MASTER NEGATIVE
NO. 93-81469-5

AUTHOR:

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM

TITLE:

OPERA PHILOSOPHICA QUAE EXSTANT ...

PLACE:

BEROLINI

DATE:

1840

Master Negative #

93-81469-5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Works, Phil. 1839

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *freiherr* **von, 1646–1716.**

God. Guil. Leibnitii Opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia. Edita recognovit e temporum rationibus disposita pluribus ineditis auxit introductione critica atque indicibus instruxit Joannes Eduardus Erdmann ... Berolini, sumtibus G. Eichleri, 1840, '39.

2 v. in 1. front. (port.) 27cm.

Paged continuously.

Copy in Butler Library of Philosophy. 1840. '39.

I. Erdmann, Johann Eduard, 1805-1892, ed.

11—19545

Library of Congress B2553 1840

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 12x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 6/7/93 INITIALS BAP

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

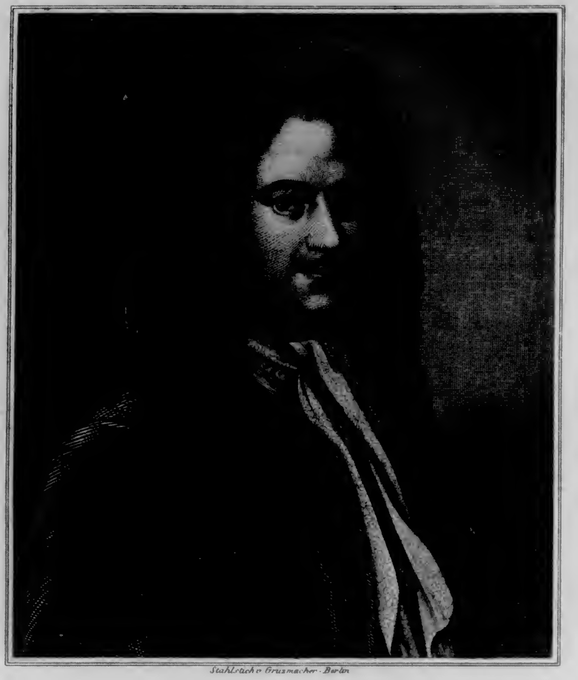
Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

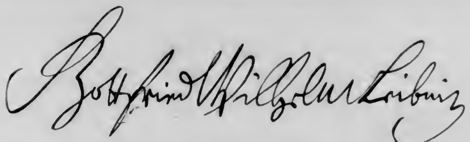
GOD. GUIL. LEIBNITII

OPERA PHILOSOPHICA

OMNIA.



Stahlstich v. Gruzmacher · Berlin



G. W. LEIBNIZ
(Nat. 3 Jul. 1646 – mort. 14 Nov. 1716.)

Nach einem Originalölgemalde im Besitz des Dr. Kraukling zu Dresden

Berlin bei G. Eichler 1840

GOD. GUIL. LEIBNITII

OPERA PHILOSOPHICA

QUAE EXSTANT

LATINA GALLICA GERMANICA

OMNIA.

EDITA RECOGNOVIT E TEMPORUM RATIONIBUS DISPOSITA PLURIBUS INEDITIS AUXIT
INTRODUCTIONE CRITICA ATQUE INDICIBUS

INSTRUXIT

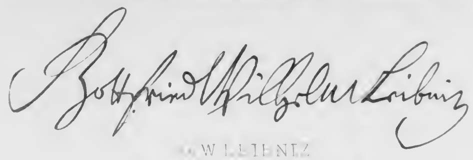
JOANNES EDUARDUS ERDMANN
PHIL. DOCT. ET PROF. PUBL. ORD. IN UNIVERS. HALENS. C. VITEBERG. CONSO(

PARS PRIOR.

CUM LEIBNITII EFFIGIE.

BEROLINI
SUMTIBUS G. EICHLERI.
MDCCCXL.





G. W. LEIBNIZ

GOD. GUIL. LEIBNITII

OPERA PHILOSOPHICA

QUAE EXSTANT

LATINA GALLICA GERMANICA

OMNIA.

EDITA RECOGNOVIT E TEMPORUM RATIONIBUS DISPOSITA PLURIBUS INEDITIS AUXIT INTRODUCTIONE CRITICA ATQUE INDICIBUS

INSTRUXIT

JOANNES EDUARDUS ERDMANN

PHIL. DOCT. ET PROF. PUBL. ORD. IN UNIVERS. HALENS. C. VITEBERG. CONSOC.

PARS PRIOR.

CUM LEIBNITII EFFIGIE

BEROLINI

SUMTIBUS G. EICHLERI

MDCCCXL.

FAVORI AC PATROCINIO

ACADEMIAE SCIENTIARUM REGIAE

BORUSSICAE

NOVAM HANC OPERUM PHILOSOPHICORUM

IMMORTALIS VIRI

GOD. GUIL. LEIBNITII

IPSIUS ACADEMIAE CONDENDAE AUCTORIS ET PRIMI PRAESIDIS

EDITIONEM

OBSERVANTISSIME TRADIT ET COMMENDAT

G. EICHLER.

L. B.

Cuique Leibnitii philosophiam indagaturo primum quod obstet hoc est, quod scripta ejus tam rara sunt, tamque ad inveniendum difficilia. Constat Philosophiae Germanicae genitorem in Germania editorem operum nondum invenisse, cum unica quae extet collectio instituta sit a Gallo, in Britannia degente, Ludovico Dutensio.*) Quum vero Dutensii editio non omnia contineat quae philosophiam spectent Leibnitii opera, adsumenda etiam sunt Posthuma quae Raspius edidit.**) Utramque vero operum Leibnitii collectionem frustra a bibliopolis quaeres, imo in publicis bibliothecis desiderabis et magni apud antiquarios tantum quos vocant emes. Accedit, quod sane dolendum, ut in Dutensii editione nulla pars tam negligenter composita sit, quam quae opera philososophica continet. Leguntur haec in voluminis secundi parte priore. Equidem cum non assentiar iis qui dicant, in collectione operum philosophicorum Leibnitii collocanda esse omnia quae Leibnitius unquam ipse invenerit, quippe quum non potuerit non philosophice scribere, editorem laudo, quod philosophica a mathematicis et philologicis aliisque operibus separavit. Deinde, cum non ignorem quam difficile persaepe sit dijudicatu, utrum scriptio aliqua philosophicae indolis sit an non sit, non objurgem editorem quod unum aut alterum opus inter philosophica non numeraverit, mea sententia ex iis non excludendum. Id vero in Dutensio jure vituperari potest quod in distribuendis Leibnitii operibus sibi ipse non consentit. Documento sit inscriptio voluminis quarti. Quod cum reapse contineat opuscula philosophica, quin itidem philosophiae titulo instrueretur, fieri non potuit. — Majoris momenti hoc est, quod Dutensius quem in ceteris voluminibus servaverat ordinem in hoc plane neglexit. Exempla afferam: Cum Dutensius nesciret, dissertationem de principio individui adhuc exstare, in Ludovicii vero biographia Leibnitii, theses inveniret ei dissertationi adnexas, has recepit, easdemque tanquam reliquias non in fronte operum philosophicorum posuit, sed iis subnexuit. Esto. Sed cur quaeso introductionem quam Thomasius Leibnitii dissertationi praemiserat, a thesibus segregatam in ipso voluminis secundi initio collocavit? — Alterum exemplum hoc sit: Fouchero, Leibnitium refutare conanti noster respondet. Eam responsionem p. 67, refutationem Foucheri posthac legimus p. 102. — Si denique adsumis, quod una eademque scriptio di-

---

*) Prodiit haec editio Genevae anno MDCCLXVIII, sex voluminibus complexa opera Leibnitii omnia, theologica, philosophica, mathematica, philologica. — Quodsi editio citatur Coloniae Allobrog. et Berolini anno MDCCLXXXIX. foras data, notandum est, hanc esse eam ipsam editionem novo tantum titulo instructam. Id quod facile patebit dum modo utramque editionem comparaveris et in utraque easdem inveneris mendas typographicas.

**) Oeuvres philosophiques de feu Mr. Leibniz publiées par Mr. Rud. Eric Raspe avec une préface de Mr. Kästner. Amst. et Leips. 1765. 4.

verso titulo bis recepta est, mecum L. B. optabis, ut editorem sicut in Mathematicis Mathematicus, ita in Philosophicis edendis vir adjuvisset philosophia qualitercumque imbutus. Haec est illius editionis indoles. Quae utrum effecerit ut Leibnitii philosophia usque ad nostrum tempus adeo negligeretur, an hac negligentia factum sit ut Leibnitii opera philosophica tam male edi potuerint, equidem non dijudicem. Hoc certe scio, in editione illa multa posse desiderari, et (si novissimum exemeris lustrum) Leibnitii philosophiam plus justo negligi.

Cum ante quatuor annos cum ad scholas acedemicas habendas, tum ad componendam meam Philosophiae recentioris historiam, in opera Leibnitii accuratius inquirerem, omnia illa quae innui mihi obvenere impedimenta. Quae ut amoverentur primum erat, opera Leibnitii in certum ordinem redigere. Qua in re elaboranti valde placuit quod proposuit Eichlerus bibliopola, ut in officina sua omnia Leibnitii opera philosophica denuo ederem. Erunt qui rideant si de editione critica loquar, cum de auctore agatur seculum abhinc defuncto, cujus opera dum ipse viveret typis expressa sint. At crescunt errores etiamsi in seculorum pulvere non radicentur. Vel apud eos, qui primi de Leibnitii operibus mentionem faciunt, multos reperire licet errores, qui inde ab eo tempore non correcti persaepe hodieque repetuntur. Nam, ut unum moneam, neque Jaucourto neque Ludovicio neque Dutensio fides habenda, cum de tempore agitur qua scriptio aliqua primum edita sit. Itaque necesse erat ut quodque opus, priusquam cum collectione mea concorporarem, eo loco investigarem quo primo vulgatum, et cum Dutensiana editione conferrem.

Duo praecipue erant, quae in instituenda mea editione observanda putavi. Primum, ut in certum ordinem opera philosophica Leibnitii redigerentur, e temporum rationibus disponenda ea judicavi. Qua in re eam secutus sum rationem, ut e libellis, quos ipse Leibnitius divulgavit, quemque ei anno adscriberem, quo primum typis excusus est. In operibus autem, aut post Leibnitii obitum aut nondum adhuc editis, ratiocinando tempus inveniendum erat quo conscripta esse veri simillimum esset. Adferam posthac argumenta, quae ut unumquodque opus huic potissimum tempori tribuerem, mihi suasere. Alterum, cum curarem ut, quantum possem, omnia congererem Leibnitii opera quae Philosophiam spectant, non solum multa quae in editione Dutensiana aliis classibus adscripta erant, sed etiam opera posthuma a Raspio edita editioni meae inserenda censui. Cum vero Raspius post Leibnitii obitum tam multa reperisset ingenii ejus monumenta, cur non speraverim fore ut, fonte illo non plane exhausto, Hanoverae in bibliotheca Regia opera Leibnitii invenirem nondum edita et digna quae foras darentur. Quaerenti mihi per literas, summus Regii tabularii et bibliothecae praefectus, cl. Pertzius, ea cum benignitate respondit, quam amici antea jam laudaverant, quam postea ipse expertus sum. Scripsit enim, multa in bibliotheca illa esse Leibnitii MSS. nondum edita etiam ad philosophiam pertinentia. Simul auxilium dum venerim promisit. Neque me fefellit vir generosus. Quippe cum autumno anni MDCCCXXXVI. Hanoveram me contulissem, mox mihi aperta sunt illa scrinia quorum me desiderium allexerat. Quum in bibliotheca Regia schedae Leibnitianae secundum argumenta et indolem jam sint dispositae, primo obtutu vidi, me non frustra venisse. Nam praeter illa quae edidit Raspius, duodecim ibi asservantur

fasciculi qui autographa Leibnitii continent philosophici argumenti, quorum multa nondum edita sunt. Plurima quidem non nisi fragmenta sunt, operum sola exordia, nec, cum saepe unam eandemque commentationem ter quaterve inchoaverit, repetitiones desunt, ita ut editorem eligere oporteat quae gravissima et maxime perfecta, resecare quae minus confecta videantur aut nihil contineant quam, quod in editis jam melius dictum est. Itaque ex illis schedis viginti tres elegi editioni meae inserendas. Quae scriptiones maxima ex parte ad illam pertinent scientiam quam Leibnitius modo mathesin universalem, modo scientiam generalem, modo calculum ratiocinatorium appellavit, de qua juvenis jam somniaverat quamque senex curare non desiit. Quum Raspius duas tantum commentationes ediderit easdemque breviores quam quae scientiae illius naturam perspicue monstrent, equidem e multis fragmentis quae perlegi ea concinnare studui, quae mihi visa sunt et gravissima et ad permagni illius moliminis naturam perspiciendam aptissima. Et cum in his schedis una sit, quae totius operis oeconomiam contineat, spero lectori idem eventurum esse quod mihi, ut quodam modo introspiciat aedificium, cujus singulae tantum columnae eaeque mancae nobis restant.

Antequam ad enumerandas singulas commentationes Leibnitii transeam, et singulis titulis, quae annotanda censeo, addam, una res non est praetermittenda, ne de opera mea severius judicetur. Finitus erat colligendi labor abhinc tres annos et dimidium, et eodem tempore chartae bibliopolae traditae sunt ut statim prelo subjicerentur. Mea non accidit culpa, ut dilata sit impressio in mens. Febr. anni MDCCCXXXVIII. indeque tam tarde progrederetur ut amplius biennium consumtum sit. Ex quo tempore libri prodiere, inedita Leibnitiana continentes (dico prae ceteris cl. Cousini fragmenta philosophica Parisiis edita), quae nunc, ne temporum ordinem turbarem, aut plane omittere debui, aut non eo quo convenit loco inserere potui.

Commentationes Leibnitii, quae in editionem meam recepi, hae sunt:

I. Dissertatio metaphysica de principio individui, quam Leibnitius anno MDCLXIII. editam publice defendit. Quam dissertationem in Ludovicii manibus fuisse ex opere ejus (Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnitzischen Philosophie. Leipzig 1737 p. 37.) apparet. E quo Dutensius, ipsam Dissertationem deperditam ratus, theses a nostro defensas exscripsit. Unicum ni fallor hujus dissertationis exemplar in Bibliotheca Regia Hanoverana exstat. Cujus videndae cum multi quorum interest occasionem non habeant, bene meruit de historia Philosophiae doct. Guhrauerus, cum ante tres annos denuo eam ederet, et introductione instrueret.*) Cui editioni quod mea non ad verbum respondet ne mireris quaeso, quippe cum nimis festinanti calamo editor dissertationem Leibnitii transscripserit, ita ut, quod valde dolendum est, ei non paucae mendae, eaeque gravissimae, exciderint. — Haec nostri dissertatio non solum ideo memoratu digna est, quod primum specimen est ejus ingenii, sed etiam quia ex ea apparet quam accurate versatus fuerit in ea scholastica philosophia, quam hodie Leibnitii admiratores quo magis ignorant

*) Leibnitz's Dissertation de principio individui, herausgegeben und kritisch eingeleitet von Dr. G. E. Guhrauer. Berlin 1837.

eo magis detestantur. Sunt qui magni id aestiment momenti, quod Leibnitius scholasticus Nominalium potius quam Realium partes secutus sit. Sed, etsi non ignoro in ea quam postea professus est philosophia plus cognationis esse cum Nominalismo quam cum Realismo, tamen quod scholastizans Nominalium partes tenuit, nihil portendit. Scilicet omnes qui hoc tempore scholasticae philosophiae adhaerebant Nominalium sectatores fuisse constat. Majoris mihi videtur momenti argumentum hujus dissertationis; quod tantum enim abest, ut casu sibi sumserit, ut multos post annos eum videamus eandem rem pensitantem. Exstat enim Hanoverae fragmentum autographum anno MDCLXXVI. conscriptum, initium continens commentationis inscriptae: Meditatio de principio individui. Quae, etsi ita comparata erat, ut recipi a me non posset, tamen, quam grave Leibnitio hoc argumentum visum fuerit, satis docet. Et cum tota ejus philosophia in eo posita sit ut singulorum entium substantia ac valor (contra Spinozam potissimum) defendatur, Fr. Henr. Jacobio assentior, qui notatu id dignum censuit, quod prima Leibnitii scriptio de principio individui egerit.

II. Dissertatio de arte combinatoria, quae anno MDCLXVI. primum edita apud Dutensium legitur Vol. II, P. I. p. 341. — Cum haec dissertatio non solum arithmetica sit, sed in ea calculus combinatorius ad argumenta etiam logica adhibeatur, cum porro in magno illo de scientia generali opere, quod postea noster moliretur, ars combinatoria suum tenere deberet locum, adnumerandam eam esse libris philosophicis censui. Primas hujus dissertationis plagulas sub titulo dissertationis arithmeticae antea jam, pro loco in facultate philosophica obtinendo, ediderat Leibnitius. V. quae de hac re notavimus in nostra editione p. 11.

III. Confessio naturae contra Atheistas, continet specimen demonstrandi existentiam Dei animique immortalitatem. Quam confessionem, anno MDCLXVIII. conscriptam, Dutensius operibus theologicis adnumerat; quare in volumine I. ejus editionis legitur. Quum vero theologiae rationalis et philosophiae regnum difficile sit disjunctu, cumque ipse Leibnitius in subjecta epistola ad Thomasium hanc demonstrationem tamquam solitis accuratiorem citet, inserendam eam collectioni statui. Etsi Leibnitius ipse dolet, »quod mendosissime illud schedion impressum est. Inprimis sorites ille, quo demonstrare conatus sum immortalitatem animi, mutatis linearum initialibus mire perturbatus est,« — tamen non potui quin exhiberem sicuti in Spizelii Epistola ad Ant. Reiserum de eradicando Atheismo Aug. Vindel. 1669. legitur. Sequitur

IV. Epistola ad Thomasium, anno MDCLXIX. conscripta et sequenti anno cum Leibnitii editione Nizolii primum edita. Dutensius ei locum dedit in Vol. IV. p. 7. seqq. At quis dubitet quin locum hic merita sit, cum tam clare quid de historia Philosophiae, quid de Philosophis antiquis noster senserit, doceat.

V. Dissertatio de stylo philosophico Nizolii, quam una cum epistola modo laudata in praefatione operis legimus anno MDCLXX. editi: Marii Nizolii de veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos libri IV, inscripti illustrissimo Baroni a Boineburg ab editore G. G. L. L. Francof. 1670. 4. — Titulus quem Jaucourtus citat: Antibarbarus philosophicus etc., quo liber Nizolii instructus erat quum

primum foras daretur, postea alteri editioni Leibnitianae (Francof. 1674.) iterum inscriptus est.

VI. De vita beata. Quo nomine conservatur Hanoverae commentatio, latine et germanice conscripta. Latina alia manu, nescio an Leibnitii jussu, etiam transcripta exstat. Quam ut huic circiter tempori adscribam multa sunt quae suadeant. Imprimis magna cum Cartesio et Spinoza cognatio. Ipse Leibnitius confitetur se juvenem Cartesianismum, imo Spinozismum redoluisse; quod lubenter credes si inter schedas Leibnitianas Hanoverae videris excerpta facta e Spinozae Ethica tam accurata ut e libro I. et libro IV. ne una quidem propositio omissa sit, et excerptis haec verba inscripta: »haec partim mea, partim aliena, aliena vero corrigenda.« Constat mature nostrum ab illis discessisse. Cum vero hanc inspexeris commentationem, integrum invenies Cartesianum: invenies in prima parte totidem verbis illud Cartesii, quod haud ita multo post Leibnitius tamquam minus firmum reprobavit, »ut nihil unquam veluti verum admittamus, nisi quod tam clare et distincte rationi nostrae patet, ut nullo modo in dubium »possit revocari,« — invenies in altera parte Cartesii illam sententiam qua judicare est velle, — obveniet tibi cum de affectibus Leibnitius loquitur, eosque Cartesiano modo tamquam libertatis inimicos tractat, tritum illud Cartesii: »quod fides non habenda sit ei »a quo aliquoties decepti fuimus,« — videbis eum Cartesii more factum a consilio separantem, illud huic postponentem, — leges eum meditandi ordinem laudatum, quem iisdem fere verbis Spinoza in tractatu de intellectus emendatione commendaverat. — Quodsi vero expectaveris cum de officiis erga alios homines agatur, illam tibi obventuram esse amoris definitionem quam postea ipse tamquam Ethices fundamentum laudat, frustra eam quaeres; quem hoc loco laudat Dei amorem (p. 74.) idem est ac Spinozae amor intellectualis; — non minus spes te fallet, si quaesieris harmoniae praestabilitae mentionem, nam loquitur quidem de arcta inter animam et corpus unione, sed ut Cartesiani loqui solent, quippe quod »cogitationes corporis motus ab ineunte aetate comitatae sunt,« — quaerenti, num Leibnitius jam, sicut postea, animam nunquam sine corpore existere ideoque totum animal immortale esse statuat, haec commentatio respondebit: »consideranda est mentis nostrae (hoc est substantiae quae in nobis conscia est) natura, quatenus absque corpore consistit atque illo longe nobilior est etc. Hinc enim nos »immortales esse, illinc caducis corporibus brevi perituris conjunctos.« — Denique si rogaveris num Leibnitius, cum hoc scriberet schedion, jam invenerit illud argumenti ontologici quod dicunt vitium, quod anno MDLXXVIII. jam vituperaverit (cf. Nr. VIII. huj. ed.), et cui postea mederi studuit, respondendum erit negando, nam in hac ipsa commentatione illud argumentum iisdem fere verbis proponitur quibus Cartesius et Spinoza utuntur. Quae cum ita sint, argumentis internis adductum me confiteor, ut hanc commentationem ei adsignem tempori, quo Leibnitius a Cartesii et Spinozae autoritate non plane sese liberaverat. Accedit, quod ductus literarum, quibus hoc schedion conscriptum, idem est, quem in fragmentis quibusdam Ethicis Hanoverae vidi, quibus Leibnitius titulum dedit: De affectibus, et cui inscriptum est: d. d. 12. Apr. 1669. Haec fragmenta quinque plagulas continent et cum Cartesii de hac re sententiis mire concinunt.

VII. Dialogus de connexione inter res et verba et veritatis realitate, quem Raspius primus edidit, secundum ipsius Leibnitii testimonium anno MDCLXXVII. conscriptus est.

VIII. Epistola ad Conringium de Cartesii demonstratione existentiae Dei primum a Ritmeiero edita, anno MDCLXXVIII. conscripta apud Dutensium legitur Tom II. P. I. p. 264.

IX. Meditationes de cognitione veritate et ideis, quae anno MDCLXXXIV. actis Eruditorum Lipsiensium insertae in editione Dutensii Tom. II. P. I. p. 14. leguntur. Adjeci huic tractatui locum ex epistola ad Bernoullium scripta excerptum, quo axioma, partem minorem esse toto, demonstrare studet.

X. Epistola ad Seckendorffium, quam in Seckendorffii libro: Christenstaat Lpz. 1685. primum editam Dutensius editioni inseruit l. c. p. 164.

Sequuntur (XI—XXII.) duodecim fragmenta Leibnitiana nondum antehac edita. Quae diversis temporibus conscripta esse bene scio. Tamen ut, ratione temporum posposita, omnia hoc uno loco insererem, haec sunt quae suaserunt. Omnia haec schedia illud Leibnitii consilium spectant, methodum philosophicam ad calculum quendam reducendi. In Dutensii editione, si nonnullas exceperis epistolas quibus de amicis conqueritur, scilicet quod chimaericum id consilium existiment, de hac re plane non fit mentio. Raspius in posthumis Leibnitii operibus duas quidem edidit commentationes, quae huc pertinent e quibus me quidem conjicere non potuisse, qualis fuerit ille calculus et quo modo perficiendus Leibnitii arbitrio, lubentur confiteor. In autographis Leibnitianis multae reperiuntur schedae, quae, diversis temporibus conscriptae, de hac ipsa scientia generali tractant. Quae etsi mancae sint, et exordia tantum exhibeant, tamen manifestum reddunt, quomodo ipse Leibnitius illam sibi finxerit. Aliae enim cur desideranda sit haec scientia docent, aliae non metuendum esse monent ne ipsae cogitatio in nudum calculum vertatur, aliae denique tabulam exhibent capitum in tali opere tractandorum. His indiciis nisus ita singula fragmenta concinnavi, ut minus temporis rationem consulerem quam eo ordine disponerem, quem ipse in oeconomia operis tamquam legitimum indicavit. Restat vero ut probem, cur, etiamsi in eundem locum congregari debuerint, hunc potissimum his fragmentis dederim. Quodsi respondero maxima ex parte circa hoc tempus ea conscripta esse, unde hoc sciam dicendum erit. Quum certiora deessent indicia uni confidendum erat, quod etsi firmissimum non putem, tamen plane despiciendum non censeo, dico literarum ductum et formam scripturae. Memor quidem eram sententiae quam celeberrimus Galliae juris consultus in diffamata illius temporis causa tulit, eos qui de chirographis judicent sicut haruspices sese invicem videre non posse quin riderent. Attamen hoc ultimo utendum erat refugio. Comparanti Leibnitii autographa tres diversae se praebent literarum formae. Vidi autographa literis minusculis conscripta iisque etiam in vocibus latinis talibus, quae inter scripturam gallicam et germanicam medium tenent, ejus fere formae, qua multi docti Saeculi XVII. et XVIII. uti solebant. Talem scripturam e. gr. in autographo quodam invenies, quod sententias accademica disputatione defendendas continet, quibus, ab alio ut mihi videtur propositis, Leibnitius opponendas suas sententias adscripsit. Perpaucae sunt schedae in quibus hoc pingendi genus inveni, eaeque omnes aetate juvenili conscriptae. Mutatur deinde Leibnitii scribendi modus quum literis majoribus tractuque literarum praesertim finalium tam eleganti scribat, ut sibi placuisse videatur in pingendo. Vidi quidem hanc literarum speciem in autographis anno MDCCX. conscriptis, sed tamen rarior est post saeculi XVII. finem. Ex eo tempore literae minores apparent, et negligentius ac manu etsi non tremente tamen minus firma, saepe calamo male temperato pictae, saepe lectu difficiles sunt. (Cadit hoc e. gr. in specimen contra Lockium anno MDCCIV. conscriptum, quod Raspius edidit). Haec indicia quam ambigua sint, haud ignoro, sed aliis signis carentem incertis contentum esse oportet. Itaque statui, ut omnia scripta in quibus elegantiorem illam literarum speciem invenirem, nisi certa argumenta contrarium suaderent, iis adnumerarem, quae ante saeculi finem conscripta essent. Atqui de maxima parte tractatuum subsequentium hoc valet. Itaque, cum supra dictum sit cur omnes de scientia generali scriptos in eundem locum congregandos putaverim, spero lectorem de loco iis assignato non fore iratum. Pergam in enumerandis libellis:

XI. De scientia universali seu calculo philosophico. Hanc commentationem, cui ego titulum indidi, cum scheda Leibnitiana inscriptione careat, in fronte horum fragmentorum posui, quia quid sibi velit ille calculus delineat, atque rejicit absurdam consequentiam, quasi per illum calculum novae veritates creari possint sine labore et omnis ingeniorum diversitas tolli debeat. Citat artem combinatoriam tamquam **olim** compositam, citat etiam Meditationes anno 1684. actis Eruditorum Lipsiensium insertas, sed non indicat quantum temporis exinde effluxerit, ita ut vix quidquam conjici possit. Ex illis quae de meritis suis in analysi dicit, conjecerim hoc fragmentum paulo serius scriptum esse quam sequentium nonnulla.

XII. Initia scientiae generalis de nova ratione instaurationis et augmentationis scientiarum, ita ut exiguo tempore et negotio, si modo velint homines, magna praestari possint ad felicitatis humanae incrementum. — Titulum hunc longiorem ipse Leibnitius fragmento indidit, quod tamquam indicem continet vel promissionem eorum quae, scientia generalis praestare debeat aut queat.

XIII De natura et usu scientiae generalis. Inscriptio mea est. Haec commentatio praefationis speciem habet aut introductionis.

XIV. Synopsis libri, cui titulus erit: Scientia nova generalis pro instauratione et augmentis scientiarum ad publicam felicitatem. Inserui hoc fragmentum, cui ipse noster titulum inscripsit, quia inde apparet, quam imaginem universi literarum orbis Leibnitius (provectiore ni fallor aetate) animo conceperit, quoque modo in unum redigere conatus sit scientiae summam. Praeterea hoc fragmentum ostendit, Leibnitium quae in mathematicis et physicis eo tempore jam praestiterat semper referenda putasse ad molimina philosophica.

XV. Guilielmi Pacidii Plus ultra, sive initia et specimina scientiae generalis de instauratione et augmentis scientiarum ac de perficienda mente rerumque inventionibus ad publicam felicitatem. — Oeconomia operis. Inscriptio Leibnitiana. In synopsi modo laudata jam innuerat autor nominis

dissimulationem; alium hic atque in illa indicat disciplinarum seriem, metaphysicam, ibi omissam, introducit eandemque cum theologia conjungit. Cum mentionem etiam faciat Matheseos suae generalis, equidem cum Hanoverae legerim autographum idemque transcriptum possideam quod, octo complectens folia, inscriptum est: »Idea libri, cui titulus »erit Elementa nova matheseos universalis,« — diu haesitavi utrum insererem an non. Sed cum sit fragmentum mancum, praesertim vero cum tota ejus indoles sit mathematica, omisi. Sunt Hanoverae tam multa autographa mathematica nondum edita, ut non possim quin sperem fore ut mathematicum editorem reperiant, cui hoc etiam edendum relinquatur.

XVI. Guilielmi Pacidii initia et specimina scientiae generalis. Prodit exordium autorem juvenilem. Inscriptionem ego fragmento indidi, quo operis promissi initia auctor lectoribus offert.

XVII. In specimina Pacidii introductio historica. Hanc dedi inscriptionem fragmento Leibnitiano, quo aliter ac supra exorditur. Multa praeter hoc vidi schedia, quibus iisdem fere verbis eadem quae hic narrantur, ita ut credam, Leibnitium siquidem opus illud edidisset, hoc fere modo exorsurum fuisse. Ceterum hoc fragmentum mea opinione multo post ea conscriptum est, quae supra attulimus. Suadet hoc non solum scripturae species, suadent imprimis hae juventutis memoriae, quibus aetas provectior delectari solet. Nescio an e fine hujus fragmenti conjiciam, Leibnitium cum scriberet jam hausisse regiae aulae aërem.

XVIII. Fundamenta calculi ratiocinatoris, fragmentum ab ipso Leibnitio ita inscriptum. Ostenditur hic quomodo scientia universalis cum usu signorum seu linguae charactericae cohaerere ipsi visa sit.

XIX. Non inelegans specimen demonstrandi in abstractis. Titulus ab ipso Leibnitio inscriptus, postea obliteratus, juvenilem prodit aetatem. Quanti ipse autor hanc commentationem aestimaverit e correctionibus patet, quibus diversis temporibus (ut literarum species prodit) eam castigavit.

XX. Addenda ad specimen calculi universalis, eodem fere tempore quo specimen illud conscripta esse literarum species testatur. Neque argumentum repugnat.

XXI De veritatibus primis. Hanc commentationem etsi seriore tempore conscriptam puto tamen ob argumenti similitudinem hoc loco posui. Eandem secutus sum rationem in edendis

XXII. Definitionibus logicis, quae nondum antehac typis expressae erant. Quibus

XXIII. Difficultates quasdam logicas, a Raspio jam editas, subjunxi. —

XXIV. Extrait d'une lettre à Mr. Bayle. Hanc epistolam, anno MDCLXXXVII. conscriptam, quam ipse Leibnitius memorat, scribens: »La loi de continuité, que j'ai introduite, et dont j'ai fait la première mention dans les nouvelles de la république des lettres,« — Dutensii editio non exhibet. Equidem eam inserui cum illa lex naturae de qua tamquam a se inventa saepius sibi gratulatur noster, hic primum exposita sit. Accedit ut demonstrationibus mathematicis abstineat ad virum scribens etsi sagacissimum, matheseos tamen imperitum.

XXV. Lettre à Mr. Arnauld. MDCXC. — Hanc epistolam maximi censeo momenti esse, quippe in qua tam accurate metaphysicam suam exposuerit Leibnitius, et quae cum aliis ad eundem Arnaldum epistolis philosophiam ejus primum in notitiam doctorum protulerit. Quare doleo, quod quonam tempore primum typis expressa sit definire non possum. Dutensius, qui ipsum autographum Leibnitii ab Herissantio acceperat, Ludovicii narrationem secutus, eam jam impressam dicit in Diariis doctorum Gallorum (Journal des Savans) anni MDCCXXX. In his tamen frustra eam quaeres. Reperitur quidem in aliis memoriis gallicis haec epistola, quae inscribuntur: »Continuation des mémoires de litérature et d'histoire Tom. VIII. Partie I. Paris 1729 p. 211. seq.« sed non dubito, quin jam antea haec epistola edita fuerit. Illa quidem verba, quae in literis legimus d. d. $\frac{3}{13}$ Oct. a. 1695. Magliabecchio missis: »Curavi nonnulla diario Gallico in»seri, quae mihi olim de altiore quadam philosophia cum Antonio Arnaldo, Theologo et »Philosopho insigni fuere agitata. — Haec diu pressa magnorum in ipsa Gallia virorum »hortationibus impulsus dissimulato licet nomine tandem publicis judiciis submisi« — de hac epistola non sunt intelligenda, sed de »novo ejus systemate,« quod in editione nostra locum Ni. XXXVI tenet. Gravioris sunt momenti, quae in epistola quadam ad Burnetum data ($\frac{8}{18}$ Maji 1697) legimus, quibus illam ad Arnaldum epistolam aut jam impressam aut saltem pluribus doctis viris notam fuisse patet. — Praeter quam plures extitisse Leibnitii ad Arnaldum epistolas, easque non contemnendas e literis patet ad Bignonium anno MDCCVIII missis, quas cl. Federus in: Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum vulgati Selectis speciminibus, Hanov. 1805 p. 275—278, vulgavit. In quibus haec leguntur Leibnitii verba: »J'ai eu autre fois un commerce de lettres avec l'il»lustre Mr. Arnaud sur certains points de philosophie et de théologie naturelle, que je »suis prêt à revoir et à mettre en ordre à la prière de quelques amis.« Quod commercium epistolicum editor epistolarum Arnaldi in manibus se habuisse ipse testatur. Ita enim dicit »En cherchant des Manuscrits de M. Arnauld, il nous est tombé »entre les mains un certain nombre de lettres originales du célèbre Leibnitz à ce Doc»teur,.... On voit par ces lettres que Leibnitz a été en correspondance avec M. Ar»nauld pendant huit ou neuf ans depuis 1683 jusqu'en 1691; — Les lettres de Leib»nitz dont il s'agit n'ont jamais été imprimées. Elles roulent sur les différens objets qui »ont toujours occupé ce philosophe. Plusieurs.... entrent dans la plus grande discution »sur des questions de Métaphysique extrêmement subtiles et relatives au système de »Leibnitz sur les Monades. Nous ne connoissons aucun ouvrage de Leibnitz où il ait »traité ces questions avec autant de profondeur.« Dedit quidem editor ille fragmenta quaedam ex epistolis Leibnitianis (p. 186—203), sed quodnam in excerpendo secutus sit consilium, ipsa ejus verba lectori benevolo indicent: »Nous n'hésiterions pas de donner »toutes ces lettres au Public, si nous avions pu en même tems lui donner les réponses »de M. Arnauld. Mais celles-ci nous manquent. Nous croyons devoir laisser aux éditeurs

---

*) Lettres de Messire Antoine Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbonne, à Paris et se vend à Lausanne chez Sigismond d'Arnay et Comp. 1776. 4. Tom. IV. p. 185.

»des oeuvres de Leibnitz le soin de donner en entier toutes ses lettres.... Nous avons »pris le parti d'en donner ici des extraits. Nous en avons retranché les discutions mé»taphysiques qui nous ont paru trop subtiles et trop alambiques pour être agréables à »nos Lecteurs, et peut-être même trop dangereuses dès-là que nous ne pouvions pas »y joindre les répliques de Mr. Arnauld.« — Itaque evenit, ut in his fragmentis nihil invenias, quod consilio hujus meae editionis respondeat. At, quasi cupediis nos allicere voluisset, editor iste fragmentis suis annotationes adspersit, quae, quam gravia sint quae reticuerit, monstrant. Veluti ex epistola Leibnitiana d. d. 12. Apr. 1686 nihil inseruit p. 190. nisi paucissima verba praeconium Arnaldo tribuentia, iisque hanc subnexuit annotationem: »Nous supprimons le reste de cette lettre qui est très longue. Mr. Leibnitz »y développe son système, que la notion ou considération individuelle d'Adam ou de »toute autre personne enferme une fois pour toutes la connoissance de ce que lui arri»vera à jamais et à sa postérité.« Similiter in epistola d. 14. Jul. 1686 conscripta Leibnitius multa de possibili et actuali disseruerat. Quibus omissis editor lacunam his indicat verbis (p. 193.): »Mr. Leibnitz emploie trois grandes pages à rendre ses pensées in»telligibles, et à en faire voir, dit-il, la solidité et l'importance.« Multo graviora videntur fuisse, quae Leibnitius scripserat d. 28. Nov. 1686; cujus epistolae initium (l. c. p. 195) haec continet Leibnitii verba: »Pour ce qui est des deux difficultés que vous trouvez »dans ma lettre, l'une touchant l'hypothèse de la concomitance ou l'accord des »substances entr'elles, l'autre touchant la nature des formes des substances corporelles, »j'avoue qu'elles sont considérables, et si j'y pouvois satisfaire entièrement, je croirois »pouvoir déchiffrer les plus grands secrets de la nature universelle.« Avide roganti num hoc ipso tempore Leibnitius integrum systema harmoniae praestabilitae jam exstructum, aut certe initia ejus inventa habuerit, editor respondet (p. 195) »Leibnitz »emploie près de huit grandes pages à répondre à ces deux difficultés.« — Haud aliter epistolae Gottingae d. 30. Apr. 1687 conscriptae non nisi exordium legimus (p. 196), cui subjuncta est haec annotatio: »Tout le reste de cette lettre de dix grandes pages »est employé à la discussion des deux difficultés mentionnées dans la lettre précé»dente.« — Iisdem denique verbis exspectationem nostram frustrat editor, cum (p. 197) epistolae d. 9. Oct. 1687 conscriptae solum exordium et finem exhibeat, illam vero partem, quae ipsum argumentum tractet, omittat, ejusque in loco haec verba ponat: »M. Leibnitz fait ici en près de treize grandes pages la récapitulation de toute la ma»tière, après quoi il finit ainsi etc.« — Quibus omnibus collatis neminem profecto latebit, ad accuratius cognoscendam philosophiam Leibnitii hoc maximi esse momenti, ut eae epistolae in lucem edantur. Et cum ea sit felix hominum indoles ut, quae cupido et desiderium prosequantur, ea spes ostendat tamquam adeptu facilia, multi ni fallor, qui in Federi collectione supra laudata hanc annotationem legerint, illi ad Bignonium epistolae adjunctam: »Les lettres non imprimées d'Arnauld et de Leibnitz, que la Bibliothèque »garde, ont été demandées en copies par Msgr. le Maréchal Mortier pour un savant »de Paris, c'est pourquoi je me suis abstenu de les insérer ici, ne voulant pas concou»rir avec le dessin qu'on pourroit avoir en France de les faire imprimer,« — id non curabunt quod Federus numerum epistolarum non indicat, sed statim credent, in bibliotheca Regia Hanoverae esse epistolarum Leibnitii ad Arnaldum datarum, de quibus modo locuti sumus, aut omnes, aut certe multas. Itaque non dubito, quin multi exprobraturi sint mihi, quod, cum editioni meae inseruerim fragmenta inedita minoris momenti, has ipsas epistolas non exhibeam. Cui opprobrio hanc opponam excusationem: Exstat quidem Hanoverae inter fasciculos, quibus Federus commercia epistolica Leibnitiana distribuit, unus, cui Arnaldi nomen praescriptum est, in quo tamen sicut Arnaldi ad Leibnitium complures ita Leibnitii ad Arnaldum epistolas nullas invenies. Adnotavit ad hunc fasciculum Federus, exstitisse olim in Bibliotheca Regia binas Leibnitii ad Arnaldum literas, unas latinas, alteras gallicas easque nil nisi verba officiosa continentes: utrasque vero eo ipso tempore, quo Arnaldi epistolae Mortieri Mareschalli jussu transscriberentur, una cum apographis illis Mareschallo traditas esse. Atqui cum Bibliotheca Regia exemplum transscriptum ejus epistolae non retinuerit, neque ego conjicere possim quo abierit, amplius investigare non potui. Mea quidem opinione epistolae illae, ubi anno MDCCLXXVI erant, ibi etiam nunc reperiantur necesse est, Parisiis. Quam urbem cum visendi occasio mihi usque ad hunc diem non facta sit, nunquam fortasse se oblatura, me ipsum eas epistolas inventurum non spero. Neque tamen desperamus fore ut hae epistolae recuperentur et integrae in lucem prodeant. Nam cum Ill. Cousinus, vir cui tam multos jam debemus literarum thesauros obrutos hucusque deperditosque creditos, Parisiis floreat et nuperrime in nostrum potissimum autorem oculos converterit, cujus rei praeclarum ejus fragmenta philosophica exhibeant documentum, rem paene actam putamus. Etsi non licuerit exspectari, ex quo universis Galliae rebus scholasticis praesit, ipsum hoc sibi sumturum esse negotium, tamen illud ipsum munus publicum copiam ei faciet impellendi juniores ut rem haud indignam aggrediantur. Equidem cum mihi non patuerit aditus ad omnes epistolas, quas Leibnitius Arnaldo scripserat, gavisus sum quod haec ipsa — ultimarum una — inseri meae editioni potuit. Cui addidi excerptum ex epistola ad Bernoullium scripta, quae fusius explicat quomodo non solum quantitas virium motricium eadem semper maneat, sed directio etiam motuum in aeternum sese conservet. Constat, in hac lege semper Leibnitium niti, cum sua harmonia praestabilita Cartesianorum occasionalismum quem vocant repugnare studeat.

XXVI. De vera methodo philosophiae et theologiae. Hanc scriptionem, nondum antea editam, Hanoverae in Bibliotheca Regia transscripsi, eique hunc dedi titulum. Neque reprehendi me posse credo quod eam non propius ad collectionis initium posuerim. Argumentum docet, autorem a Cartesianismo longe discessisse, multaque retractasse quae juvenis docuisset. Reprehendent forsan alii contrarium, quippe provectioris aetatis opus esse contendentes. Vix credo. Conferantur modo quae hic dicuntur de Eucharistia cum iis, quae postea cum Patre Des Bosses communicavit de hac ipsa re: nec latebit discrimen. Praeterea ex hac schedula elucere mihi videtur, eo ipso tempore metaphysica ejus dogmata nondum nota fuisse, etsi ad ea respiciatur, quae in dissertationibus de motu abstracto et concreto docuerat. Denique ut hunc ipsum ei adscriberem locum, suasit argumentum articulorum sequentium, cum quibus arcte cohaereant, quae hic de corporum extensione dixerat.

XXVII. Lettre sur la question, si l'essence du corps consiste dans l'étendue, et

XXVIII. Extrait d'une lettre pour soutenir ce qu'il y a de lui dans le Journal des Savans du 18. Juin 1691. Cum haec sit horum tractatuum ratio, ut unus alterum explicet defendatve, unum alteri subjunxi, etsi biennii intervallo distant. Uterque, Diario gallico primum insertus, in collectione Dutensii legitur.

XXIX. Extrait d'une lettre à Mr. Foucher. Scripta est haec epistola anno MDCXCII. Cui cum Foucherus responderet responsioneque explicationem Leibnitii provocaret, Foucheri etiam epistolam inserui:

XXX. Extrait d'une lettre de Mr. Foucher, quam excipit

XXXI. Réponse de Mr. Leibniz à l'extrait de la lettre de Mr. Foucher. Ternae hae literae in Diario gallico primum editae, apud Dutensium etiam leguntur.

XXXII. De notionibus juris et justitiae. Excerpta sunt quae hic leguntur e praefatione operis Leibnitiani, anno MDCXCIII conscripti, »Codicis juris gentium diplomatici.« In illa praefatione primo eam posuit amoris definitionem, quam saepissime postea tanquam unice veram eandemque accuratam laudare solebat. —

XXXIII Extrait d'une lettre à Mr. l'abbé Nicaise sur la philosophie de Mr. Descartes. Eo ipso anno, quo Leibnitius hanc ad Nicasium epistolam scripserat, illa verba quae pertinent ad Huetii Censuram Philosophiae Cartesianae in Diario gallico typis expressa sunt, e quo Dutensius recipiens ea cum editione sua concorporavit Vol. II, 1. p. 243. Ex eodem fonte ego hausi. Quum in mea editione jam impressa essent illa verba, edita sunt cl. Cousini fragmenta philosophica, quae in volumine secundo praeter alias Leibnitii ad Nicasium epistolas, hanc etiam exhibent, eamque integram sicuti scripta est a Leibnitio nobis offerunt. Quod si illud viri clarissimi opus in manus mihi venisset priusquam hic articulus typis excuderetur, non dubito quin integram epistolam recepissem. Quum vero haec epistola praeter illa verba editioni nostrae inserta nihil plane contineat argumenti philosophici, sed tota sit de illius temporis inventis, de libris nuperrime editis, vel denique de viris doctis Galliae, editionem detrimentum cepisse non credo. Ceterum errat cl. Cousinus cum putat, ea quae apud Dutensium legantur, in Vol. V, et quae excerpta sint ex epistola ad amicum quendam Nicasii missa, eadem esse cum his. Etenim nonnulla tantum verba similia sunt, quod sane non mirandum, cum argumentum idem sit. Indicavimus modo verum apud Dutensium locum, quo quae ad Nicasium de hac re scripserat noster, licet decurtata, leguntur.

XXXIV. De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae, tractatus in Actis Eruditorum Lipsiensium anno MDCXCIV primum editus, in Dutensii collectionem receptus.

XXXV. Lettre à un ami sur le Cartésianisme, scriptiuncula in Felleri Otio Hanoverano primum edita. Quum Leibnitius de rixa loquatur, quae ei sit cum Cartesianis, quod Cartesii errorem in aestimanda quantitate motus reprehendisset, cumque hae disceptationes, etsi anno MDCLXXXVII jam inceptae, tamen anno MDCXCVII nondum finitae essent, Fellerum secutus sum, qui hanc epistolam anno MDCXCV conscriptam esse testatur.

XXXVI, Systéme nouveau de la nature et de la communication des substances, Commentarius quem dissimulato nomine autor in Diarium Gallicum inseri curavit anno MDCXCV; quo, ut ex epistola ad Magliabecchium supra laudata et ex ipsius hujus scriptionis initio elucet, ea continentur quae cum Arnaldo jam antea communicaverat. Sequuntur quae Foucherus Leibnitio opposuit:

XXXVII. Réponse de Mr. Foucher à Mr. Leibniz sur son nouveau système. Quae cum inserta essent Diario gallico anni MDCXCV, Leibnitius quae rursum respondisset eidem diario inseri curavit:

XXXVIII. Eclaircissement du nouveau système de la comunication des substances, pour servir de réponse au mémoire de Mr. Foucher, inséré dans le journal des Savans du 12. Sept. 1695. Sequitur hanc explicationem alia, cui, etsi paulo ante illam vulgata sit, tamen cum Dutensio hunc indidi titulum:

XXXIX. Second éclaircissement du système de la communication des substances. Quae systematis explanatio in Basnagii historia operum doctorum anno MDCXCVI. primum edita, apud Dutensium legitur l. c. p. 71.

XL. Troisième éclaircissement. Extrait d'une lettre de Mr. Leibniz sur son hypothèse de philosophie et sur le problème curieux qu'un de ses amis propose aux Mathématiciens. Mutato nomine hoc epistolae fragmentum, Diario gallico anno MDCXCVI primum insertum, bis in Dutensii editione reperitur l. c. p. 73 et p. 94—97. Servavi quas Dutensius imposuit inscriptiones, ita ut eas conjungerem.

XL. b. Schreiben an Gabriel Wagner. Vom Nutzen der Vernunftkunst oder Logik. Haec epistola, anno MDCXCVI conscripta, primum edita est in Guhraueri libro: »Leibnitz's deutsche Schriften, Berl. 1838;« quam hic talem proponimus qualis in illa editione typis expressa est. Typothetae autem errorem quo haec epistola loco non suo posita sit, annotatione p. 418. excusare conati sumus.

XLI. Réflexions sur l'essai de l'entendement humain de Mr. Locke. Quum Leibnitius anno MDCXCVI audivisset, parari Amstelodami versionem gallicam operis Lockiani, conscripsit has animadversiones ut, postquam cum Lockio communicatae essent, una cum illa versione ederentur. Sed cum Lockius pro nihilo eas duceret, supersedit noster editione, quo factum est ut anno MDCCVIII una cum epistolis posthumis Lockii hae animadversiones Londini primum ederentur sine jussu Leibnitii. Leguntur in (Des Maizeaux) Recueil etc. Tom II. p. 299. et apud Dutensium l. c. p. 218.

XLII. Lettre à Mr. l'abbé Nicaise. Quae supra monuimus ad art. XXXIII, in hanc etiam epistolam cadunt. Quippe cum jam typis excusa esset haec plagula, in manus mihi venerunt fragmenta Ill. Cousini, quae integram exhibent hanc epistolam (Hanover $\frac{20}{30}$ Fevrier 1697), quam nos damus decurtatam. Ceterum illa epistola praeter haec verba quae ad Cartesium spectant, nil continet quod meo respondeat, consilio cum aut nova literaria aut etymologiam nominis Germanorum tractet. Valde gavisus sum cum Cousini editione confirmatum viderem, quod in nota huic epistolae adnexa conjeceram. Sed ubinam haec Cartesii incriminatio primum edita sit, non invenio. Equidem eam e Felleri Otio Hanoverano, sicuti Dutensius quoque fecerat, exscripsi. Quam tamen jam antea vulgatam esse ex iis conjicere queas, quae huic epistolae subjunximus, cum illi

Cartesii discipulo, qui contra Leibnitium magistri causam defendere conatur, verba Leibnitii innotuerint. Neque tamen omnino repugnem Ill. Cousino, qui Nicasium hanc Leibnitii epistolam cum Huëtio, hunc vero cum aliis communicasse probat, unde denique pervenire potuerit ad Cartesianos. Nam cum Leibnitius disertissime dicat (p. 142), se frustra impedire voluisse quominus vulgarentur haec verba, suspicari quidem possis ea cum haec scriberet uni aut alteri diario gallico jam inserta fuisse, sed tamen ex iis quae paulo post scribit: »Cependant j'avoue de ne pas comprendre l'intention de celui qui »réfute ce passage de ma lettre et le publie en même temps,« — apparere videtur ipsa demum illius Cartesiani refutatione Leibnitii epistolam publicatam esse.

XLIII. Réflexions d'un Anonyme sur une lettre de Mr. Leibniz, écrite à Mr. l'abbé Nicaise. Eo ipso anno quo Leibnitius ad Nicasium scripserat, inserta est haec acrior refutatio diario gallico, cujus autor anonymus, ut ex epistola quadam elucet, a Cousino l. c. p. 301. edita, clarissimus ejus temporis Cartesii discipulus fuit, fulcrum atque columna ut ita dicam Cartesianismi, Petrus Silvanus Regis. Cui opposuit Leibnitius:

XLIV. Réponse aux réflexions qui se trouvent dans le 23 journal de cette année touchant les conséquences de quelques endroits de la Philosophie de Descartes, responsionem eodem anno diario gallico insertam, quae non solum mansuetudinem ac candorem Leibnitii testatur, sed etiam eum melius quam ipsum Cartesianum Cartesii opera legisse, pulchre monstrat. (Dutens etc. l. c. p. 248 et 252).

XLV. Epistola ad Fardellam ex Felleri sententia anno MDCXCVII conscripta, e cujus Otio Hanoverano equidem, sicut ante me Dutensius, has literulas exscribere coactus eram, cum Hanoverae inter autographa Leibnitiana nonnullae quidem Fardellae epistolae italice conscriptae, nec non una Leibnitii quae historicae indolis est, haec vero non reperiatur.

XLVI. Epistola ad Sturmium, eodem anno conscripta itidem in Felleri Otio Hanoverano primum vulgata, apud Dutensium reperitur l. c. p. 94. Cadit hoc etiam in:

XLVII. Lettre au Père Bouvet à Paris, quam epistolam in editione Dutensiana p. 262 legimus.

XLVIII. De rerum originatione radicali, Quo titulo Leibnitius libellum inscripsit, qui nondum adhuc editus plagulas unam et dimidiam continens inter Mscr. Leibnitiana Hanoverae asservatur, cuique Leibnitius ipse adscripsit, se eum anno MDCXCVII d. 23. Nov. conscripsisse.

XLIX. Lettre à l'auteur de l'histoire des Ouvrages des Savans, contenant un éclaircissement des difficultés que Mr. Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'ame et du corps. Quae epistola, anno MDCXCVIII Basnagii historiae operum doctorum inserta, inde in Dutensii editionem (l. c. p. 74) recepta est.

L. De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum. Hic libellus primum editus est anno MDCXCVIII, cum Leibnitius eum tamquam censuram libri Sturmiani actis Eruditorum Lips. insereret. Unde Dutensius eum recepit et cum ea collectionis parte concorporavit, quae res physicas tractat. Etsi, ut supra jam monitum est, in multis nostri libellis vix accurate definiri potest quid philosophicae indolis sit,

quid non sit, tamen haec ipsa commentatio dubitari non potest an philosophica sit. Nam cardo totius hujus libelli versatur in ea substantiae notione, qua, cum cuique substantiae vera actio adscribatur, Spinozae philosophiam vinci et plane everti saepissime Leibnitius sibi gratulatur. Cf. Ep. seq.

LI. Epistola de rebus philosophicis ad Fred. Hoffmannum, anno MDCXCIX conscripta, in Hoffmanni opp. primum vulgata, inde Dutensii editioni inserta p. 260.

LII. Historia et commendatio linguae charactericae, commentatio a Raspio primum edita (l. c. p. 533.). Miraberis forsan quod hanc dissertationem a ceteris ejusdem argumenti (No. XI—XXII) separaverim. Suaserunt id, praeter illud quod jam typis vulgata erat, certa indicia quibus provectiore aetate eam conscriptam esse veri simile mihi visum est. Praecipue rationem dico qua dissertationis suae de arte combinatoria mentionem facit.

LIII. Préceptes pour avancer les sciences, autographum Leibnitianum nondum adhuc editum. Quum e literarum figura conjici queat hanc dissertationem serius conscriptam esse quam quas supra (No. XI—XXII) citavimus, ob argumenti cognationem eam inter eas collocavimus quae Raspius edidit, inter historiam modo laudatam et tractatum subsequentem.

LIV. Discours touchant la méthode de la certitude. Quam scriptionem a Raspio editam eo tempore conscriptam esse quo in regis Borussiae consuetudinem primum venerit, ex iis quae continet patet.

LV. De la démonstration Cartésienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami. Illi ipsi quod antea jam perspexerit (cf. No. VIII.) vitio argumenti ontologici Cartesiani mederi conatur hac commentatione, in memoriis Trivultianis anno MDCCI primum edita. Nescio an hoc tempore Leibnitio notum fuerit opus Cudworthi: The true intellectual system of the universe etc. Lond. 1678. Fol., hoc certe scio, in hoc Cudworthi opere p. 725 argumentum legi fere ad verbum cum Leibnitiano congruens (cf. nostrae Historiae recentioris philosophiae P. I. Tom. II. p. 214). Legitur haec commentatio apud Dutensium l. c. 254.

LVI. Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. Hae considerationes nondum adhuc editae, a Leibnitii ipsius manu conscriptae Hanoverae in Bibliotheca Regia asservantur. Quibus ipse Leibnitius hunc titulum praeposuit, atque inscripsit, eas anno MDCCCII, Luzeburgi (hodie Charlottenburg) exaratas esse.

LVII. Réplique aux réflexions, contenues dans la seconde édition du dictionnaire critique de Mr. Bayle, article Rorarius sur le système de l'harmonie préétablie. Quae responsio ad Baylii objectiones primum edita est in: »Histoire critique de la république des lettres,« indeque a Dutensio (l. c. p. 80) in editionem suam recepta. Quam anno MDCCII inter menses Maj. et Aug. conscriptam esse e commercio epistolico Leibnitii cum Bernouillio (Laus. et Genev. 1745. p. 77 et 85) patet, quippe cui noster d. 29. Maj. 1702 scripserat se in eo esse ut responderet, et cum quo d. 19. Aug. responsionem hanc communicavit.

LVIII. Lettre à Mr. Bayle; quam Federus primus edidit epistolam eodem circiter tempore atque modo laudatam responsionem editam esse, prima hujus epistolae verba

produnt. Addidi huic epistolae excerpta quaedam ex epistolis ad Bernoullium datis quibus amico Mathematico accuratius explicat principia sua de vera virium aestimatione.

LIX. Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur du système de l'harmonie préétablie, quibus edendis Raspius optime de philosophia meruit. Quod meritum pluris etiam aestimabis cum videris autographum Leibnitii tam parvis saepe literis conscriptum et correctionibus adeo abundans ut perdifficile sit lectu. Hoc opus conscriptum esse anno MDCCIV, (typothetae errore in nostra editione inscriptum est 1703) facile demonstrari potest. Scribit Leibnitius Remondio ita (v. p. 703. nostrae editionis): »Il (Mr. Hugony) a vu aussi mes réflexions assez étendues sur l'ouvrage de Mr. »Locke qui traite de l'entendement de l'homme. Mais je me suis dégoûté de publier des »réfutations des auteurs morts, quoiqu'elles dussent paroître durant leur vie et être communiquées à eux mêmes,« — itaque indicat eas animadversiones conscriptas et editioni destinatas fuisse ante Lockii obitum, id est ante d. 20. Oct. anni MDCCIV. Citat porro in hoc opere meditationes suas (anno MDCLXXXIV primum editas) tamquam ante viginti annos typis expressas, quod, si ad amussim exigitur, annum MDCCIV nobis praebet. Denique Hanoverae legi duas Leibnitii ad Cudworthi filiam Masham epistolas, quarum in una, d. 30. Jun. 1704 data, se nunc ipsum elaborare annotationes in Lockii opus, in altera d. 5. Jul. 1705, has annotationes confectas esse scribit. Quodsi typotheta non commisisset errorem illum supra (ad Art. XL. b.) memoratum, finem Voluminis primi fecisset haec longissima Leibnitii commentatio, qua singulas Empirismi quem vocant sententias accurate pensitat, iisque suam de ideis innatis et de sufficientia ac valore mentis doctrinam opponit. In volumine altero primus tractatus est:

LX. Considérations sur le principe de vie et sur les natures plastiques par l'auteur de l'harmonie préétablie. Prodiere hae considerationes primum in Basnagii Historia operum doctorum anno MDCCV. indeque a Dutensio receptae sunt. Quae eo majoris sunt momenti, quod sententias spectant viri cum quo magnam sententiarum cognationem ipse Leibnitius saepe profitetur. Indicavimus supra (ad art. LV.) mirabilem sententiarum similitudinem inter Leibnitii et Cudworthi rationem Cartesii argumentum ontologicum corrigendi.

LXI. Observatio ad recensionem libri de fidei et rationis consensu a domino Jaqueloto editi, mense Octobri 1704 factam. Quum in illa Jaqueloti libri censura mentio facta esset systematis Leibnitiani, ipse noster hac observatione definire voluit quis consensus, quis dissensus inter ipsum et Jaquelotum esset. Evulgata est haec observatio in Act. Erud. Lips. ai. 1705, ac postea Dutensii editioni inserta.

LXII. Ad reverendissimum Patrem Des Bosses epistolae octo. Optime meruit Dutensius, quod primus has Leibnitii epistolas evulgavit. Comparaverat ei Gobetus septuaginta Leibnitii ad Patrem Des Bosses epistolas, quas in Bibliotheca Parisiensi repererat. Quarum triginta in Dutensii editione inter opera philosophica collocata in Tomo secundo, ceterae in Tomo sexto leguntur. Quas ideo potissimum existimamus maximi momenti esse, quod nobis ex iis eluceat, quomodo Leibnitius studuerit, ut systematis sui cum philosophia Scholastica consensus aut dissensus in lucem prodeat, et ut congruum reddatur cum fide catholica. Qua in re summa opera laboranti interdum id mirum evenit,

quod adversarius ipsius Leibnitii partes tenere conatur, cum noster suas aquilas jam reliquerit. Elegimus ex his epistolis eas quae gravissimae nobis visae sunt. Cum vero responsiones Patris Des Bosses desint, non dedimus Leibnitii epistolas sicuti Dutensius unâ coacervatas, sed singulas epistolas suis numeris instructas ei quamque attribuimus quo conscripta est anno. Itaque ne temporis rationem turbemus, primo eas tantum inseruimus, quae anno MDCCVI et MDCCVII conscriptae apud Dutensium l. c. p. 265 seqq. leguntur.

LXIII. De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis. Fragmentum hoc, nondum antea editum, diversis temporibus, ut literarum tractus produnt, conscriptum est, quae ni fallor longe inter se distant. Quodsi quis contendere velit, partim conscriptum esse ante saeculi XVII finem, equidem non certem. Tamen subjunxi illis ad Patrem Des Bosses epistolis, quia eandem cum illis sententiam, idealisticam quam vocant, de materia tenet. Itaque cum ad certum tempus definiendum indicia desint argumenti naturam sequuti sumus.

LXIV. Epistola ad Hanschium de philosophia Platonica sive de Enthusiasmo Platonico primum edita est ab Hanschio, quippe qui eam Diatribae suae de Enthusiasmo Platonico (Lips. 1716 4) praemiserit. Nescio quo casu evenerit ut typotheta epistolae d. 25. Jul. MDCCVII conscriptae diem 3. Jan. anni MDCCX subscriberet. (Cf. Ludovicii librum: Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnitzschen Philosophie, Leipzig 1737 2r. Th. p. 130).

LXV. Lettre à Mr. Coste, de la nécessité et de la contingence, epistola Leibnitiana nondum adhuc edita, quae cum argumentum tractet saepius a Leibnitio pensitatum idque, ut mihi videtur, accuratius paulo explicet non potui quin editioni meae insererem.

LXVI. Remarques sur le sentiment du P. Malebranche, qui porte que nous voyons tout en Dieu, concernant l'examen que Mr. Locke en a fait Edidit primus has animadversiones Raspius. Quas anno MDCCVIII circiter conscriptas esse, ex eo conjiciendum puto quod librum citant anno MDCCVI Londini editum. Itaque cum aliis caream indiciis, vix repugnem si cui contendere libuerit, conceptas esse alio tempore. Sed rogaturo cur non ipsi anno MDCCVI eas assignaverim, hoc tantum respondeam: patere ex iis ipsis quae sequuntur, quam sero interdum ea ad Leibnitium pervenerint quae in Gallia edita fuerint, ideoque non posse exspectari, libros in Anglia vulgatos citius in ejus manus venisse.

LXVII. Remarque de Mr. Leibniz sur un endroit des Mémoires de Trévoux du mois de Mars 1704. Leguntur quae hic dedimus apud Dutensium l. c. p. 258, quippe qui e memoriis Trivultianis quibus inserta erant anno MDCCVIII ea exscripserit. Neque indigna erant quae insererentur editioni, cum hîc primum noster confessus sit quod postea saepius disertissimis verbis, Patri Des Bosses praecipue, scripsit, etsi ex systemate harmoniae praestabilitae non explicari possit vera corporis et animae unitas, sed solus consensus et concentus, tamen se non negare veram talem »unionem metaphysicam« existere. Iis qui Leibnitii philosophiam accuratius perspexerint, notum est hac sententia irritum fieri idealismum quem vocant Leibnitianum. Quippe in ea jam latet istud »vincu-

lum substantiale phaenomena realizans« Leibnitii, quo, — cum hucusque contendisset, corpora nihil esse nisi monades multas simul perceptas, et perceptionis obscuritate in acervum extensum conversas, i. e. »phaenomena bene fundata sicut iridem,« ideoque »non substantias sed substantiata,« — organica certe corpora in veras substantias transformare conatus est noster. Non ignoro quidem sententiam eorum, imo assentio, qui docent hoc »vinculum substantiale,« ideoque etiam idealismi desertionem, maxima ex parte extortam esse Leibnitio argumentis theologicis, cum metueret ne corpus Christi in Eucharistia merum phaenomenon redderetur; sed tamen, quae hic inseruimus, ostendunt, praeter illam alias etiam ei apparuisse in sytemate suo difficultates.

LXVIII. Ad reverendissimum Patrem Des Bosses epistolae quatuor. Cf. quae ad art. LXII notavimus.

LXIX. Réponse aux objections, que l'auteur du livre de la connoissance de soi-même a faites contre le système de l'harmonie préétablie. Quam responsionem Patri Lamio datam Ludovicius et post eum Dutensius primum vulgatam esse contendunt in Diariis doctorum Gallorum (Journ. des Savans) mensis Maj. MDCCIX; sed accuratius locus indicatur in indice operum Leibnitianorum, quem una cum vita Leibnitii a Jaucourto scripta Theodicaeae editor Amstelodamensis, secundae hujus operis editioni adjecit. Legitur enim in diariorum Supplementis anni MDCCIX mens. Jun.

LXX. Ad reverendissimum Patrem Des Bosses epistolae duae. V. annotata ad art. LXII.

LXXI. Commentatio de anima brutorum, a Kortholto in collectione epistolarum primum edita, et anno MDCCX, nescio quam recte, adscripta, inde a Dutensio editioni inserta.

LXXII. Epistola ad Vagnerum de vi activa corporis, de anima, de anima brutorum, anno MDCCX conscripta itidem ex Kortholti epistolarum collectione in Dutensii editionem recepta.

LXXIII. Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Tentamina theodicaeae anno MDCCX primum edita sunt, etsi multo ante concepta, imo, ut ex epistola quadam Leibnitiana elucet, anno MDCCVII paene confecta erant. Quorum editionem secundam Amstelodamensem (1747 12mo.) secuti sumus in transscribendo. Dutensius suae editioni versionem latinam a Patre Des Bosses factam inseruit eamque inter opera theologica exhibet. At praeter illam quam jam saepius monuimus separandi philosophica a non philosophicis difficultatem, multa erant quae libris philosophicis potissimum hunc adnumerandum esse suaderent. Quippe in nullo fere scripto tam strenue illud quod semper laudat principium melioris s. rationis sufficientis ventilat, in quo principio Leibnitii philosophiam maxima ex parte niti neminem latet; itaque non mirum quod in controversia cum Clarkio agitata etiam atque etiam theodicaeam laudat tamquam illud opus quo de hoc principio quaestio absoluta sit. Accedit quod huic ipsi operi debemus alterum librum qui universum Leibnitii systema accuratissime delineat. Etenim cum Princeps Eugenius explicationes quasdam quaesiisset theodicaeam spectantes, Leibnitius Monadologiam, seu »Theses« conscripsit, iisque adnotationes adspersit quibus loci theodicaeae allegantur. Quum itaque gravissimus Leibnitii libellus philosophicus tamquam theodicaeae commentarius vel potius epitome conceptus sit, haec ipsa in operibus philosophicis desiderari non debuit, etsi non ignorem hunc librum, quem initio eo consilio conscriberet, ut a Regina Borussiae legeretur, minus praecise minusque scholastice et, ut ita dicam, systematice conscriptum esse. Quae cum ita sint, narratio illa de Pfaffio theologo Tubingensi me non terret, quippe cui quaerenti sitne theodicaea lusus ingenii potius quam vera Leibnitii sententia, subridens noster respondisse dicitur: Tu rem acu tetigisti. Dent mihi veniam manes doctissimi viri, ut ex illa historia, ni fabula sit, hoc tantum intelligam, nostrum, etsi summa theologiae verecundia teneretur, tamen interdum theologos elusisse. Continet hoc opus Leibnitii praeter tractatum de conformitate rationis et fidei tentaminum de bonitate Dei et origine mali partes tres, quibus subjunctae sunt annotationes in libros Hobbesii et Kingii, quas denique tractatus lingua latina conscriptus excipit, titulo »Causae Dei« instructus.

LXXIV. Ad reverendissimum Patrem Des Bosses epistolae tres. Vid. ann. ad art. LXII.

LXXV. Remarques philosophiques de Mr. de Leibniz sur sa Théodicée, a Kortholto primum editae, in Dutensii editione Vol. I. inter opera theologica leguntur.

Sequuntur quatuor commentationes Leibnitii argumenti ethici, quas ex autographis Leibnitianis Hanoverae transcripsi. Quas etsi diversis temporibus conscriptas esse bene sciam, tamen ob argumenti cognationem deinceps posui, iisque, cum indicia certa mihi deessent quae aliud suaderent, hunc adsignavi locum. Qua in re erravi fortasse; praesertim quum ex eo tempore, quo transscripsi et in hoc loco posui has scriptiones, quatuor paene praeterlapsi sint anni, unde fit ut de literarum tractu vix certi quidquam statuere possim. Primum omnium sine dubio concepta est disseriatiuncula

LXXVI. de libertate, quae cum expresse et consulto opposita videatur Spinozae sententiis, tempus redolere videtur, quo non dudum ab illis se liberasset. Reperitur Hanoverae etiam hujus tractatus versio gallica. Serius ni fallor conscriptae sunt.

LXXVII. Definitiones ethicae, quae sicut modo laudata systemati necessitatis, ita ipsae contra eos pugnant, qui Deo talem libertatem attribuere conantur, qualem Leibnitius necessitatem brutam appellare solet, scilicet quae omnem secludat determinationem et finium rationem. Quam rem uberius postea in illa cum Clarkio controversia nostrum ventilasse constat. Sequitur commentatio lingua vernacula conscripta:

LXXVIII. Von der Glückseligkeit, cui Guhrauerus in editione sua titulum hunc dedit: Von der Weisheit. Restituimus eam praescriptionem, qua Hanoverae in Bibliotheca regia instructum vidimus fasciculum, quo hic libellus continetur.

LXXIX. De la sagesse, cujus scriptionis interpretatio germanica, hoc titulo inscripta: Von der Weisheit, d. i. von der Wissenschaft der Glückseligkeit und Tugend, una cum gallico autographo in eo ipso quo ceteri libelli modo laudati fasciculo Hanoverae asservatur. Sed veniamus rursum ad libros jam editos, de quibus quo tempore concepti sint minus dubitare licet:

LXXX. Lettre à Mr. Des Maizeaux, contenant quelques éclaircissemens sur quelques endroits du système de l'harmonie préétablie, epistola ab ipso

lum substantiale phaenomena realizans« Leibnitii, quo, — cum hucusque contendisset, corpora nihil esse nisi monades multas simul perceptas, et perceptionis obscuritate in acervum extensum conversas, i. e. »phaenomena bene fundata sicut iridem,« ideoque »non substantias sed substantiata,« — organica certe corpora in veras substantias transformare conatus est noster. Non ignoro quidem sententiam eorum, imo assentio, qui docent hoc »vinculum substantiale,« ideoque etiam idealismi desertionem, maxima ex parte extortam esse Leibnitio argumentis theologicis, cum metueret ne corpus Christi in Eucharistia merum phaenomenon redderetur; sed tamen, quae hic inseruimus, ostendunt, praeter illam alias etiam ei apparuisse in sytemate suo difficultates.

LXVIII. Ad reverendissimum Patrem Des Bosses epistolae quatuor. Cf. quae ad art. LXII notavimus.

LXIX. Réponse aux objections, que l'auteur du livre de la connoissance de soi-même a faites contre le système de l'harmonie préétablie. Quam responsionem Patri Lamio datam Ludovicius et post eum Dutensius primum vulgatam esse contendunt in Diariis doctorum Gallorum (Journ. des Savans) mensis Maj. MDCCIX; sed accuratius locus indicatur in indice operum Leibnitianorum, quem una cum vita Leibnitii a Jaucourto scripta Theodicaeae editor Amstelodamensis, secundae hujus operis editioni adjecit. Legitur enim in diariorum Supplementis anni MDCCIX mens. Jun.

LXX. Ad reverendissimum Patrem Des Bosses epistolae duae. V. annotata ad art. LXII.

LXXI. Commentatio de anima brutorum, a Kortholto in collectione epistolarum primum edita, et anno MDCCX, nescio quam recte, adscripta, inde a Dutensio editioni inserta.

LXXII. Epistola ad Vagnerum de vi activa corporis, de anima, de anima brutorum, anno MDCCX conscripta itidem ex Kortholti epistolarum collectione in Dutensii editionem recepta.

LXXIII. Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Tentamina theodicaeae anno MDCCX primum edita sunt, etsi multo ante concepta, imo, ut ex epistola quadam Leibnitiana elucet, anno MDCCVII paene confecta erant. Quorum editionem secundam Amstelodamensem (1747 12mo.) secuti sumus in transscribendo. Dutensius suae editioni versionem latinam a Patre Des Bosses factam inseruit eamque inter opera theologica exhibet. At praeter illam quam jam saepius monuimus separandi philosophica a non philosophicis difficultatem, multa erant quae libris philosophicis potissimum hunc adnumerandum esse suaderent. Quippe in nullo fere scripto tam strenue illud quod semper laudat principium melioris s. rationis sufficientis ventilat, in quo principio Leibnitii philosophiam maxima ex parte niti neminem latet; itaque non mirum quod in controversia cum Clarkio agitata etiam atque etiam theodicaeam laudat tamquam illud opus quo de hoc principio quaestio absoluta sit. Accedit quod huic ipsi operi debemus alterum librum qui universum Leibnitii systema accuratissime delineat. Etenim cum Princeps Eugenius explicationes quasdam quaesiisset theodicaeam spectantes, Leibnitius Monadologiam, seu »Theses« conscripsit, iisque adnotationes adspersit quibus loci theodicaeae allegantur. Quum itaque gravissimus Leibnitii libellus philosophicus tamquam

theodicaeae commentarius vel potius epitome conceptus sit, haec ipsa in operibus philosophicis desiderari non debuit, etsi non ignorem hunc librum, quem initio eo consilio conscriberet, ut a Regina Borussiae legeretur, minus praecise minusque scholastice et, ut ita dicam, systematice conscriptum esse. Quae cum ita sint, narratio illa de Pfaffio theologo Tubingensi me non terret, quippe cui quaerenti sitne theodicaea lusus ingenii potius quam vera Leibnitii sententia, subridens noster respondisse dicitur: Tu rem acu tetigisti. Dent mihi veniam manes doctissimi viri, ut ex illa historia, ni fabula sit, hoc tantum intelligam, nostrum, etsi summa theologiae verecundia teneretur, tamen interdum theologos elusisse. Continet hoc opus Leibnitii praeter tractatum de conformitate rationis et fidei tentaminum de bonitate Dei et origine mali partes tres, quibus subjunctae sunt annotationes in libros Hobbesii et Kingii, quas denique tractatus lingua latina conscriptus excipit, titulo »Causae Dei« instructus.

LXXIV. Ad reverendissimum Patrem Des Bosses epistolae tres. Vid. ann. ad art. LXII.

LXXV. Remarques philosophiques de Mr. de Leibniz sur sa Théodicée, a Kortholto primum editae, in Dutensii editione Vol. I. inter opera theologica leguntur.

Sequuntur quatuor commentationes Leibnitii argumenti ethici, quas ex autographis Leibnitianis Hanoverae transcripsi. Quas etsi diversis temporibus conscriptas esse bene sciam, tamen ob argumenti cognationem deinceps posui, iisque, cum indicia certa mihi deessent quae aliud suaderent, hunc adsignavi locum. Qua in re erravi fortasse; praesertim quum ex eo tempore, quo transscripsi et in hoc loco posui has scriptiones, quatuor paene praeterlapsi sint anni, unde fit ut de literarum tractu vix certi quidquam statuere possim. Primum omnium sine dubio concepta est disseriatiuncula

LXXVI. de libertate, quae cum expresse et consulto opposita videatur Spinozae sententiis, tempus redolere videtur, quo non dudum ab illis se liberasset. Reperitur Hanoverae etiam hujus tractatus versio gallica. Serius ni fallor conscriptae sunt.

LXXVII. Definitiones ethicae, quae sicut modo laudata systemati necessitatis, ita ipsae contra eos pugnant, qui Deo talem libertatem attribuere conantur, qualem Leibnitius necessitatem brutam appellare solet, scilicet quae omnem secludat determinationem et finium rationem. Quam rem uberius postea in illa cum Clarkio controversia nostrum ventilasse constat. Sequitur commentatio lingua vernacula conscripta:

LXXVIII. Von der Glückseligkeit, cui Guhrauerus in editione sua titulum hunc dedit: Von der Weisheit. Restituimus eam praescriptionem, qua Hanoverae in Bibliotheca regia instructum vidimus fasciculum, quo hic libellus continetur.

LXXIX. De la sagesse, cujus scriptionis interpretatio germanica, hoc titulo inscripta: Von der Weisheit, d. i. von der Wissenschaft der Glückseligkeit und Tugend, una cum gallico autographo in eo ipso quo ceteri libelli modo laudati fasciculo Hanoverae asservatur. Sed veniamus rursum ad libros jam editos, de quibus quo tempore concepti sint minus dubitare licet:

LXXX. Lettre à Mr. Des Maizeaux, contenant quelques éclaircissemens sur quelques endroits du système de l'harmonie préétablie, epistola ab ipso

Des Maizeaux (Recueil de diverses pièces etc.) primum, deinde a Dutensio denuo edita, quam Leibnitius anno MDCCXI conscripsit.

LXXXI. Epistola ad Bierlingium, anno MDCCXI. data, a Kortholto (Epist. ad divers. Vol. IV. p. 46.) primum vulgata, exinde in Dutensii editionem recepta, ubi in Vol. V. inter caeteras Leibnitii ad Bierlingium epistolas legitur. Ob Argumenti indolem operibus philosophicis adnumerari debuit.

LXXXII. Ad reverendissimum Patrem Des Bosses epistolae tres. V. annot. ad art. LXII.

LXXXIII. Remarque sur la sixième lettre philosophique imprimée à Trévoux 1703. Opposita sunt haec ei ipsi »recensioni Trivultianae«, de qua dixerat Leibnitius in epistola ad Patrem Des Bosses, quae huic articulo antecedit.

LXXXIV. Ad reverendissimum Patrem Des Bosses epistolae tres. Cf. annot. ad art. LXII.

LXXXV. Examen des Principes du R. P. Malebranche. Anno MDCCXII., ut mihi videtur, conscripta est haec Malebranchii censura. (Perperam typotheta annum MDCCXI inscripsit.) Quod ut contendam haec me permovent argumenta: Fit quidem mentio theodicaeae tamquam nuper editae; cum vero etiam autoris ad Hartsoekerum epistolae memorentur memoriis Trivultianis insertae, quae anno MDCCXII vulgatae sunt, cum porro anno MDCCXV hanc suam censuram Leibnitius jam dudum conscriptam dicat, hunc ei assignandum esse locum patet.

LXXXVI. Lettre à un ami en France. Hoc titulo inscripsi epistolam, quam Des Maizeaux primus edidit, a quo Dutensius postea accepit. Uterque contendit eam datam esse ad Remundium de Montmort. Quod equidem non credo. Videtur vir doct. Des Maizeaux — nam de hoc solo agendum quem Dutensius tacite sequatur — deceptus his verbis: »puisque mes vers n'ont point déplu ni à vous, ni à Mr. l'abbé Fraguier etc.«; quae verba cum ad ea referret quae Leibnitius d. 14. MDCCIV Remondio scripserat (v. pag. 702 nostrae editionis), uni eidemque utramque epistolam missam esse conjecit. At vero etiamsi non negem quaestionem in hac epistola esse de iisdem versibus, quos Remundio misit noster, tamen in hac epistola reperiuntur, quae quominus eam ad Remundium scriptam putem impediant. Namque ita in hac epistola loquitur de Remundii opere (Essai d'analyse sur les jeux de hazard etc.): »J'ai vu la première édition de l'ouvage profond de Mr. Montmort chez un ami, mais je serai ravi d'en recevoir la seconde, qui sera sans doute enrichie de recherches nouvelles et importantes.« — Equidem non credo, Leibnitium ad ipsum autorem ita scripturum fuisse quasi de alio quodam ageretur. Multo minus concedere possum virum comitate et adfabilitate insignem si ad ipsum autorem scripsisset, illis verbis adjunxisse haec: »Je voudrois qu'un habile homme traitât en Mathématicien et en Physicien de toute sorte de jeux.« Quo modo scripturus fuerit autori, ea te docebunt verba quae postea eidem viro de eodem libro scripsit (d. d. 17. Jan. 1716 v. Des Maizeaux l. c. II. 194): »Votre excellent ouvrage m'a rejoui extrêmement. Les hommes ne sont jamais plus ingénieux que dans l'invention des jeux; l'esprit s'y trouve à son aise. C'est pourquoi j'ai souhaité qu'un homme assez habile que vous l'êtes se mît à les examiner. Vous avez rempli mon attente.«

Itaque conjicio hanc epistolam non ad Remundium scriptam fuisse. Quam tamen amico in Gallia degenti missam esse non solum lingua prodit, qua Leibnitius utitur, sed praecipue verba ill. Wolfii, qui cum ostendere vellet se philosophiam non accepisse a Leibnitio tamquam a magistro, in iis quae praefatus est Monadologiae versioni Köhlerianae (v. annot. ad art. LXXXVIII.), ita loquitur: »Es hat mir der Herr Uebersetzer einen Auszug aus »einem Briefe gezeigt, den der Herr von Leibnitz in französischer Sprache an einen Ge»lehrten nach Frankreich geschrieben, darin er gestehet, er hätte mit mir in zur »Weltweisheit gehörigen Sachen niemals conferiret und könnte ich von seinen Meinungen »nichts wissen, als was im öffentlichen Druck vorhanden wäre«, — quae verba ad hanc referenda esse epistolam neminem latet. — Restat denique ut de tempore aliquid dicam quo conscriptam putem. Apud Des Maizeaux dies, quo exarata sit, huic uni epistolae non adscriptus est; in Dutensii vero editione haec subscriptio exstat »Vienne 26. Août »1714«, ac forsan miraberis unde quae Des Maizeaux ignoravit, descriptor noverit. Sed ubi illo die epistolam, in Des Maizeaux et Dutensii editionibus praecedentem conscriptam esse videris, error commissus te non latebit. Itaque cum tempus non indicatum sit, opus est conjectura. Hanc epistolam Vindobonae conscriptam esse disertis verbis in ipsa declaratur. Tum ex eo quod secundam editionem operis Montmorti tamquam propediem faciendam citat, aut certe nuperrime factam, conjicias eam epistolam anno MDCCXIII. conscriptam esse. Eundem aut sequentem, ut summum largiar, annum indicat mentio versuum in Fraguerium et Remundium scriptorum quos mens. Mart. anni MDCCIV. Remundio misit noster (cf. pag. 702).

LXXXVII. Trois lettres à Mr. Remond de Montmort. Vulgatae sunt hae ad Remundium epistolae primum a Des Maizeaux l. c. II. p. 130, unde Dutensius eas in editionis suae Vol. V. recepit. Earum primam et secundam ob argumenti indolem, tertiam praecipue ea de causa inserui, quod mentionem facit scriptionis subsequentis gravissimae, ejusque ad alia scripta Leibnitiana rationem et relationem bene definit. Sequitur enim in mea editione:

LXXXVIII. La Monadologie. Hoc titulo inscripsi librum Leibnitii omnium gravissimum, si quidem reputaveris, eo primo Leibnitium totum doctrinae suae systema, cujus singulas partes sparsim eo usque dedisset, breviter delineare et in modum encyclopaediae complecti conatum esse. Qui liber cum ad hunc diem ea qua primum scriptus erat forma nondum editus sit, breviter placet ostendere quaenam fata habuerit. Anno MDCCXIV. Leibnitius, a Principe Eugenio amantissime rogatus ut sententias philosophicas, quas in theodicaea aliisque scriptis protulisset sibi proponeret accuratius explicatas, librum composuit, de quo ipse Remundio scripsit: »Je vous envoie »un petit discours, que j'ai fait ici pour Mr. le Prince Eugène de Savoie sur ma Philo»sophie. J'ai espéré que ce petit écrit contribueroit à mieux faire entendre mes médi»tations en y joignant ce que j'ai mis dans les journaux de Leipzic, de Paris et de »Hollande. Dans ceux de Leipzic je m'accomode assez au langage de l'école, dans les »autres je m'accomode davantage au stile des Cartésiens, et dans cette dernière pièce »j'ai tâché de m'exprimer d'une manière qui puisse être entendue de ceux qui ne sont »pas encore trop accoutumés, au stile des uns et des autres.« Hic liber primum vulgatus

est versione germanica, quam Köhlerus anno MDCCXX. curavit et hoc titulo Jenae edidit: Herrn Gottfried Wilhelm von Leibnitz etc. Lehrsätze über die Monadologie etc. Cujus versionis versionem latinam Acta Erudit. Lipsiens. in Suppl. Tom. VII. 1721. Sect. XI. p. 500. exhibuere, ita tamen ut disertis verbis ipsum Leibnitium gallice conscripsisse hanc commentationem confiterentur. Quam versionem latinam iterum edidit anno MDCCXXVIII. Hanschius commentariis illustratam. Hanc ipsam versionem apud Dutensium legimus hoc inscriptam titulo: Principia philosophiae seu theses in gratiam Principis Eugenii etc. l. c. pag. 20 — 31. Quum tamen nihilo minus constaret, autographum Leibnitianum gallicum fuisse, hoc ipsum investigari debuerat. Qua in re mirabili sane usi sunt, quorum interfuit, effugio. Scilicet cum anno MDCCXVIII. vulgatus esset alius libellus Leibnitii (quem mox laudabimus) et gallica lingua scriptus et simile tractans argumentum, Ludovicius ni fallor primus dixit, nostram Monodologiam unum eundemque librum esse atque illum qui inscribitur: Principes de la nature et de la grace. Eundem errorem invenies in multis ejus temporis libris, e. gr. in libro: Des Freiherrn von Leibnitz kleinere Schriften etc. Jen. 1740 et aliis. — Atque illis quidem per me licet ignoscas. Sed nonne indignabere ubi hodie etiam, etsi in Dutensii editione utraque commentatio non inveniatur solum sed una alteram excipiat et ad collationem quasi provocent, in doctissimo sane Tennemanni libro (Grundr. d. Gesch. d. Phil.) a cl. Wendtio recognito legeris pag. 412 et 413: Hierher gehört vorzüglich: Principes de la nature et de la grace,... oder lat.: Principia philosophiae, Profecto non argues me injuriam fecisse nostrae aetatis philosophis cum supra neglectum plus justo Leibnitium conquererer. Facile tamen mederi potuisset huic errori si quis ibi scrutatus esset, ubi earum scriptionum quae Leibnitii tempore typis excusae sunt autographa maximam partem asservantur, in Bibliotheca Regia Hanoverana. Neque opus quidem erat scrutatore occulta et recondita detegere solito. Nam cum schedae Leibnitianae ibi in certum ordinem redactae sint, evolventi fasciculum, cui inscriptum est nomen Monadologiae, primum autographum quod in manus venit hic libellus est gallice conscriptus, secundum is liber cum quo ille confundi solet, nempe »Principes de la nature et de la grace.« Neque dubitari potest quin illud autographum idem sit de quo Leibnitius Remundio scripserit, cum in ejus margine ipsius Leibnitii manus indicaverit locos Theodicaeae. Itaque huic libro reddidimus Monadologiae titulum utpote qui primus interpretationi germanicae praescriptus fuerit, et librum nostrae editioni inseruimus cum omnibus illis Leibnitii annotationibus. Quamquam, quum Leibnitius prima Theodicaeae editione usus sit, in qua praefationis paginae non numeris sed literis et asteriscis signantur, necesse fuit, ut his signis cum numerum adjicerem qui in mea editione locum indicat.

LXXXIX. Epistola ad rev. Patrem Des Bosses. cf. annot. ad art. LXII.

XC. Principes de la nature et de la grace. Ubinam scripta sit haec commentatio, et quonam anno, accurate definire non possum. Autographum Leibnitianum in Bibliotheca Hanoverana eosdem ostendit literarum tractus quos Monadologia. Quo si adsumis argumenti cognationem, veri simillimum erit, circa idem tempus utramque conscriptam esse. Quo modo autem factum sit ut haec cum illa confunderetur jam supra diximus. Vulgata est primum scriptio in memoriis Gallicis quibus titulus est: L'Europe savante 1718 Nov. Art. VI. pag. 101.; denuo edita est a Des Maizeaux l. c., denique a Dutensio in editionem suam recepta. Patet ex iis quae primus editor praemisit, eo tempore quo Leibnitius obiit, hunc librum multis doctis jam innotuisse, imo in multorum manibus exemplaria ejus fuisse.

XCI. Trois lettres à Mr. Bourguet; epistolae anno MDCCXIV. conscriptae. Bene meruit de philosophia Dutensius cum primus eas literas ederet, quas Bourgueto Leibnitius miserat; quarum autographa, ut ipse dicit, Academiae Rothomagensi propria, auxilio doct. De Cat communicata habuit. Eis epistolis quas Dutensius ipse inter philosophicas numerat, unam adjeci e VI. Dutensii volumine petitam, ejusdem qua illae indolis et gravitatis.

XCII. Extrait d'une lettre à Mr. Remond de Montmort. Epistola e qua ea excerpsimus quae ad philosophiam nostri spectant, anno MDCCXV. conscripta, primum edita est a Des Maizeaux (l. c. II. p. 165.), a quo Dutensius eam accepit. (l. c. Vol. V. p. 18.)

XCIII. Ad reverend. Patrem Des Bosses epistolae tres, anno MDCCXV. conscriptae. cf. art. LXII.

XCIV. Deux lettres à Mr. Bourguet. cf. annot. ad art. XCI.

XCV. Lettre à Mr. Remond de Montmort contenant des remarques sur le livre du Père Tertre contre le Père Malebranche, anno MDCCXV. scripta epistola, quae a Des Maizeaux primum edita, a Dutensio operibus philosophicis adnumerata est.

XCVI. Ad reverend. Patrem Des Bosses epistolae duae. cf. art. LXII.

XCVII. Deux lettres á Mr. Bourguet. cf. art. XCI.

XCVIII. Extrait d'une lettre à Mr. Dangicourt. Legitur haec epistola in Kortholti collectione epistolarum Leibnitii et in editionis Dutensianae parte III., ex qua excerpsimus ea quae ad philosophiam spectant, missis iis quorum argumentum non nisi mathematicum est.

XCIX. Recueil de lettres entre Leibniz et Clarke. Quum omnes hujus controversiae et objectiones et responsiones tam arcte inter se cohaereant, ut uterque adversarii ictum excipiendo novas plagas infligere conetur, nolui has epistolas suo quamque attribuere anno, sed temporis ratione posthabita eum servavi ordinem quem in prima jam editione habebant. Ejus controversiae occasionem ut benevolo lectori in memoriam revocem, liceat mihi ipsius Leibnitii verba inferre, quibus ill. Wolfio hanc rem exposuit. Quippe ita noster ei scripsit d. 23. Cec. anni MDCCXV.: »Serenissima Princeps Walliae, »quae Theodicaeam meam legit cum attentione animi, eaque delectata est, nuper pro »ea pro quodam Anglo, ecclesiastici ordinis, accessum in aula habente disputavit, ut ipsa »mihi significat. Ille dedit Serenitati suae Regiae schedam Anglico sermone a se con»scriptam, qua Neutoni sententiam tueri conatur, meamque impugnare. — Respondi »nuperrime et responsionem meam ad Principem misi.« — Omnia, quae Clarkius scripsit lingua anglica doct. de la Roche reddidit gallice, quae Leibnitius gallice concepit serenissima illa Domina in sermonem anglicum transferri jussit. Itaque evenit ut cum paulo post obitum Leibnitii omnes hae epistolae ederentur, nostri etiam literae anglice legerentur. Inscripta est illa collectio: A collection of papers, which passed between

the late learned Mr. Leibnitz and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 etc. London 1717. — Postea haec collectio gallice reddita a doct. Des Maizeaux edita est in libro saepius jam citato, ubi in Vol. I. leguntur ita ut Clarkii etiam epistolae gallico sermone utantur. Nos igitur cum id unum curaremus ut nostri et doctrina, et ipsa verba, accurate redderentur, id consilium quod Dutensius etiam secutus est, gallica lingua edendi Clarkii epistolas, ei linguarum confusioni praetulimus, quae, cum Clarkium anglice Leibnitium gallice loquentem induceret, tantum abesset ut editionem nostram ornaret, ut eam indigne esset deformatura. Sequuntur denique duae scriptiones, quas ratione temporis quo conscriptae sint habita locum suum non tenere nemo me scit rectius. At cum Ill. Cousini fragmenta philosophica, e quibus eae depromtae sunt, mihi non prius in manus venerint quam cum volumen primum typis jam excusum esset, necesse fuit, cum suum obtinere non possent, alterum iis assignari locum. Et spero fore ut lector benevolus melius actum putet quod in appendice leguntur quam si plane omitterentur. Sunt autem hae scriptiunculae:

C. Sentiment de Mr. Leibniz sur le livre de Mr. l'archevêque de Cambray et sur l'mour de Dieu désintéressé. Epistolarum, quas Ill. Cousinus edidit uni, anno MDCXVII. conscriptae, Leibnitius ipse schedam adnexuerat de quaestione eo tempore a multis Galliae doctis agitata, de amore Dei. Quam, deperditam ratus, Cousinus tandem reperit et in libro supra laudato edidit. Idem tractat argumentum epistola subsequens.

CI. Lettre à Mr. l'abbé Nicaise sur la question de l'amour divin, anno MDCCXVII. conscripta quam itidem libro Cousini debemus.

Haec sunt quae tibi offert, L. B., mea editio opera Leibnitii philosophica, hae erant causae quae me moverunt ut ea potissimum reciperem, hae rationes quae ut ita disponerem me adduxerunt. Quas fusius tibi proposui non ut ad omnia quae protuli assensio tua extorqueatur — procul absit tam arrogans exspectatio — sed ut tibi ostendam non plane inconsiderate hanc institutam esse editionem, quae si modo ad philosophiae Leibnitianae cognitionem et existimationem adjuvandam contulerit, ab eo quem sibi proposuit fine non aberravit.

Restat ut pauca adjiciam de externa hujus editionis specie. Ornata est effigie chalcographica Leibnitii, quae descripta est ab imagine quam amicus meus carissimus Kraukling ius, musaei historici Dresdensis praefectus ac rector, possidet.. Quam effigiem, coloribus oleariis ab Andrea Scheitsio, artifice haud ignoto, pictam, ante annum MDCCIV. delineatam esse non solum ex eo conjicias quod nostrum fere juvenem repraesentet, sed etiam ex epistola quadam Electricis Sophiae patet. Quippe quae cum de icone Leibnitii conqueratur, de tabula chalcographica loquitur a Bernigerotho facta, quam hanc ipsam Scheitsii picturam imitasse qui utramque viderint, lubenter concedent. (A Bernigerothi sculptura reliquae omnes quae exstant Leibnitii icones, una semper altera deterior, descriptae videntur.) Quare assentiendum videtur amico meo doctissimo, qui egregiam suam pulchramque tabulam inter annos MDCXC. et MDCC. delineatam

autumet. Tenet nos spes brevi ipsum quae ad historiam iconum Leibnitii spectent, evulgaturum esse, cum quae de hac re apud Böhmerum (Magazin für Kirchenrecht etc. Bd. I. St. 2. S. 315—321.) congessa sint, minime satisfaciant.

Tituli singularum scriptionum Dutensiani sunt, si in Dutensii editione commentatio legitur, Leibnitiani si in autographo ipse titulum praescripserat, mei in iis quae ex autographis inscriptione carentibus exscripsi. Praeter titulum cuique commentationi inscriptus est annus, quo aut confecta est, aut confecta esse mihi videbatur. Denique praescripsi cuique libello ubinam primum editus sit, et iis quae in Dutensii editione exstant etiam loci quem ibi tenent notationem adjeci.

Postremo confessione comprobare oportet, quod lectorem etsi vellem celare non possem. Dico errorum typographicorum numerum. Cum non eo degerem loco quo haec editio typis excuderetur, ipse unius tantum plagularum revisionis, quam vocare solent, copiam habui, unde fieri non potuit quin interdum menda remaneret, quae revisione altera detecta foret. Quod tamen minoris momenti est quam quae nunc monebo. Decreveram ut in excudendis iis quae gallice conscripta sunt orthographiae hodiernae usus induceretur, (id quod ante me jam Federus curaverat in edendis Leibnitianis) ideoque vel in eis plagulis quae tamquam exemplaria typothetae proponerentur, vel in plagulis excusis, ea quae usum antiquatum sequerentur mutavi. Quare quum ante annum et dimidium patriam meam Livoniam visitaturus et per tres menses abfuturus essem, primum decrevi ut per hoc tempus cessarent typographi; sed cum bibliopola, qui optaret, ne dum abessem prela feriarentur, mihi confirmasset, sibi Gallum quendam praesto esse cui corrigendi negotium committeret, his confisus non amplius sum reluctatus. Quod nunc doleo me fecisse. Nam redux factus non solum eum commissum inveni errorem quem supra indicavi ad art. XL. b., sed, quod sane magis dolendum, in quindecim plagulis quae interea typis excusae erant, tam multas mendas conspexi ut hodie etiam me pudeat. Id ne iterum eveniret, dum aliud iter facerem, amicus carissimus, collega honoratissimus Blancus, ecclesiae cathedralis sacerdos, ingratum laborem plagulas revidendi consueta humanitate in se recepit, eumque tanta sustinuit diligentia ut ea quam ipse recognovit hujus editionis pars, tam emendate excusa sit quam vix fieri solet in gallicis libris apud nostrates expressis. Confessa haec volui ne amici honorem mihi arrogare videar, neve ei mendae imputentur, quarum ratio a me solo est reposcenda.

Quarum eas quae ipsum sensum pervertunt ut ante legendum corrigantur indicavi, caeteras, inprimis eas quae circa accentuum signa et orthographiam gallicam versantur ignoscas quaeso benevole lector. Denique hoc abs te peto, ut si tibi non placeat oblivione delere hujus editionis mendas, tamen saltem magis quid praestiterim quam quid reliquerim praestandum respicias. Vale mihique in posterum fave.

Scrib. Halae Saxonum Non. Apr. MDCCCXL.

IOANNES EDUARDUS ERDMANN.

TABULA OPERUM.

Vol. I.

Vol. II.

Appendix.

ERRORES TYPOGRAPHICI

Quorum qui sensum pervertunt, ut ante legendum corrigantur, indicavit editor. Omissos accentus, literarum commutationes, orthographiae vitia aperta enotare supersedit.

Vol. I.

Praefat. pg. XV. l. 25 pro Arnaldi lege Arnaldi*)

p. 45 B. l. 23 pro patebuntur l. fatebuntur.
- 50 A. - 19 - vexata l. vexatae.
- 90 A. - 37 - viritatis l. veritatis.
- — - - 39 - angetur l. augetur.
- 105 B. - 13 - au l. ou.
- 107 B. - 8 - your l. vous.
- 111 B. - 5 - at l. et.
- 113 B. - 10 - referme l. renferme.
- 115 B. - 6 - partique l. pratique.
- 133 B. - 14 - pour l. par.
- 140 A. - 32 - pas l. par.
- 142 A. - 22 - public l. publie.
- 147 B. - 27 - essentiam l. existentiam.
- 161 B. - 6 - definiri l. definire.
- 178 A. - 23 - au dehors l. de dehors.
- 187 A. - 22 - conférence l. circonférence.
- 191. - 15 - p. 152 l. p. 125.
- — B. - 24 - ou bien l. au bien.
- 192 A. - 44 - contment l. contient.
- 194 - 5 - 1703 l. 1704.
- 199 B. - 16 - immoralité l. immortalité.
- 203 B. - 26 - et l. est.
- 205 B. - 50 - adéquante l. adéquate.
- 206 A. - 52 & 53 annotatio delenda est.
- 206 B. - 37 pro vous l. nous.
- 208 B. - 12 - m'empêche l. n'empêche.
- — - - 32 - entendues l. étendues.
- 210 B. - 5 - §. 10 l. §. 18.
- 212 A. - 22 - s'expérience l. l'expérience.
- 213 A. - 43 - élevé l. moins élevé.
- 220 B. - 5 - tels l. telle.
- 221 A. - 29 - l'ame l. dans l'ame.
- 227 B. - 30 - qualiés l. qualités.
- 228 B. - 41 - consideration l. condensation.
- 229 A. - 31 - animaut l. aimant.
- 232 A. - 10 - au l. ou.
- 233 A. - 6 - Chapitre XI. l. Chapitre IX.
- 234 A. - 2 - jugons l. jugeons.
- — - - 39 - convencus l. convaincus.
- 239 A. - 25 - et l. est.

p. 239 B. l. 17 & 18 delendum est: à l'entour de la terre.
- 242 A. - 24 pro font l. fond.
- 249 B. - 3 - dépuilles l. dépouilles.
- — - - 15 - rougueur l. rougeur.
- 252 A. - 14 - est l. et.
- 253 A. - 26 - tourture l. torture.
- 258 A. - 22 - rigeur l. rigueur.
- — - - 23 - on l. ou.
- 260 A. - 47 - certaine l. entraîne.
- 263 A. - 5 - prévalance l. prévalence.
- 265 B. - 54 - ou l. lege sans.
- 266 B. - 32 - das l. dans.
- 269 A. - 23 & 24 delendum est: comme il y a ... mouvement.
- 271 A. - 29 - Hardie l. Hardi.
- 281 A. - 15 - réfléchit l. réfléchir.
- — - - 16 - réfléchir l. réfléchit.
- 292 A. - 22 - regardant l. regardent.
- 298 B. - 4. - si l. s'y.
- 299 B. - 29 - Germaine l. Germanie.
- 302 B. - 2 - pan l. paon.
- — - - 24 - en l. ce.
- — - - 41 - qu'ou l. qu'on.
- 306 B. - 35 - de la parallélisme l. de parallélisme.
- 307 B. - 3 - prs l. pris.
- 313 B. - 50 - c'est l. (c'est.
- 314 A. - 32 - participier l. participer.
- 320 A. - 48 - ses l. les.
- 336 A. - 11 - sous l. nous.
- 354 B. - 43 - des l. de-
- — - - 44 - No l. Nos.
- 365 A. - 36 - lours l. leurs.
- — - - 50 - où l. (où.
- 377 A. - 42 - d'Enigne l' d'énigme.
- 398 A. - 37 - ou l. où.
- — B. - 10 post Maître adde: „St. Pierre a ète disciple, donc quelque disciple a renié son Maître.
- 411 A. - 27 pro la perte l. la nouvelle de la perte.

Vol. II.

p. 434 A. l. 8 pro sonsensus l. consensus.
- 447 A. - 11 - libero l. libro.
- 458 - 1 - LXV. l. LXIX.
- 474 B. - 25 - cu l. eu.
- 475 B. - 55 - es l. et.
- 541 A. - 15 & 16 delendum est: pg. 84. 86. 140.
- 544 B. - 43 pro Zenebog lege Zernebog.
- 591 B. - 31 - réfléchislent l. réfléchissent.
- 595 B. - 28 - novelle l. nouvelle.
- 598 B. - 48 - 223 l. 323.
- 599 B. - 18 - quelques l. quelque.
- 611 B. - 46 - intitulé. l. intitulé:
- 683 B. - 17 - Lebinitius l. Leibnitius.
- — - - 23 - 4703 l. 1703.
- 690 - 5 - 1711 l. 1712.
- 695 A. - 26 - vuide l. fluide.
- 696 B. - 12 - accorda l. accordera.
- — - - 24 - infinie l. finie.
- 702 A. - 20 - des me l. de mes.

p. 707 A. l. 19 pro attachement l. attouchement.
- 731 - 3 - 1714 l. 1715.
- 733 A. - 52 - instancs l. instants.
- 741 B. - 7 - modus l. modus?
- 742 A. - 47 - Eluxu l. fluxu.
- — B. - 9 - constuit l. constituit.
- 745 A. - 21 - quenes l. queues.
- — - ult. - substantiam l. substantiatum.
- 746 B. - 14 - actue l. actuel.
- 750 B. - 17 - manimées l. inanimées.
- 754 A. - 36 - uniquemeot l. uniquement.
- 758 B. - 17 - une l. que.
- 768 A. - 28 - cops l. corps.
- 773 B. - 41 - sens l. sent.
- 778 A. - 22 - semblent l. semblant.
- 784 B. - 13 - les toutes l. toutes les.
- 788 B. - 23 - Augens l. Agens.

I.
DISPUTATIO METAPHYSICA
DE
PRINCIPIO INDIVIDUI.

1663.

(Disputatio metaphysica de principio individui, quam Deo O. M. annuente et indultu inclytae Philosoph. Facultatis in illustri Academia Lipsiensi, Praeside Viro excellentissimo et clarissimo Dn. M. Jacobo Thomasio, eloquentiae P. P. Min. Princ. Colleg. Collegiato, praeceptore et fautore suo maximo, publice ventilandam proponit Gottfredus Guilielmus Leibnuzius, Lips, Philos. et B. A. Baccal. Aut. et Resp. 30. Maji Anni MDCLXIII. — Lipsiae typis viduae Henningi Coleri. 4.)

CUM DEO.

§. 1. Quanto latius argumentum nostrum diffusum est, verba vero pauciora esse debent, tanto magis abstinendum nobis a praefatione esset, nisi admoneret Divino Numini debita invocatio. Deum igitur, primum Actum Fontemque secundorum, oramus obtestamurque, ut cujus in re ipsa causa est, ejus quoque in nostra cognitione suscitator esse velit, ne quicquam cuiquam, nisi ipsi, bonitatis debeamus.

§. 2. Ante omnia autem statum quaestionis excutiemus. Acturi igitur sumus de principio individui, ubi et principium et individuum varie accipitur. Et quod ad individuum attinet, quemadmodum universale, sic ipsum quoque vel logicum est in ordine ad praedicationem, vel metaphysicum in ordine ad rem. Atque sic rursum aut prout in re est, aut, prout in conceptu, seu ut alii exprimunt, formaliter aut fundamentaliter: Et formaliter, vel de individuo omni, vel creato tantum, vel substantia tantum, vel substantia materiali. Principii quoque vox notat tum cognoscendi principium, tum essendi. Essendi internum et externum. Quare, ut haec colligam: agemus de aliquo reali et, ut loquuntur, principio physico, quod rationis individui formalis, seu individuationis, seu differentiae numericae in intellectu sit fundamentum, idque in individuis praecipue creatis, substantialibus.

§. 3. Quoniam vero, ut attritu silicis scintillae emicant, ita commissione sententiarum veritas detegitur, age primum eas digeremus. Sunt autem duo genera opinionum: alii hypotheses habuere ad omnia individua applicabiles, ut Scotus; alii secus, ut Thomas, qui in corporibus materiam signatam, in Angelis eorum entitatem, principium posuit. Nos quoniam hic abstrahemus a substantia materiali et immateriali, speciales opiniones alio tempore consideraturi, nunc generales tantum excutiemus. Quas praecipue quatuor numerare licet. Aut enim principium individuationis ponitur entitas tota (1) aut non tota. Non totam aut negatio exprimit (2), aut aliquid positivum; Positivum hoc aut pars physica est, essentiam terminans, existentia (3), aut metaphysica, speciem terminans, haecceitas (4).

§. 4. Prima opinio, quoniam et gravissimis viris defenditur et difficultates omnes tollit, a nobis quoque recipietur, cujus confirmatio velut generale argumentum contra reliquas suppeditabit. Pono igitur: omne individuum sua tota entitate individuatur. Et tenet Petrus Aureolus apud Joh. Capreolum, qui eum nondum editum diligenter confutavit, 2. sent. d. 3. q. 2 Herveus, quodlib. 3. q. 9. Dicitque Soncinas, quod haec opinio sit Terministarum seu Nominalium, 7. Met. q. 31. Et tenent sane Gregor. Ariminiensis 1. sent. d. 17. q. 4. Gabriel Biel in 2. sent. d. 3. q. 1. Quos adducit recentior Nominalis Schauthe et l. 2. Contr. 5. artic. 1. Tenet idem Durandus 2. d. 3. q. 2., citantibus sic plerisque, quamvis, ut notat Murcia, disp. 7. in l. 1. Physic. Ar. q. 1., citari soleat pro sola forma, quum tamen n. 15. expresse hanc materiam et hanc formam afferat. Male autem Ramoneda eos, qui dicunt, individuum se ipsum individuare, et qui dicunt, materiam et formam id praestare, divellit, ut sibi contradistinctos, quum sint potius subordinati, ut speciales generalibus. Quid enim est materia et forma unitae, nisi tota entitas compositi? Adde quod nos hic abstrahimus a corporibus et Angelis; potius igitur termino totius entitatis, quam materiae et formae utimur. Idem igitur tenet Fr. Murcia, l. c, Fr. Suarez, disp. Met. 5, Zimara apud Mercenar. disp. de. P. I. P. l. c. 9, Perer. l. 6. c. 12. Ac nuperrime Pl. Reverend. Calov. Met. Part. Spec. tr. 1. art. 1. c. 3. n. 2. et B. Stahl. Comp. Met. c. 35.

§. 5. Argumenta pro hac sententia haec fere sunt: 1. Per quod quid est, per id unum numero est. Sed

Vol. II.

p. 434 A. l. 8 pro sonsensus l. consensus.
- 447 A. - 11 - libero l. libro.
- 458 - 1 - LXV. l. LXIX.
- 474 B. - 25 - cu l. eu.
- 475 B. - 55 - es l. et.
- 541 A. - 15 & 16 delendum est: pg. 84. 86. 140.
- 544 B. - 43 pro Zenebog lege Zernebog.
- 591 B. - 31 - réfléchistent l. réfléchissent.
- 595 B. - 28 - novelle l. nouvelle.
- 598 B. - 48 - 223 l. 323.
- 599 B. - 18 - quelques l. quelque.
- 611 B. - 46 - intitulé. l. intitulé:
- 683 B. - 17 - Lebinitius l. Leibnitius.
- — - - 23 - 4703 l. 1703.
- 690 - 5 - 1711 l. 1712.
- 695 A. - 26 - vuide l. fluide.
- 696 B. - 12 - accorda l. accordera.
- — - - 24 - infinie l. finie.
- 702 A. - 20 - des me l. de mes.

p. 707 A. l. 19 pro attachement l. attouchement.
- 731 - 3 - 1714 l. 1715.
- 733 A. - 52 - instancs l. instants.
- 741 B. - 7 - modus l. modus?
- 742 A. - 47 - Eluxu l. fluxu.
- — B. - 9 - constuit l. constituit.
- 745 A. - 21 - quenes l. queues.
- — - ult. - substantiam l. substantiatum.
- 746 B. - 14 - actue l. actuel.
- 750 B. - 17 - manimées l. inanimées.
- 754 A. - 36 - uniquemeot l. uniquement.
- 758 B. - 17 - une l. que.
- 768 A. - 28 - cops l. corps.
- 773 B. - 41 - sens l. sent.
- 778 A. - 22 - semblent l. semblant.
- 784 B. - 13 - les toutes l. toutes les.
- 788 B. - 23 - Augens l. Agens.

I.
DISPUTATIO METAPHYSICA
DE
PRINCIPIO INDIVIDUI.

1663.

(Disputatio metaphysica de principio individui, quam Deo O. M. annuente et indultu inclytae Philosoph. Facultatis in illustri Academia Lipsiensi, Praeside Viro excellentissimo et clarissimo Dn. M. Jacobo Thomasio, eloquentiae P. P. Min. Princ. Colleg. Collegiato, praeceptore et fautore suo maximo, publice ventilandam proponit Gottfredus Guilielmus Leibnuzius, Lips, Philos. et B. A. Baccal. Aut. et Resp. 30. Maji Anni MDCLXIII. — Lipsiae typis viduae Henningi Coleri. 4.)

CUM DEO.

§. 1. Quanto latius argumentum nostrum diffusum est, verba vero pauciora esse debent, tanto magis abstinendum nobis a praefatione esset, nisi admoneret Divino Numini debita invocatio. Deum igitur, primum Actum Fontemque secundorum, oramus obtestamurque, ut cujus in re ipsa causa est, ejus quoque in nostra cognitione suscitator esse velit, ne quicquam cuiquam, nisi ipsi, bonitatis debeamus.

§. 2. Ante omnia autem statum quaestionis excutiemus. Acturi igitur sumus de principio individui, ubi et principium et individuum varie accipitur. Et quod ad individuum attinet, quemadmodum universale, sic ipsum quoque vel logicum est in ordine ad praedicationem, vel metaphysicum in ordine ad rem. Atque sic rursum aut prout in re est, aut, prout in conceptu, seu ut alii exprimunt, formaliter aut fundamentaliter: Et formaliter, vel de individuo omni, vel creato tantum, vel substantia tantum, vel substantia materiali. Principii quoque vox notat tum cognoscendi principium, tum essendi. Essendi internum et externum. Quare, ut haec colligam: agemus de aliquo reali et, ut loquuntur, principio physico, quod rationis individui formalis, seu individuationis, seu differentiae numericae in intellectu sit fundamentum, idque in individuis praecipue creatis, substantialibus.

§. 3. Quoniam vero, ut attritu silicis scintillae emicant, ita commissione sententiarum veritas detegitur, age primum eas digeremus. Sunt autem duo genera opinionum: alii hypotheses habuere ad omnia individua applicabiles, ut Scotus; alii secus, ut Thomas, qui in corporibus materiam signatam, in Angelis eorum entitatem, principium posuit. Nos quoniam hic abstrahemus a substantia materiali et immateriali, speciales opiniones alio tempore consideraturi, nunc generales tantum excutiemus. Quas praecipue quatuor numerare licet. Aut enim principium individuationis ponitur entitas tota (1) aut non tota. Non totam aut negatio exprimit (2), aut aliquid positivum; Positivum hoc aut pars physica est, essentiam terminans, existentia (3), aut metaphysica, speciem terminans, haecceitas (4).

§. 4. Prima opinio, quoniam et gravissimis viris defenditur et difficultates omnes tollit, a nobis quoque recipietur, cuius confirmatio velut generale argumentum contra reliquas suppeditabit. Pono igitur: omne individuum sua tota entitate individuatur. Et tenet Petrus Aureolus apud Joh. Capreolum, qui eum nondum editum diligenter confutavit, 2. sent. d. 3. q. 2 Herveus, quodlib. 3. q. 9. Dicitque Soncinas, quod haec opinio sit Terminstarum seu Nominalium, 7. Met. q. 31. Et tenent sane Gregor. Ariminiensis 1. sent. d. 17. q. 4. Gabriel Biel in 2. sent. d. 3. q. 1. Quos adducit recentior Nominalis Schauthe et l. 2. Contr. 5. artic. 1. Tenet idem Durandus 2. d. 3. q. 2., citantibus sic plerisque, quamvis, ut notat Murcia, disp. 7. in l. 1. Physic. Ar. q. 1., citari soleat pro sola forma, quum tamen n. 15. expresse hanc materiam et hanc formam afferat. Male autem Ramoneda eos, qui dicunt, individuum se ipsum individuare, et qui dicunt, materiam et formam id praestare, divellit, ut sibi contradistinctos, quum sint potius subordinati, ut speciales generalibus. Quid enim est materia et forma unitae, nisi tota entitas compositi? Adde quod nos hic abstrahimus a corporibus et Angelis; potius igitur termino totius entitatis, quam materiae et formae utimur. Idem igitur tenet Fr. Murcia, l. c, Fr. Suarez, disp. Met. 5, Zimara apud Mercenar. disp. de. P. I. P. l. c. 9, Perer. l. 6. c. 12. Ac nuperrime Pl. Reverend. Calov. Met. Part. Spec. tr. 1. art. 1. c. 3. n. 2. et B. Stahl. Comp. Met. c. 35.

§. 5. Argumenta pro hac sententia haec fere sunt: 1. Per quod quid est, per id unum numero est. Sed

res quaelibet per suam entitatem est: E. — Maior probatur, quia unum supra ens nihil addit reale. Usi sunt hoc argumento omnes hujus sententiae defensores. Respondet Bassolius Scotista negando majorem: ac dicit, naturam seu entitatem rei differre formaliter, non realiter. Et sic limitat: per quod quid est, per idem realiter unum numero est, et sic conceditur: si per idem formaliter, negatur. Et ad probationem dicere potest, quod unum aliquid supra ens addat formaliter diversum. Sed haec profligabuntur infra in refutatione Scoti.

§. 6. Mercenarius negat majorem, et ad probationem dicit, non quidem unum specie, sed tamen unum numero addere aliquid supra ens. Sed contra: id quod addit, quum sit aliquid reale, erit ipsum quoque ens, E. addet aliquid supra se ipsum. Si vero dicat, non loqui se de omni ente, quod etiam modos includat, urgeo: id, supra quod unitas numerica aliquid addit, est ens. Si igitur est unum numero praecisum ab addito, nihil addit unitas numerica; sin minus, dabitur quoddam ens reale, quod non sit singulare, de quo infra. Taceo, quod Mercenarius more Scotistico respondit, quum faveat Thomae.

§. 7. Ramoneda respondet: unum et ens formaliter differre, quamvis materialiter sint idem. Per τὸ formaliter intelligit: differre ratione. E. etiam principia unius numero et entis, ratione differunt. Soncinas ait, Arist. IV. Met. 2, unde hoc argumentum sumunt, non loqui de unitate numerali, sed transcendentali. Verum et illa est transcendens, et non datur unitas realis speciei, praeter numeralem. Posset quoque aliquis pro omnibus sententiis adversis ex eo fundamento, quo a nobis differunt, respondere, fieri unum numero per suam entitatem, sed non totam. Verum obstat, quod altera quoque pars intrinsece est una numero, et sequeretur, si principia interna unius et entis differunt ut totum et pars, unum et ens quoque ut totum et partem differre, imo ens aliquid addere supra unum. Atque haec de hoc argumento fusius, ut melius videatur, quae quisque effugia quaerat.

§. 7. 2. Quae sunt principia entis in universali universalia, ea sunt ejus principia in singulari singularia. Sed tota entitas est principium entis universale in universali: E. — Major probatur probabiliter ab analogia 2, quia principia universalia nullo alio differunt a singulari, nisi quod a multis singularibus similibus abstrahuntur. Est hoc argumentum Stahlii. 3. Durandus: universale et singulare non differunt realiter: E. habent eadem principia: E. entitas tota, quae est principium universalitatis, erit singularitatis.

§. 8. 4. Datur v. g. in Socrate natura intrinsece ad ipsum determinata, quod concedit Soncinas, extra intellectum, et si negaret, daretur contra Thomistas universale completum in rebus. Imo etiam dicit Bassolius Scotista, quod detur solum in re universale in potentia, nempe natura singularis in respectu ad intellectum, qui cum similibus comparare potest. Ulterius daturne etiam natura indifferens in Socrate? Si nulla, jam patet, quod se ipsam individuet natura Socratis; sin aliqua, dabitur simul differens et indifferens natura humana in Socrate. Nec effugit Soncinas dicens, quod differens et indifferens differat ratione. Nam sic patet, quod natura sit determinata in re per se ipsam, non per aliquid additum.

§. 9. 5. Essentia aliqua, humanitas v. g. Socratis, aut differt numero ab humanitate Platonis intrinsece, si nempe praescindamus id, quod naturae extra ipsam superadditum est, aut non. Si differt numero intrinsece, individuat se ipsam. Sin minus, sequitur, quod in se humanitas Platonis et Socratis sint idem numero. Et uti natura cum alia natura, ita posset quoque cum addito comparari. Sed nunc mitto.

§. 10. Argumenta in contrarium pauca sunt et parvi momenti. I. Quicquid constituit individuum materialiter, non constituit formaliter. Sed entitas individuum constituit ipsum materialiter: E. — Resp. negando maiorem, quia materiale et formale individui, seu species et individuum, non differunt realiter. II. Si essentia in se caret existentia, nec eam implicat, sequitur, quod sit in se indifferens. Sed verum prius; quia quod sub opposito alicuius esse et concipi potest, id istud non includit. Sed sine existentia essentia esse ac concipi potest: E. — Resp.: Essentia vel sumitur ut est in intellectu, et pro conceptu quidditativo: sic non est existentia de ratione essentiae; vel prout est in re: Sic nego, esse posse sine existentia. III. Essentiae propria unitas, nimirum formalis, seu specifica, est minor unitate numerali: E. ista non competit ei per se, quum ipsi ejus oppositum per se competat. — Resp. neg. antec. de unit. extra intellectum. — Sunt haec argumenta pleraque Soncinatis l. 7. Met. q. 31. Qui et objicit de accidentibus, quae, solo numero differentia, non possint esse in eodem subjecto simul, quod tamen falsum; item de partibus continui divulsis. Verum nos accidentia et entia incompleta removimus a nostra tractatione.

§. 11. Secunda opinio est, quae negationes ponit principium individuationis. An vero quemquam habuerit, qui defenderit, valde dubito, nisi forte aliquem Nominalium obscuriorem. Tanto magis autem suspectum est, quod Bassolius refert quosdam, qui principium individui dixissent existentiam cum duplici negatione, quod satis improbabile, nec ullam convenientiam habet. Praeterea alii, qui meminere, non adjunxere existentiam. Bassolius quoque ipse, ac si duae sententiae essent, separatim existentiam et negationes refutat. Vix tamen potuit esse ex toto Nominalis, qui hoc defendit; nam illi praesupponendum, universale magis esse ens, quam singulare. Quicquid autem sit de autore, sententia ita concipi potest, ut a summo genere, per differentias determinato, ad subalterna, indeinfimam speciem, descendas: ibi vero ulterius neque as, et negatio ulterioris descensus sit intrinsecum formale individui. Et esset haec de individuo sententia, quemadmodum Occami de puncto, qui in Logic. praedic. quant. et tr. de Eucharistia dixit, referente Pererio l. 10. c. 5, superficiem esse nihil aliud, quam corpus cum negatione extensionis in profunditate ulterioris, lineam in latitudine, punctum in longitudine. Porro prior negatio divisionis, est quasi generalis individui, altera vero negatio identitatis cum alio, faciet hoc individuum ab alio vere distinctum.

§. 12. De hac sententia Mercenar. Dilucid. de Princip. Ind. Part. 1. c. 2. et fuse de Bassolis l. 2. Sent. d. 12. q. 4. artic. 1. Fundamentum eorum est, quod persuasi fuere, nullum positivum posse statui. Sed non videre, quod natura possit individuare se ipsam. Oppugnari possunt facile: Individuum aut extra intellectum a negationibus constituitur, aut in intellectu. Si hoc, eorum responsio nihil facit ad rem; si illud: quomodo ens positivum constitui potest a negativo? Praeterea negatio non potest producere accidentia individualia; deinde: omnis negatio est alicuius positivi, alioqui erit solum verbo tenus negatio. Sint igitur duo individua Socrates et Plato: principium Socratis erit negatio Platonis, et principium Platonis negatio Socratis, erit igitur neutrubi aliquid positivum, et in quo possis pedem sistere. Acuta alia argumenta apud Bassolium vide.

§. 13. Tertia sententia est, existentiam esse principium individuationis. Hanc Fr. Murcia cuidam Carthusiano in 2. sent. d. 3., qui an sit Dionysius Rikelius (sane hunc in sententias scripsisse certum est), dicere non habeo, Fonseca Nicolao Boneto 8. Met. c. 1. id defendenti tribuit, V. Met. c. 6. q. 2. §. 1. Dupliciter autem capi potest, partim, ut existentia realis aliquis sit modus rem intrinsece individuans, ab ejus essentia a parte rei distinctus; quod si ita est, defendi minime potest, ut mox patebit. Sin ab essentia solum ratione differt, nobiscum egregie coincidit et exprimit praeterea, quo respectu essentia sit principium individuationis. Atque ita intelligo Excell. Scherzerum, Praeceptorem meum summo studio observandum. q. 43. Breviar. Metaph. Eustachii de S. Paulo.

§. 14. Nobis igitur cum prioribus potissimum agendum est, quos refutat Scot. sent. 2. d. 3. q. 3. et ejus sectator Bassol. ib. q. 4. art. 1. f. 179. Argumentor autem: I. Si essentia et existentia sunt idem a parte rei, sequitur, quod existentia sensu adversariorum non sit principium individuationis. Sed verum prius: E. et posterius. — Minorem sic fundamentaliter probo: Quaecumque realiter differunt, possunt a se invicem separari. Sed essentia et existentia non possunt separari: E. — Quae ad majorem respondent Capreol. 1. d. 8. q. 1., et Cajetanus de Ente et Essentia, q. 11. nullius sunt momenti. Minor probatur, partim quod essentia non possit auferri, partim existentia.

§. 15. Illud probo: Omne, quod aufertur, existit, praeciso eo, a quo aufertur; ablatio enim tamquam actio ad id, a quo aufertur, terminatur. E. essentia existit, praecisa existentia, quod implicat. Hoc, quod existentia non possit auferri ab essentia, negant adversarii, quorum longam seriem vide apud Petrum de Posnania Scotistam, l. 1. sent. dist. 36. q. unic. pag. 976. Sed argumentor contra: Essentia, ablata existentia, aut est ens reale aut nihil. Si nihil, aut non fuit in creaturis, quod absurdum, aut non distincta ab existentia fuit, quod intendo. Sin ens reale, fuit aut pure potentiale, aut ens actu. Sine dubio illud; nam non potest esse actu, nisi per existentiam, quam tamen separatam esse praesupposuimus. Si igitur essentia est pure potentialis, omnes essentiae sunt materia prima. Nam duo pure potentialia non differunt, ne relatione ad actum quidem, quia haec relatio, quum sit ad ens in potentia, non est realis. Si igitur essentiae non differunt a materia, sequitur, quod sola materia sit pars essentialis, et res non differant specie, v. g. essentia bruti ab essentia hominis. Nam neutra formam includit, quae est principium distinctionis specificae, et duo pure potentialia non differunt. Et si dicas, differre per relationes ad Ideas: non est relatio realis, esset enim accidens in DEO. De discrimine essentiae et existentiae vide Posnaniensem l. c. Soncin. l. 4. Met. q. 12. et l. 9. M. q. 3. Fonsec. IV. Met. q. 4. Per. l. 6. c. 14. Existentiam oppugnat Bassol. l. c. Soncin. 7. Met. q. 32. Ramoned. in Thomam, de Ent. et. Essent. p. 399.

§. 16. IVto et ultimo loco Scoti haecceitas offert se certamini, quam is attulit 2. sent. d. 3. q. 6. et teste Zabarella lib. de Constitut. Individ., c. 8. Quodlibet. q. 2. art. 3. et Comment. in V. Met. t. 12, ac discipuli pro

juramento suo (ut meminit Mercenar. in responsione ad cujusdam Scotistae impugnationem suae sententiae) certatim defenderunt: in quibus satis vetustus est, et unde audacter ejus sensum rimeris, Joh. de Bassolis, ipsius Scoti auditor, Occamo tamen fortasse prior, quia ejus contra Scotum placita nullibi refutat.

§. 17. Notum autem est, Scotum fuisse Realium extremum, quia universalia veram extra mentem realitatem habere statuit, cum Thomas formale eorum proficisci ab intellectu vellet. Ne tamen in sententiam vergeret, tributam ab Aristotele Platoni, distinctionem formalem commentus est palliando errori, quae esset quidem ante operationem intellectus, diceret tamen respectum ad eum. Hac credidit genus distingui a differentia, et consequenter differentiam numericam a specie: quoniam enim universalia realia esse praesupposuerat, vel contradicendi studio, vel quod Thomae sententiam inexplicabilem putaret, Nominalium incredibilem, necesse fuit, singularia ex universali et aliquo superaddito oriri; ut autem est proportio inter genus et speciem, ita inter speciem et individuum, quare uti illic differentia specifica est, ita hic individuificam esse concludebat.

§. 18. Hanc, eludendae Aristotelis autoritati, appellabat materiam totius. Nam, inquiebat, est forma totius, v. g. humanitas, tanquam abstractum hominis, cui opponitur materia totius, nempe haecceitas, et forma partis, anima rationalis, cui corpus, ut materia partis, opponitur. Sed id nihil est; nam haecceitas, si est materia totius, debet cum humanitate concretum constituere hominem. At illa constituit hunc hominem, deberet igitur alia vera materia totius dari, quae hominem in universali constituerit. Taceo quod illa haecceitas esset potius forma, contrahit enim et distinguit; praeterea, si, ut volunt plerique vetustiorum, v. Perer. l. 6. c. 6., quidditas rei secundum Aristotelem sola forma continetur, ut materia sit solum vehiculum, forma totius et partis apud Aristotelem sunt idem; v. Mercen l. c. c. 5. et per Apologiam totam, ac Zab. l. c. c. 8 et 10.

§. 19. Existentiam Scotus non admitit, quamvis eam formaliter distinguat ab essentia; nam apud eum species, praecisa haecceitate, existit. Defendit Scotum ex recentioribus Petrus Fonseca, quamvis a Murcia pro nostra sententia citetur, v. Met. c. 6. q. 5. et Eustachius a St. Paulo l. c. Vice versa, quod mireris, sunt qui Suaresium ad Scotum trahant, quod asserat, Disp. Met. 5., sect. 11. N. 16., individuum addere aliquid supra communem naturam, ratione distinctum. At ultima verba nubem hanc facile disjiciunt. Plerique enim concedunt, quod per operationem mentis detur differentia individualis: an igitur Fr. Oviedo et similes propterea Scotistae erunt? Primum autem Scoti fundamenta ponam et solvam, inde adductis machinis oppugnabo.

§. 20. Primum pro Scoto argumentum ab ipso allatum, recensente Pererio l. 6. c. 10., est: Omnis unitas aliquam entitatem consequitur, E. et numerica; illa autem entitas non est id, quod in specie includitur. E. aliquid ei superadditum, nempe differentia individualis. — Resp.: Unitas entitatem sequitur in conceptu, in re idem est. Nec entitas numerica differt a specifica realiter. II. Species non per formam vel materiam vel accidentia etc. contrahitur: E. relinquitur haecceitas. — Resp.: per nihil contrahitur, quia extra mentem nulla est. III. Quae differunt, per aliqua primo diversa differunt. E. Socrates et Plato per ultimam differentiam, nempe haecceitatem. — Resp.: quae differunt, limito: nisi sint ipsa primo diversa, et se ipsis differant, per aliqua etc. sic neg. min.

§. 21. IV. Species per differentiam specificam contrahit genus. E. individuum per differentiam numericam speciem. — Resp.: neg. antecedens extra mentem. V. Fonseca l. c.: Individua sub aliqua natura univoca sunt. E. quaedam primo diversa includunt. — Resp.: ut prius. — VI. item: per differentiam individuum speciem excedit. E. est talis differentia. Resp. ut prius. VII. Bassolius: Natura specifica habet per se unitatem minorem numerali, et aliam ab ea realiter: E. — Resp.: neg. Anteced. De probatione infra. Argumentum III. praecipue torsit Suessanum, Dilucid. l. 5., Zimaram et Mercenarium, apud quem vide l. c. c. 5. Nullus tamen in hanc mentem respondit, quia aliis fundamentis nitebantur.

§. 22. Argumentor contra Scotum: I. Si genus et differentia tantum ratione distinguuntur, non datur differentia individualis. Sed verum prius: E. — Major patet; nam etiam species et differentia numerica solum ratione distinguentur. Minor probatur: 1. Quae ante operationem mentis differunt, separabilia sunt. Sed genus et differentiae non possunt separari. Quamvis enim sint loca quaedam Scoti, quibus asserat, posse fortasse Deum facere, ut universalia sint extra singularia, et similiter genus extra speciem, tamen id absurdum probo, quia nulla daretur divisio adaequata: daretur animal nec rationale, nec irrationale. Et daretur motio neque directa, neque obliqua. 2. Differentiae superiores praedicantur de inferioribus. v. g. haec rationalitas est rationalitas. E. differentia specifica includit in se differentiam generis.

E. a genere non differt. Nam genus ad differentiam suam additam habet differentiam generis sui, quae et ipsa includitur a sua. Et ita ad usque summum. Et quia aliquando sistendum est, dixit Aristoteles: Ens praedicari de differentiis. Vide quaedam apud Soncin. l. 7. q. 36 et 37.

§. 23. II. Si non sunt universalia ante mentis operationem, non datur compositio ante mentis operationem ex universali et individuante. Non est enim realis compositio, cujus non omnia membra sint realia. Sed verum prius: E. — Min. prob.: Omne quod ante mentis operationem realiter ab altero ita differt, ut neutrum sit pars alterius vel ex toto, vel ex parte, potest ab altero separari. Nam in adaequate differentibus neutrum altero ad suum esse indiget. E. potest separari per potentiam Dei absolutam, et solum pars a toto, ita ut id permaneat, est simpliciter inseparabilis. Min. prosyll. probatur: daretur enim linea realiter neque recta, neque curva, quod absurdissimum. v. Ruv. log. de universal q. 4.

§. 24. III. Si non datur distinctio formalis, ruit haecceitas. Sed verum prius: E. — Antequam probemus, de hac distinctione aliqua disserenda sunt. Videri autem possunt Stahl. Comp. Metaph. c. 23. Soncin. l. 7. q. 35. Posnaniensis 1. sent. d. 34. dubio 64. Tribuitur communiter Scoto, ut media inter realem et rationis, unde ejus sectatores dicti Formalistae. Hac putat distingui attributa in Divinis, et relationes personales ab essentia, quidditates rerum inter se et a Deo in esse cognito, praedicata superiora ab inferioribus, genus a differentia, essentiam ab existentia: explicat eam Rhada, quod sit inter duas realitates seu formalitates, in subjecto identificatas, diversas vero in ordine ad intellectum; differre a rationis distinctione, quod haec requirat ante se operationem mentis in actu. Sed mire perplexi sunt et inconstantes, ubi haec in actu exercito applicanda sunt. Nam si haecceitas a specie solum differt, quod apta est distincte movere intellectum, quam male ad principium individui affertur, quod praeciso intellectu quaeri debet? Quare necesse est majus quiddam sub eorum verbis latere. Sed id absurdum est, quodcumque sit, simulatque enim, praeciso intellectu, differunt, non sunt sibi identificata.

§. 25. Posnaniensis illas formalitates interpretatur: conceptus objectivos, et rationes intelligibiles, seu rem cum relatione ad conceptus in mente formales. Sed id nihil est; nam conceptus potius formalis fundatur in objectivo, si igitur etiam objectivus in formali, daretur circulus, ac dum utrumque, fundaretur neutrum, et evanesceret utrumque. Deinde ratio illa intelligibilitatis esset vel ad conceptum divinum sive Ideas, sed hic illa relatio non esset realis; non enim cadit in DEUM accidens. E. Nihil superesset distinctioni a parte rei: vel ad verbum mentis, ut vocant, creatum. Sed si omnis intellectus creatus tolleretur, illa relatio periret, et tamen res individuarentur, E. tunc se ipsis. Adde, quod relatio illa, si esset realis, haberet suam haecceitatem, esset enim singularis, et sic in infinitum. Praeterea est ad ens in potentia, seu conceptum formalem, qui esse potest, et si dicas, illam relationem formaliter differre a termino, quaero similiter de relatione hujus relationis in infinitum. Nam et ipsa relatione ad intellectum indigeret.

§. 26. IV. Inexplicabile est, quo modo accidentia individualia ab haecceitate oriantur; ex nostra enim sententia facile explicari potest, quia dantur dispositiones materiae ad formam, nullae vero speciei ad haecceitatem. Vid. Herveum, quodlib. 3. q. 9. contra Scotum, apud Perer. l. c., et Scaliger Exerc. 307 ad Cardan. N. 17. Atque ita, Divina ope adjuti, sententias generales absolvimus.

COROLLARIA [1]).

I. Materia habet de se actum entitativum.

II. Non omnino improbabile est, materiam et quantitatem esse realiter idem.

III. Essentiae rerum sunt [2]) sicuti numeri.

IV. Essentiae rerum non sunt aeternae nisi ut sunt in Deo.

V. Possibilis est penetratio dimensionum.

VI. Hominis solum una est anima, quae vegetativam et sensitivam virtualiter includat.

VII. Epistolas, Tyranno Phalaridi adscriptas, suppositias crediderim. Nam Siculi Dores erant, hic genus dicendi Atticum. Adde quod Atticismus illo tempore durior, ut Thucydidis, sed hae sapiunt aetatem Luciani. Certe ubi combustionem Perilli dependit, declamatorem se prodit autor.

T a n t u m.

---

[1]) Haec corollaria reperiuntur etiam in Editione Operum omnium Leibnitii, quam Ludovicus Dutens curavit Genev. 1768, VI. Vol. 4. Quippe qui, cum ipsam dissertationem deperditam opinaretur, corollaria vero inveniret in: Ludovici Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnitzischen Philosophie, Lpz. 1737, — sub titulo „septem propositionum e disputatione metaphysica" editioni suae ea inseruit Tom. II. P. 1. p. 400.

[2]) Mendose Dutens l. c. scribit: aeternae sicut numeri.

II.

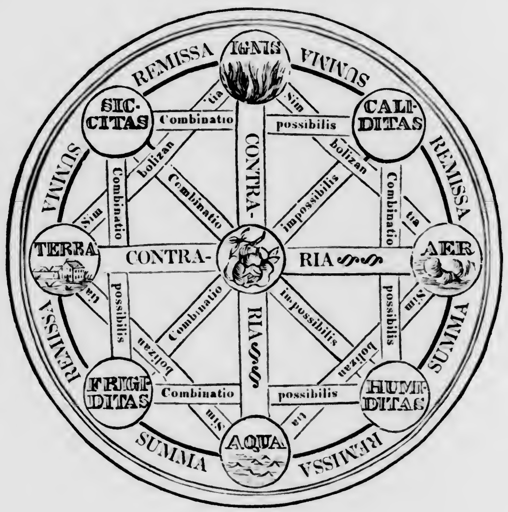
DISSERTATIO

DE ARTE COMBINATORIA,

CUM APPENDICE.

1 6 6 6.

(**Gottfredi Guilielmi Leibnüzii** Lipsiensis Ars combinatoria, in qua ex Arithmeticae fundamentis Complicationum et Transpositionum doctrina novis praeceptis exstrultu , et usus ambarum per universum scientiarum orbem ostenditur, nova etiam artis Meditandi seu Logicae inventionis semina sparguntur. Praefixa est Synopsis totius Tractatus et additamenti loco Demonstratio Existentiae Dei ad Mathematicam certitudinem exacta. Lips 1666. 4to. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 341).



SYNOPSIS.

Sedes doctrinae istius Arithmetica. Hujus origo. Complexiones autem sunt Arithmeticae purae, situs figuratae. Definitiones novorum terminorum. Quid aliis debeamus. Problema I. dato numero et exponente complexiones et in specie combinationes invenire. Problema II. dato numero complexiones simpliciter invenire. Horum usus 1) in divisionis inveniendis speciebus: v. g. mandati, Elementorum, Numeri, Registrorum Organi Musici, modorum syllogismi categorici, qui in universum sunt 512. juxta Hospinianum, utiles 88 juxta nos. Novi Modi figurarum ex Hospiniano: Barbari, Celaro, Cesaro, Camestros; et nostri figurae IVtae Galenicae: Fresismo, Ditabis, Celanto, Colanto. Sturmii modi novi ex terminis infinitis, Daropti. Demonstratio conversionum. De complicationibus figurarum in Geometria, congruis, hiantibus, texturis. Ars casus formandi in Jurisprudentia. Theologia autem quasi species est Jurisprudentiae, de jure nempe publico in republica DEI super homines:

2) in inveniendis datarum specierum generibus subalternis, de modo probandi sufficientiam datae divisionis. 3) Usus in inveniendis propositionibus et argumentis. De arte combinatoria Lullii, Athanasii Kircheri, nostra, de qua sequentia: Duae sunt copulae in propositionibus: Revera, et Non, seu † et — De formandis praedicamentis artis con2natoriae. Invenire: dato definito vel termino, definitiones, vel terminos aequipollentes: Dato subjecto praedicata in propositione UA. item PA. item N. Numerum Classium, Numerum Terminorum in Classibus: Dato capite complexiones: dato praedicato subjecta in propositione UA, PA, et N. Datis duobus terminis in propositione necessaria UA et UN argumenta seu medios terminos invenire. De Locis Topicis seu modo efficiendi et probandi propositiones contingentes. Specimen mirabile praedicamentorum artis con2natoriae ex Geometria. Porisma de Scriptura universali cuicunque legenti cujuscunque linguae perito intelligibili. Dni de Breissac specimen artis con2natoriae seu meditandi in re bellica, cujus beneficio omnia consideratione digna Imperatori in mentem veniant. De Usu rotarum concentricarum chartacearum in arte hac. Serae hac arte constructae sine clavibus aperiendae, Mahl-Schlösser, Mixturae colorum. Probl. III. Dato numero classium et rerum in singulis, complexiones classium invenire. Divisionem in divisionem ducere, de vulgari Conscientiae divisione. Numerus sectarum de summo bono e Varrone apud Augustinum. Ejus examen. In dato gradu consanguinitatis numerus 1) cognationum juxta l. 1 et 3. D. de Grad. et Aff. 2) personarum juxta l. 10. D. eod. singulari artificio inventus. Problema IV. Dato numero rerum variationes ordinis invenire. Uti hospitum in mensa 6. Drexelio, 7. Harsdorffero, 12. Henischio. Versus Protei, v. g. Bauhusii, Lausii, Ebelii, Riccioli, Harsdorfferi. Variationes literarum Alphabeti, comparatarum atomis; Tesserae grammaticae. Probl. V. Dato numero rerum variationem vicinitatis invenire. Locus honoratissimus in rotundo. Circulus Syllogisticus. Probl. VI. Dato numero rerum variandarum, quarum aliqua vel aliquae repetuntur, variationem ordinis invenire. Hexametrorum species 76. Hexametri 26. quorum sequens antecedentem litera excedit Publii Porphyrii Optatiani: quis ille. Diphtongi ae scriptura. Probl. VII. Reperire dato capite variationes. Probl. VIII. Variationes alteri dato capiti communes. Probl. IX. Capita variationes communes habentia. Probl. X. Capita variationum utilium et inutilium. Probl. XI. Variationes inutiles. XII. Utiles. Optatiani Proteus versus. J. C. Scaligeri (Virgilii Casualis). Bauhusii (Ovidii Casualis). Kleppisii (praxis computandi Variationes inutiles et utiles), Caroli a Goldstein, Reimeri. CL. Daunii 4, quvrum ultimi duo plusquam Protei. Additamentum: Demonstratio Existentiae DEI.

DEMONSTRATIO
EXISTENTIAE DEI.
PRAECOGNITA:

1. Definitio 1. Deus est Substantia incorporea infinitae virtutis.
2. Def. 2. Substantiam autem voco, quicquid movet aut movetur.
3. Def. 3. Virtus infinita est Potentia principalis movendi infinitum. Virtus enim idem est quod potentia principalis, hinc dicimus causas secundas operari in virtute primae.
4. Postulatum. Liceat quotcunque res simul sumere, et tanquam unum totum supponere. Si quis praefractus hoc neget, ostendo. Conceptus partium est, ut sint entia plura, de quibus omnibus si quid intelligi potest, quoniam semper omnes nominare vel incommodum vel impossibile est, excogitatur unum nomen, quod in ratiocinationem pro omnibus partibus adhibitum compendii sermonis causa, appellatur Totum. Cumque datis quotcunque rebus, etiam infinitis, intelligi possit, quod de omnibus verum est; quia omnes particulatim enumerare infinito demum tempore possibile est, licebit unum nomen in rationes ponere loco omnium: quod ipsum erit Totum.
5. Axioma 1. Si quid movetur, datur aliud movens.
6. Ax. 2. Omne corpus movens movetur.
7. Ax. 3. Motis omnibus partibus movetur totum.
8. Ax. 4. Cujuscunque corporis infinitae sunt partes, seu ut vulgo loquuntur, Continuum est divisibile in infinitum.
9. Observatio. Aliquod corpus movetur.

Ἔκθεσις.

1) Corpus amovetur per praecog. 9. 2) E. datur aliud movens per 5. 3) et vel incorporeum, 4) quod infinitae virtutis est [per 3. 5) quia A ab eo motum habet infinitas partes per 8.] 6) et Substantia per 2. 7) E. DEUS per 1. q. e. d. 8) vel Corpus, 9) quod dicamus B. 10) id ipsum et movetur per 6. 11) et recurret quod de corpore A demonstravimus, atque ita vel aliquando dabi-

tur incorporeum movens, 12) nempe ut in A ostendimus ab ἐκϑ. 1. ad 7. DEUS q. e. d. 13) vel in omne infinitum existent corpora continue se moventia 14) ea omnia simul, velut unum totum liceat apellare C. per 4. 15) Cumque hujus omnes partes moveantur per ἐκϑ. 13. 16) movebitur ipsum per 6. 17) ab alio per 5. 18) incorporeo, quia [omnia corpora in infinitum retro, jam comprehendimus in C. per ἐκϑ. 14. nos autem requirimus aliud a C. per ἐκϑ. 17.] 19) infinitae virtutis [per 3. quia quod ab eo movetur, nempe C. est infinitum per ἐκϑ. 13. + 14.] 20) Substantia per 2. 21) Ergo DEO per 1. Datur igitur Deus. Q. E. D.

PROOEMIUM.

1 **Metaphysica**, ut altissime ordiar, agit
tum de ente, tum de entis affectionibus: ut au-
tem corporis naturalis affectiones non sunt cor-
2 pora, ita entis affectiones non sunt entia. Est
autem entis affectio (seu modus), alia absoluta
quae dicitur **Qualitas**, alia respectiva, eaque vel
rei ad partem suam, si habet, **Quantitas**; vel rei
ad aliam rem **Relatio**, etsi accuratius loquendo,
supponendo partem quasi a toto diversam, etiam
3 quantitas rei ad partem relatio est. Manifestum
igitur neque qualitatem, neque quantitatem, ne-
que relationem entia esse: Earum vero tracta-
tionem in actu signato ad Metaphysicam perti-
4 nere. Porro omnis relatio aut est **Unio** aut
Convenientia. In unione autem res, inter quas
haec relatio est, dicuntur **partes**, sumtae cum
unione, **Totum**. Hoc contingit quoties plura
simul tanquam **Unum** supponimus. **Unum** au-
tem esse intelligitur quicquid uno actu intelle-
ctus, s. simul, cogitamus, v. g. quemadmodum
numerum aliquem quantumlibet magnum, saepe
Caeca quadam **cogitatione** simul apprehendi-
mus, cyphras nempe in charta legendo cui explicate
intuendo ne **Mathusalae** quidem aetas suffe-
5 ctura sit. Abstractum autem ab uno est **Unitas**,
ipsumque totum abstractum ex unitatibus, seu
totalitas dicitur **Numerus**. **Quantitas** igitur
est numerus partium. Hinc manifestum in re ipsa
quantitatem et numerum coincidere. Illam ta-
men interdum quasi extrinsece, relatione seu ra-
tione ad aliud, in subsidium nempe quamdiu
6 numerus partium cognitus non est, exponi. Et
haec origo est ingeniosae Analyticae speciosae,
quam excoluit inprimis **Cartesius**, postea in
praecepta collegere **Franc. Schottenius**, et
Erasmius Bartholinus, hic **elementis
Matheseos universalis**, ut vocat. Est igi-
tur **Analysis** doctrina de rationibus et pro-
portionibus, seu quantitate non exposita; **Arith-
metica** de quantitate exposita seu numeris:
falso autem scholastici credidere numerum
ex sola divisione continui oriri, nec ad in-
corporea applicari posse. Est enim nume-
rus quasi figura quaedam incorporea, orta ex
unione entium quorumcumque, v. g. DEI, An-
geli, Hominis, Motus, qui simul sunt quatuor.
Cum igitur numerus sit quiddam universalissi- 7
mum, merito ad Metaphysicam pertinet. Si Me-
taphysicam accipias pro doctrina eorum quae
omni entium generi sunt communia. **Mathesis**
enim, (ut nunc nomen illud accipitur) accurate
loquendo non est una disciplina, sed ex variis
disciplinis decerptae particulae quantitatem sub-
jecti in unaquaque tractantes, quae in unum
propter cognationem merito coaluerunt. Nam
uti Arithmetica atque Analysis agunt de quan-
titate entium; ita Geometria de quantitate cor-
porum, aut spatii quod corporibus coextensum
est. Politicam vero disciplinarum in professio-
nes divisionem, quae commoditatem docendi
potius, quam ordinem naturae secuta est, absit
ut convellamus. Caeterum totum ipsum (et ita 8
numerus vel totalitas) discerpi in partes tan-
quam minora tota potest, id fundamentum est
Complexionum, dummodo intelligas dari in
ipsis diversis minoribus totis partes communes,
v. g. Totum sit A. B. C. erunt minora tota, partes
illius, AB. BC. AC: Et ipsa minimarum par-
tium, seu pro minimis suppositarum (nempe uni-
tatum) dispositio, inter se et cum toto, quae
appellatur situs, potest variari. Ita oriuntur duo
Variationum genera, **Complexionis** et **Si-
tus**. Et tum **Complexio** tum situs ad Metaphy- 9
sicam pertinet, nempe ad doctrinam de toto et par-
tibus, si in se spectentur: Si vero intueamur **Va-
riabilitatem**, id est quantitatem variationis, ad
numeros et Arithmeticam deveniendum est. Com-
plexionis autem doctrinam magis ad Arithmeti-
cam puram, situs ad figuratam pertinere credi-
derim, sic enim unitates lineam efficere intelli-
guntur. Quanquam hic obiter notare volo, uni-
tates vel per modum lineae rectae vel circuli
aut alterius lineae linearumve in se redeuntium
aut figuram claudentium disponi posse, priori
modo in situ absoluto seu partium cum toto,
Ordine; posteriori in situ relato seu partium
ad partes, **Vicinitate**, quae quomodo differant
infra dicemus def. 4 et 5. Haec prooemii loco
sufficiant, ut qua in disciplina materiae hujus
sedes sit, fiat manifestum.

DEFINITIONES.

1. **Variatio** h. l. est mutatio relationis. Mutatio enim alia substantiae est, alia quantitatis, alia qualitatis; alia nihil in re mutat, sed solum respectum, situm, conjunctionem cum alio aliquo.
2. **Variabilitas** est ipsa quantitas omnium variationum. Termini enim potentiarum in abstracto sumti quantitatem earum denotant, ita enim in Mechanicis frequenter loquuntur, potentias machinarum duarum duplas esse invicem.
3. **Situs** est localitas partium.
4. Situs est vel absolutus vel relatus: ille partium cum toto, hic partium ad partes. In illo spectatur numerus locorum et distantia ab initio et fine, in hoc neque initium neque finis intelligitur, sed spectatur tantum distantia partis a data parte. Hinc ille exprimitur linea aut lineis figuram non claudentibus neque in se redeuntibus, et optime linea recta; hic linea aut lineis figuram claudentibus, et optime circulo. In illo prioritatis et posterioritatis ratio habetur maxima, in hoc nulla. Illum igitur optime **Ordinem** dixeris;
5. Hunc **vicinitatem**, illum dispositionem, hunc compositionem. Igitur ratione ordinis differunt situs sequentes: abcd. bcda. cdab. dabc.
At in Vicinitate nulla variatio, sed unus *b*
situs esse intelligitur, hic nempe: *a* *c*
Unde festivissimus **Taubmannus**, cum *d*
Decanus Facultatis philosophicae esset, dicitur Witebergae in publico programmate seriem candidatorum Magisterii circulari dispositione complexus, ne avidi lectores intelligerent, quis suillum locum teneret.
6. Variabilitatem ordinis intelligemus fere, quando ponemus **Variationes** κατ᾽ ἐξοχὴν v. g. **Res IV. possunt transponi modis 24.**
7. Variabilitatem complexionis dicimus **Complexiones.** v. g. **Res IV. modis diversis 15. invicem conjungi possunt.**
8. Numerum rerum variandarum dicemus simpliciter, **Numerum**, v. g. **IV. in casu proposito.**
9. **Complexio**, est unio minoris totius in majori, uti in prooemio declaravimus.
10. Ut autem certa complexio determinetur, majus totum dividendum est in partes aequales suppositas ut minimas, (id est quae nunc quidem non ulterius dividantur) ex quibus componitur et quarum variatione variatur complexio seu totum minus; quia igitur totum ipsum minus, majus minusve est, prout plures partes una vice ingrediuntur; numerum simul ac semel conjungendarum partium, seu unitatum, dicemus **Exponentem**, exemplo progressionis geometricae, v. g. sit totum ABCD. Si tota minora constare debent ex 2. partibus, v. g. AB. AC. AD. BC. BD. CD. exponens erit 2. sin ex tribus, v. g. ABC. ABD. ACD. BCD. exponens erit 3.
11. Dato exponente complexiones ita scribemus: si exponens est 2. **Com2nationem** (combinationem); si 3. **Con3nationem** (conternationem); si 4. **Con4nationem**, etc.
12. **Complexiones simpliciter** sunt omnes complexiones omnium exponentium computatae, v. g. 15. (de 4. Numero) quae componuntur ex 4. (Unione) 6. (com2natione) 4. (con3natione) 1. (con4natione).
13. **Variatio utilis (inutilis)**, est quae propter materiam subjectam locum habere non potest; v. g. 4. Elementa com2nari possunt 6. modis; sed duae com2nationes sunt inutiles, nempe quibus contrariae Ignis, aqua, aër, terra com2nantur.
14. **Classis rerum** est totum minus, constans ex rebus convenientibus in certo tertio, tanquam partibus; sic tamen ut reliquae classes contineant res contradistinctas. v. g. infra probl. 3. ubi de classibus opinionum circa summum bonum ex B. **Augustino** agemus.
15. **Caput Variationis** est positio certarum partium; **Forma variationis**, omnium, quae in pluribus variationibus obtinet. v. infra probl. 7.
16. **Variationes communes** sunt in quibus plura capita concurrunt, v. infr. probl. 8 et 9.
17. **Res homogenea** est quae est aeque dato loco ponibilis salvo capite. **Monadica** autem quae non habet homogeneam. v. probl. 7.
18. **Caput multiplicabile** dicetur, cujus partes possunt variari.
19. **Res repetita** est quae in eadem variatione saepius ponitur. v. probl. 6.
20. Signo + designamus additionem, − subtractionem, ⌒ multiplicationem, ◡ divisionem, f. facit, seu summam, = aequalitatem. In prioribus duobus et ultimo convenimus cum **Cartesio**, Algebraistis, aliisque: Alia signa habet **Isaacus Barrowius** in sua editione **Euclidis**, Cantabrig. 8vo, anno 1655.

PROBLEMATA.

Tria sunt quae spectari debent: Problemata, Theoremata, usus; in singulis problematis usum adjecimus; sicubi operae pretium videbatur, et theoremata. Problematum autem quibusdam rationem solutionis addidimus. Ex iis partem posteriorem primi, secundum et quartum aliis debemus, reliqua ipsi eruimus. Quis illa primus detexerit ignoramus. Schwenterus Delic. l. 1. Sect. 1. prop. 32. apud Hieronymum Cardanum, Johannem Buteonem et Nicolaum Tartaleam extare dicit. In Cardani tamen practica Arithmetica quae prodiit Mediolani anno 1539. nihil reperimus. Inprimis dilucide, quicquid dudum habetur, proposuit Christoph. Clavius in Com. supra Joh. de Sacro Bosco Sphaer. edit. Romae forma 4ta anno 1785 p. 33. seqq.

PROBL. I.

DATO NUMERO ET EXPONENTE COMPLEXIONES INVENIRE.

1 Solutionis duo sunt modi, unus de omnibus complexionibus, alter de com2nationibus solum: ille quidem est generalior, hic vero pauciora requirit data, nempe numerum solum et exponentem; cum ille etiam praesupponat inventas com-
2 plexiones antecedentes. Generaliorem modum nos deteximus, specialis est vulgatus. Solutio illius talis est: »addantur complexiones exponentis antecedentis et dati de numero antecedenti, productum erunt complexiones quaesitae;« v. g. esto numerus datus 4, exponens datus 3. addantur de numero antecedente 3. com2nationes 3. et con3natio 1. (3. † 1. f. 4.) productum 4. erit quaesitum. Sed cum prae- 3
requirantur complexiones numeri antecedentis, construenda est tabula I. in qua linea suprema a sinistra dextrorsum continet Numeros, a 0 usque ad 12. utrimque inclusive, satis enim esse duximus huc usque progredi, quam facile est continuare: linea extrema sinistra a summo deorsum continet Exponentes a 0. ad 12. linea infima a sinistra dextrorsum continet Complexiones simpliciter. Reliquae inter has li- 4
neae continent complexiones dato numero qui sibi in vertice directe respondet, et exponente qui e regione sinistra. Ratio solutionis, et fundamentum tabulae patebit, si demonstraverimus, Complexiones dati numeri et exponentis oriri ex summa complexionum de numero praecedenti exponentis et praecedentis et dati. Sit enim numerus datus 5, exponens datus 3. Erit numerus antecedens 4. is habet con3nationes 4, per Tabulam I. com2nationes 6. Jam numerus 5. habet omnes con3nationes quas praecedens (in toto enim et pars continetur) nempe 4. et praeterea tot quot praecedens habet com2nationes, nova enim res qua numerus 5. excedit 4. addita singulis com2nationibus hujus, facit totidem novas con3nationes nempe 6. † 4. f. 10. E. Complexiones dati numeri etc. Q. E. D.

TABULA I.

EXPONENTES.													
0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1	0	1	2	3	4	5	6	7 n	8 u	9 m	10 e	11 r	12 i
2	0	0	1	3	6	10	15	21	28	36	45	55	66
3	0	0	0	1	4	10	20	35	56	84	120	165	220
4	0	0	0	0	1	5	15	35	70	126	210	330	495
5	0	0	0	0	0	1	6	21	56	126	252	462	792
6	0	0	0	0	0	0	1	7	28	84	210	462	924
7	0	0	0	0	0	0	0	1	8	36	120	330	792
8	0	0	0	0	0	0	0	0	1	9	45	165	495
9	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	10	55	220
10	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	11	66
11	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	12
12	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
*	0	1	3	7	15	31	63	127	255	511	1023	2047	4095
†	1	2	4	8	16	32	64	128	256	512	1024	2048	4096

Complexiones.

Complexiones simpliciter * (seu summa Complexionum dato exponente) addita unitate, quae coincidunt cum terminis progressionis geometricae duplae. †

5 Majoris lucis causa apposuimus Tabulam II. ubi lineis transversis distinximus Con3nationem de 3. et de 4. et de 5. Sic tamen ut con3nationes priores sint sequenti communes, et per consequens tota tabula sit con3nationum numeri 5. utque manifestum esset quae con3nationes numeri sequentis ex com2nationibus antecedentis addito singulis novo hospite orirentur, linea deorsum tendente combinationes a novo hospite distinximus.

6 TAB. II.

Numerus Con3nationum			Numerus Rerum
1	a b	c	3
	—	—	
2	a b	d	
3	a c	d	
4	b c	d	
	—	—	4
5	a b	e	
6	a c	e	
7	a d	e	
8	b c	e	
9	b d	e	
10	c d	e	5

Adjiciemus hic Theoremata quorum τὸ ὅτι ex ipsa tabula I. manifestum est, τὸ διότι ex tabulae fundamento: 1. si exponens est major numero, complexio est 0. 2. Si aequalis, ea est 1. 3. Si exponens est numero unitate minor, complexio et numerus sunt idem. 4. Generaliter: exponentes duo in quos numerus bisecari potest, seu qui sibi invicem complemento sunt ad numerum easdem de illo numero habent complexiones. Nam cum in minimis exponentibus 1. et 2. in quos bisecatur numerus 3, id verum sit quasi casu, per tab. I. et vero caeteri ex eorum additione oriantur per solut. probl. 1. si aequalibus (3 et 3.) addas aequalia (superius 1. et inferius 1.) producta erunt aequalia (3 + 1. f. 4 = 4.) et idem eveniet in caeteris necessitate. 5. Si numerus est impar, dantur in medio duae complexiones sibi proximae aequales; sin par, id non evenit. Nam numerus impar bisecari potest in duos exponentes proximos unitate distantes; v. g. 1 + 2. f. 3. par vero non potest. Sed proximi in quos bisecari par potest sunt iidem, quia igitur in duos exponentes impar numerus bisecari potest, hinc duas habet complexiones aequales per th. 4. quia illi unitate distant, proximas. 6. Complexiones crescunt usque ad exponentem numero ipsi dimidium aut duos dimidio proximos, inde iterum decrescunt. 7. Omnes numeri primi metiuntur suas complexiones particulares (seu dato exponente). 8. Omnes complexiones simpliciter, sunt numeri impares [1]).

Restat hujus problematis altera pars quasi 7
specialis: »dato Numero (A) com2nationes (B) »invenire. Solutio: ducatur numerus in proxime »minorem, facti dimidium erit quaesitum, »A ⌒ A − 1.,, ◡ 2. = B. Esto v. g. Numerus »6, ⌒ 5. f. 30. ◡ 2. f. 15.« Ratio solutionis: esto Tab. III. in qua enumerantur VI. rerum, abcdef, com2nationes possibiles, prima autem res a ducta per caeteras facit com2nationes V. nempe ipso numero unitate minores; secunda b per caeteras ducta tantum IV. non enim in antecedentem a duci

TAB. III.

ab	ac	ad	ae	af
.	bc	bd	be	bf
.	.	cd	ce	cf
.	.	.	de	df
.	.	.	.	ef

potest, rediret enim prior com2natio ba vel ab (haec enim in negotio combinationis nihil differunt) ergo solum in sequentes quae sunt IV; similiter tertia c in sequentes ducta facit III. quarta d. facit II. quinta e. cum ultima f. facit I. sunt igitur con2nationes 5. 4. 3. 2. 1. + f. 15. ita patet numerum com2nationum componi ex terminis progressionis arithmeticae, cujus differentia: 1., numeratis ab 1. ad numerum numero rerum proximum, inclusive; sive ex omnibus numeris numero rerum minoribus simul additis. Sed quia uti vulgo docent arithmetici, tales numeri hoc compendio adduntur, ut maximus numerus ducatur in proxime majorem, facti dimidius sit quaesitus; et vero proxime major h. l. est ipse numerus rerum, igitur perinde est ac si dicas: Numerum rerum ducendum in proxime minorem, facti dimidium fore quaesitum.

PROBL. II.

DATO NUMERO COMPLEXIONES SIMPLICITER INVENIRE.

Datus numerus quaeratur inter exponentes pro- 8
gressionis geometricae duplae, numerus seu terminus progressionis ei e regione respondens demta Unitate erit quaesitum. Rationem, seu τὸ διότι difficile est vel concipere, vel si conceperis explicare. τὸ ὅτι ex tabula I. manifestum est. Semper enim complexiones particulares simul additae addita unitate terminum progressionis geometricae duplae constituent, cujus exponens sit numerus datus. Ratio tamen, si quis

---

[1]) Omnia hactenus tractata Leibnitius jam ante ipsam dissertationem ediderat sub titulo: „Disputatio arithmetica, de complexionibus, quam „in illustri Academia Lipsiensi indultu amplissimae „facultatis philosophicae pro loco in ea obtinendo „prima vice habebit M. Gottfredus Guilielmus „Leibnüzius Lipsiensis. J. U. Baccal. d. 7. „Mart. 1666. H. L. Q. C.“ — Cui disputationi, cum pro loco obtinendo haberetur, pro illius temporis more academico, corollaria adnexa sunt ad singulas philosophiae partes spectantia, quae in Appendice citabimus.

curiosius investiget petenda erit ex discerptione
9 in practica Italica usitata, vom Zerfällen. Quae
talis esse debet, ut datus terminus progressionis geometricae discerpatur una in plures partes, quam sunt unitates exponentis sui, id est numeri rerum; quarum semper aequalis sit prima ultimae, secunda penultimae, tertia antepenultimae etc., donec vel, si in parem discerptus est numerum partium exponente seu numero rerum impari existente, in medio duae correspondeant partes per probl. 1. th. 5. (v. g. 128. de 7. discerpantur in partes 8. juxta tabulam I. 1. 7. 21. 35. 35. 21. 7. 1.) vel si in imparem exponente pari existente, in medio relinquatur unus nulli correspondens (v. g. 256. de 8. discerpantur in partes 9. juxta Tab. I. 1. 8. 28. 56. 70. 56. 28. 8. 1.) Putet igitur aliquis ex eo manifestum esse novum modum, eumque absolutum, solvendi probl. 1. seu dato exponente inveniendi numerum complexionum, si nimirum ope Algebrae inveniatur discerptio complexionum simpliciter seu termini progr. geom. duplae juxta modum datum. Verum non sunt data sufficientia, et idem numerus in alias atque alias partes eadem tamen forma discerpi potest.

USUS PROBL. I. et II.

10 Cum omnia quae sunt aut cogitari possunt, fere componantur ex partibus aut realibus aut saltem conceptualibus, necesse est quae specie differunt aut eo differre, quod alias partes habent, et hic complexionum usus, vel quod alio situ, hic Dispositionum; illic materiae, hic formae diversitate censentur. Imo Complexionum ope non solum species rerum, sed et attributa inveniuntur. Ut ita tota propemodum Logicae pars inventiva illic circa terminos simplices, hic circa complexos fundetur in complexionibus; uno verbo et doctrina divisionum et doctrina propositionum. Ut taceam quantopere partem logices Analyticam, seu judicii diligenti de modis syllogisticis scrutatione exemplo 6. illustrare
11 speremus. In divisionibus triplex usus est complexionum, 1. dato fundamento unius divisionis inveniendi species ejus; 2. datis pluribus divisionibus de eodem genere, inveniendi species ex diversis divisionibus mixtas, quod tamen servabimus problemati 3.; 3. datis speciebus inveniendi genera subalterna. Exempla per totam philosophiam diffusa sunt, imo nec Jurisprudentiae deesse ostendemus, apud Medicos vero omnis varietas medicamentorum compositorum et φαρμακοποιητικὴ ex variorum ingredientium mixtione oritur; at in eligendis mixtionibus utilibus summo opus judicio est. Primum igitur exempla dabimus specierum hac ratione inve-
niendarum: I. apud ICtos l. 2. D. Mandati, et 12
pr. J. de Mandato haec divisio proponitur: Mandatum contrahitur 5. modis: mandantis gratia, mandantis et mandatarii, tertii, mandantis et tertii, mandatarii et tertii. Sufficientiam divisionis hujus sic venabimur: Fundamentum ejus est finis $\tilde{\omega}$, seu persona cujus gratia contrahitur, ea est triplex: mandans, mandatarius et tertius. Rerum autem trium complexiones sunt 7: Iniones tres: cum solius 1. mandantis, 2. mandatarii, 3. tertii gratia contrahitur. Com2nationes totidem: 4. Mandantis et Mandatarii, 5. Mandantis et Tertii, 6. Mandatarii et Tertii gratia. Con3natio una, nempe 7. et mandantis et mandatarii et tertii simul gratia. Hic ICti Inionem illam, in qua contrahitur gratia mandatarii solum, rejiciunt velut inutilem, quia sit consilium potius quam mandatum; remanent igitur species 6. sed cur 5. reliquerint, omissa con3na-
tione, nescio. II. Elementorum numerum, seu 13
corporis simplicis mutabilis species Aristoteles libr. 2. de Gen. cum Ocello Lucane Pythagorico deducit ex numero qualitatum primarum, quas 4 esse supponit, tanquam fundamento, his tamen legibus, ut 1. quodlibet componatur ex duabus qualitatibus et neque pluribus neque paucioribus, hinc manifestum est Iniones, con3nationes et con4nationem esse abjiciendas, solas com2nationes retinendas, quae sunt 6.; 2. ut nunquam in unam com2nationem veniant qualitates contrariae, hinc iterum duae com2nationes fiunt inutiles, quia inter primas has qualitates dantur duae contrarietates, igitur remanent com2nationes 4, qui est numerus elementorum.
Apposuimus Schema, (vide paginam titulo tra- 14
ctatus proximam) quo origo Elementorum ex primis qualitatibus luculenter demonstratur. Porro uti ex his illa Aristoteles, ita ex illis 4 temperamenta Galenus, horumque varias mixtiones medici posteriores elicuere: quibus omnibus jam superiori seculo se opposuit Claud. Campensius animadvers. natural. in Arist. et Galen. adject. ad Com. ej. in Aph. Hippocr.
ed. 8. Lugduni anno 1576. III. Numerus 15
communiter ab Arithmeticis distinguitur in Numerum stricte dictum ut 3. Fractum, ut $\frac{2}{3}$, Surdum ut Rad. 3. id est numerum qui in se ductus efficit 3, qualis in rerum natura non est, sed analogia intelligitur; et denominatum, quem alii vocant figuratum, v. g. quadratum, cubicum, pronicum. Ex horum com-

mixtione efficit Hier. Cardanus Pract. Arith. c. 2. species mixtas 11. Sunt igitur in universum complexiones 15. nempe: Iniones 4. quas diximus, com2nationes 6. Numerus et Fractus, v. g. $\frac{3}{2}$, aut $1\frac{1}{2}$, Numerus et Surdus v. g. 7. ⌒ R. 3, Numerus et Denominatus v. g. 3 + cub. de A. Fractus et Surdus $\frac{1}{2}$ + R. 3, Fractus et Denominatus v. g. $\frac{1}{2}$ ⌒ cub. de A. Surdus et Denominatus, v. g. cub. de 7. Con3nationes 4. Numerus et Fractus et Surdus, Numerus et Fractus et Denominatus, Numerus et Surdus et Denominatus, Fractus et Surdus et Denominatus. Con4natio 1. Numerus et Fractus et Surdus et Denominatus. Loco vocis: Numerus, commodius substituetur vox: Integer. Jam 4. 6. 4 + 1.
16 f. 15. IV. Registrum dicitur in Organis Pneumaticis ansula quaedam cujus apertura variatur sonus, non quidem in se melodiae aut elevationis intuitu, sed ratione canalis ut modo tremebundus modo sibilans, etc. efficiatur. Talia recentiorum industria detecta sunt ultra 30. Sunto igitur in organo aliquo tantum 12. simplicia, ajo fore in universum quasi 4095., tot enim sunt 12. rerum complexiones simpliciter per tab. I., grandis organistis, dum modo plura, modo pauciora, modo haec, modo illa simul, aperit, variandi materia. V. Th. Hobbes element. de Corpore p. I. c. 5. Res quarum dantur termini in propositionem ingredientes, seu suo stylo, Nominata, quorum dantur nomina, dividit in Corpora (id est substantias, ipsi enim omnis substantia corpus) Accidentia, Phantasmata et Nomina. Et sic nomina esse vel Corporum, v. g. homo, vel Accidentium, v. g. omnia abstracta, rationalitas, motus; vel Phantasmatum, quo refert spatium, tempus, omnes qualitates sensibiles etc. vel nominum, quo refert secundas intentiones. Haec cum inter se sexies com2nentur, totidem oriuntur genera propositionum, et additis iis ubi termini homogenei com2nantur (corpusque attribuitur corpori, accidens accidenti, phantasma phantasmati, notio secunda ontioni secundae), nempe 4, exsurgunt 10. Ex iis solos terminos homogeneos utiliter combinari arbitratur Hobbes. Quod, si ita est, uti certe et communis philosophia profitetur, abstractum et concretum, accidens et substantiam, notionem primam et secundam male invicem praedicari, erit hoc utile ad artem inventivam propositionum, seu electionem com2nationum utilium ex innumerabili rerum farragine, obser-
vare; de qua infra. VI. Venio ad exemplum 17
complexionum haud paulo implicatius: determinationem numeri Modorum Syllogismi Categorici. Qua in re novas rationes iniit Joh. Hospinianus Steinanus Prof. Organi Basileensis, vir contemplationum minime vulgarium, libello paucis noto, edito in 8. Basileae, an. 1560. hoc titulo: Non esse tantum 36. bonos malosque categorici syllogismi modos, ut Aristot. cum interpretibus docuisse videtur; sed 512. quorum quidem probentur 36. reliqui omnes reji-
ciantur. Incidi postea in controversias dia- 18
lecticas ejusdem, editas post obitum autoris Basileae 8. anno 1576. Vbi quae in Erotematis dialecticis libelloque de modis singularia statuerat, velut quadam apologia, ex 23. problematibus constante, tuetur, promittit ibi et libellum de inveniendi judicandique facultatibus, et lectiones suas in universum organon cum latina versione, quas ineditas arbitror fortasse ab autore conceptas potius, quam perfectas. Etsi autem variationem ordinis adhiberi necesse est, quae spectat ad probl. 4. quia tamen potissimae partes complexionibus debentur, huc referemus. Cum libri hujus de modis titulus primum se obtulit, antequam introspeximus, ex nostris traditis calculum subduximus hoc modo: Modus est dispositio seu forma syllogismi ratione quantitatis et qualitatis simul: Quantitate autem propositio est vel universalis vel particularis vel indefinita vel singularis; nos brevitatis causa utemur literis initialibus: U. P. J. S. Qualitate vel affirmativa vel negativa, A. N. Sunt autem in syllogismo tres propositiones, igitur ratione quantitatis, syllogismus vel est aequalis, vel inaequalis. Aequalis, seu habens propositiones ejusdem quantitatis 4. modis: 1. Syllogismus talis est: U, U, U. 2. P, P, P. 3. J, J, J. 4. S, S, S. ex quibus sunt utiles: 2. 1mus et
4tus Inaequalis vel ex parte vel in totum; Ex 19
parte, quando duae quaecunque propositiones sunt ejusdem quantitatis, tertia diversae. Et in tali casu duo genera quantitatis sunt in eodem syllogismo, etsi unum bis repetitur: id toties diversimode contingit, quoties res 4. id est genera haec quantitatum: U. P. J. S. diversimode sunt com2nabilia nempe 6. modis, et in singulis 2. sunt casus, quia jam hoc bis repetitur, jam illud, altero simplici existente. Ergo 6. ⌒ 2. f. 12. Atque ita rursus in singulis, ratione ordinis, sunt variationes 3. nam v. g. hoc U, U, P. vel ponitur uti jam; vel sic: P, U, U. vel sic: U, P, U. Ergo 12. ⌒ 3. f. 36. Ex quibus

utiles 18: 2. U (S.) U (S.) S (U) 2. U (S.) S (U) U (S.) 2. S (U) U (S) U (S) 4. U (S) U (S) P vel I. 4. U J (P) J (P) vel loco U, S. 4.
20 J (P,) U, J. (P.) et S loco U. In totum inaequalis quando nulla cum altera est ejusdem magnitudinis, et ita quemlibet Syllogismum ingrediuntur genera 3, toties alia quoties 4. res possunt con3nari, nempe 4. modis. Tria autem ratione ordinis variantur 6. modis, v. g. U, P, J; U, J, P; P, U, J; P, J, U; J, U, P; J, P, U. Ergo 4. ⌒ 6. f. 24. Ex quibus utiles 12: 2. U, P (J,) J (P) 2. J (P,) U, P, (J); totidem si pro U ponas S. 4. † 4. f. 8. 2. U (S) S (U) P. totidem si pro P ponas J. 2. † 2. f. 4. Addamus jam: 4 † 36. † 24. f. 64. Hae sunt variationes quantitatis solius. Ex quibus sunt utiles: 2 † 18. † 12. f. 32. Caeteri cadunt per reg. 1. ex puris particularibus nihil sequitur, 2. conclusio nullam ex praemissis quantitate vincit; etsi fortasse interdum ab
21 utraque vincatur, uti in Barbari. Porro cum qualitatis duae solum sint diversitates A et N. propositiones vero 3. Hinc repetitione opus est, et vel modus est similis, id est ejusdem qualitatis, vel dissimilis: hujus nulla ulterius est variatio, quia nunquam ex toto, sed semper ex parte est dissimilis, nunquam enim omnes propositiones sunt dissimiles quia solum 2. sunt diversitates. Similis species sunt 2. A, A, A. N, N, N. dissimilis 2: A, A, N. vel N, N, A. dissimilis singulae variantur ratione ordinis 3. modis, v. g. A, A, N. N, A, A. A, N, A. Ergo 2 ⌒ 3. f. 6. † 2. f. 8. toties variatur qualitas. Ex quibus utiles variationes sunt 3. AAA. NAN. ANN. per reg. 1. ex puris negativis nihil sequitur. 2. Conclusio sequitur partem in qualitate deteriorem. Sed quia modus est variatio qualitatis et quantitatis simul, et ita singulae variationes quantitatis recipiunt singulas qualitatis; hinc 64. ⌒ 8. f. 512. Numerum
22 omnium modorum utilium et inutilium. Ex quibus utiles sic repereris: duc variationes utiles quantitatis in qualitatis, 32. ⌒ 3. f. 96. de producto subtrahe omnes modos qui continentur in frisesmo, id est qui ratione qualitatis quidem sunt ANN, ratione quantitatis vero major prop. est J vel P, minor autem U vel S, et conclusio J vel P. quales sunt 8. Frisesmo enim etsi modus est, per se quodammodo subsistens, tamen est in nulla figura, v. infra. jam 96 − 8. f. 88., Numerum utilium modorum: Hospiniano, cui nostra methodus ignota, aliter, sed per ambages procedendum erat. Primum igitur c. 2. 3. Aristotelicos modos 36. investigat ex complicatione U. P. J. omisso S. et conclusione ex quibus utiles sunt 8. UA, UA. in Barbara vel Darapti, UA, PA. in Darii et Datisi, PA, UA. in Disamis, UA, UN. in Camestres; UN, UA. in Celarent, Cesare, Felapton; UA, JN. in Baroco, UN, JA. in Ferio, Festino, Ferison. JN. UA. Bocardo. Quibus addit cap. 4. Singulares similes aequales SA, SA. SN, SN. 2. inaequales 3ium generum singulis inversis, et quibuslibet vel A vel Neg. 3 ⌒ 2 ⌒ 2 f. 12. † 2. f. 14. Ex quibus Hospinianus solum admittit, ***UA, PA.*** et ponit in Darii. Quia singulares ait particularibus aequipollere cum communi logicorum schola, quod tamen mox falsum esse ostendemus. c. 5. addit singulares dissimiles totidem, nempe 14. ex quibus Hosp. solum admittit ***SN, UA.*** in Bocardo; item ***UN, SA.*** in Ferio. c. 6. addita conclusione quasi denuo incipiens enumerat modos similes aequales 4 ⌒ 2. f. 8. ex quibus utiles solum ***UA, UA, UA.*** in Barbara. juxta Hospin. similes inaequales, sunt vel ex toto inaequales, de quibus infra; vel ex parte, de quibus nunc, ubi duae propositiones sunt ejusdem quantitatis, tertia quaecunque diversae; et tunc modo duae sunt universales una indefinita, quo casu sunt modi 6. (nam una vel initio vel medio vel fine ponitur 3; semperque aut omnes sunt A, aut N. 3 ⌒ 2. fac. 6.) vel contra etiam 6. per cap. 7. fac. 12. Ex solis prioribus 6. utilis est ***UA, JA, JA.*** in Darii et Datisi. item ***JA, UA, JA.*** in Disamis, item ***UA, UA, JA.*** in Darapti, et, ut Hospinianus non inepte in Barbari. Certe cum ex propositione UA sequantur duae P. A. una conversa, hinc oritur modus indirectus Baralip; alterna subalterna 1 v. g. Omne animal est substantia. Omnis homo est animal. E. Quidam homo est substantia. hinc oritur iste: Barbari. Totidem, nempe 12., sunt modi per caput 8. si duae U. et una P. junguntur, vel contra. et iidem sunt modi utiles qui in proxima mixtione, si pro J substituas P. Totidem, nempe 12. sunt modi per c. 8. si junguntur duae U., et una S. per c. 9. et quia Hospin. habet S. pro P. putat solum modum utilem esse in Darii ***UA, SA, SA.*** v. infra. It. 12. JJP vel PPJ. omnes inutiles per c. 10. Item 12. JJS. vel SSJ. omnes, ut ille putatur inutiles per c. 11. Item 12. PPS. vel SSP. omnes ut ille putatur inutiles per c. 12. Jam 6. ⌒ 12. f. 72. † 8. fac. 80, Numerum modorum similium additis variationibus conclusionis. Dissimiles modi sunt vel aequales vel inaequales. Aequales sunt ex meris vel

U vel P vel J vel S. 4 genera quae singula variantur ratione qualitates sic. NNA. ANN etc. 6 modis uti supra diximus n. 20. jam 6 ⌒ 4 f. 24. v. cap. 13. utilis est: ***UA, UN, UN.***
23 in Camestres. Dissimiles inaequales sunt, vel ex toto inaequales, ut nulla propositio alteri sit aequalis de quibus infra, vel ex parte, ut duae sunt aequales, una inaequalis, de quibus nunc. Et redeunt omnes variationes quantitatis, de quibus in similibus ex c. 7. 8. 9. 10. 11. 12. in singulis de binis contrariis diximus. modi autem hic fiunt plures quam illic, ob variationem qualitatis accedentem. Erat igitur in c. 7. UUJ vel contra JJU. Ordo quantitatis variatur 3. modis, quia v. g. J modo initio, modo medio, modo fine ponitur. Qualitatis tum complexus variatur 2. modis NNA vel AAN. tum ordo 3. modis, uti supra dictum, ponendo A, vel N, initio aut medio aut fine, Ergo 3 ⌒ 2. ⌒ 3. f. 18. de UUJ. et contra etiam 18. de J. J. U. f. 36. per c. 14. in prioribus 18. utiles sunt modi: UA, UN, JN; vel loco JN. PN. aut SN. et sunt in modo Camestros, uti supra Barbari. UN, UA, J (P. S.) N similiter in modo Celaro et Cesaro et Felapton. UA, J (P. S.) N, J (P. S.) N. in Baroco UN, J (P. S.) A, J. (P. S.) N. in Ferio Festino et Ferison qui ultimus tamen in S locum non habet. J (P. S.) N, UA, J (P. S.) N. in Bocardo. Similiter UUP. vel PPU. 36. modos habent. Utiles designavimus proxime per P. in ( ). Similiter UUS. vel SSU faciunt simul modos 36. per c. 15. Modos utiles proxime signavimus per S. JJP, vel PPJ faciunt similiter 36. per c. 16. modi omnes sunt inutiles. JJS. et SSJ. et PPS. et SSP. faciunt modos 2 ⌒ 36. ∽ 72. per c. 17. qui omnes sunt inutiles. Huc usque distulimus inaequales ex toto, ubi nulla propositio in eodem syllogismo est ejusdem quantitatis, sunt autem vel similes, vel dissimiles; inaequales ex toto similes sunt: UJP. quae forma habet modos 12, nam 3. res variant ordinem 6. mod. qualitas autem variatur 2. mod. E. 6 ⌒ 2. f. 12. per c. 18. ubi sunt utiles: ***UA, J(P.S.) A, P (J. S.) A, UA, P (J. S.) A, J (P. S.) A.*** in Darii et Datisi. ***J (P. S.) A, UA, P (J. S.) A, P (J. S.) A, U. A, J (P. S.) A.*** in Disamis, nisi quod S. non ingreditur Minorem in Figura Tertia, UPS, et UJS quae habent modos 24. per c. 10. Utiles signavimus proxime per S. JPS. quae habet modos 12. per c. 20. omnes autem sunt inutiles juxta Hosp. Dissimiles omnino inaequales sunt eodem modo uti similes: UJP quae va-
riant ordinem 6 mod. Qualitas autem variatur 24
6. mod. E. 6 ⌒ 6 f. 36. per c. 21. Modi utiles sunt: ***UA, J (PS.) N, P (J.S.) N.*** in Baroco; ***UN, J (P. S.) A, P (J.S.) N,*** in Ferio, Festino et Ferison. ***J (P. S.) N, UA, P (J.S.) N.*** in Bocardo. UJS. et UPS. 36 ⌒ 2. f. 72. per c. 22. Modos utiles signavimus proxime per S. et P. et J. in ( ). JPS. habet modos 36. per c. 23. omnes inutiles juxta hypothesin Hosp. Addemus jam omnes modos a cap. 6. incl. ad c. 23. computatos (nam anteriores in his rediere) † 80. 24. 36. 36. 36. 36. 72. 12. 24. 12. 36. 72. 36. seu 80 † 12 ⌒ 36, f. 512. In his Hospiniani speculationibus quaedam laudamus, quaedam desideramus. Laudamus inventionem novorum modorum: Barbari, Camestros, Celaro, Cesaro; laudamus quod recte observavit, modos qui vulgo nomen invenere, v. g. Darii etc. habere se ad modos a se enumeratos velut genus ad speciem, sub Darii enim hi novem continentur ex ejus hypothesi: ***UA, JA, JA. UA, SA, SA. UA, PA, PA. UA, JA, SA. UA, SA, JA. UA, JA, PA. UA, PA, JA. UA, SA, PA. UA, PA, SA.*** Sed non aeque probare possumus, quod singulares aequavit particularibus, quae res omnes ejus rationes conturbavit, effecitque ei modos utiles justo pauciores, ut mox apparebit. Hinc ipse in controversiis dialect. c. 22. p. 430. errasse se fatetur, et admittit modos utiles 38. nempe 2. praeter priores 36. 1. in Darapti cum ex meris UA concluditur SA, quoniam Christus ita concluserit Luc. XXIII. v. 37. 38. 2. In Felapton cum ex UN et UA concluditur, SN, quia ita concluserit Paulus Rom. IX. v. 13. Nos etsi scimus ita vulgo sentiri, arbitramur tamen alia omnia veriora. Nam haec: Socrates est Sophronisci filius, si resolvatur fere juxta modum Joh. Rauen, ita habebit: Quicunque est Socrates, est Sophronisci filius. Neque male dicitur: omnis Socrates est Sophronisci filius; etsi unicus sit. (Neque enim de nomine sed de illo homine loquimur) perinde ac si dicam: Titio omnes vestes quas habeo, do lego, quis dubitet etsi unicam habeam ei deberi? Imo secundum JCtos universitas quandoque in uno subsistit. I. municipium 7. D. quod cujusque univers. nom. Magnif. Carpzov. p. 11. c. VI. def. 17. Vox enim: omnis, non infert multitudinem, sed singulorum comprehensionem. Imo supposito quod Socrates non habuerit fratrem, etiam ita recte loquor: Omnis Sophronisci filius est Socrates. Quid de

utiles 18: 2. U (S.) U (S.) S (U) 2. U (S.) S
(U) U (S.) 2. S (U) U (S) U (S) 4. U (S) U
(S) P vel I. 4. U J (P) J (P) vel loco U, S. 4.
20 J (P,) U, J. (P.) et S loco U. In totum in-
aequalis quando nulla cum altera est ejus-
dem magnitudinis, et ita quemlibet Syllogismum
ingrediuntur genera 3, toties alia quoties 4. res
possunt con3nari, nempe 4. modis. Tria autem
ratione ordinis variantur 6. modis, v. g.
U, P, J; U, J, P; P, U, J; P, J, U; J, U, P;
J, P, U. Ergo 4. ⌒ 6. f. 24. Ex quibus utiles
12: 2. U, P (J,) J (P) 2. J (P,) U, P, (J);
totidem si pro U ponas S. 4. + 4. f. 8. 2. U
(S) S (U) P. totidem si pro P ponas J. 2. + 2.
f. 4. Addamus jam: 4 + 36. + 24. f. 64.
Hae sunt variationes quantitatis solius. Ex qui-
bus sunt utiles: 2 + 18. + 12. f. 32. Caeteri
cadunt per reg. 1. ex puris particularibus nihil
sequitur, 2. conclusio nullam ex praemissis
quantitate vincit; etsi fortasse interdum ab
21 utraque vincatur, uti in Barbari. Porro cum
qualitatis duae solum sint diversitates A et N.
propositiones vero 3. Hinc repetitione opus est,
et vel modus est similis, id est ejusdem qua-
litatis, vel dissimilis: hujus nulla ulterius est
variatio, quia nunquam ex toto, sed semper ex
parte est dissimilis, nunquam enim omnes pro-
positiones sunt dissimiles quia solum 2. sunt
diversitates. Similis species sunt 2. A, A, A.
N, N, N. dissimilis 2: A, A, N. vel N, N, A.
dissimilis singulae variantur ratione ordinis 3.
modis, v. g. A, A, N. N, A, A. A, N, A.
Ergo 2 ⌒ 3. f. 6. + 2. f. 8. toties variatur
qualitas. Ex quibus utiles variationes sunt 3.
AAA. NAN. ANN. per reg. 1. ex puris negati-
vis nihil sequitur. 2. Conclusio sequitur partem
in qualitate deteriorem. Sed quia modus est
variatio qualitatis et quantitatis simul, et ita
singulae variationes quantitatis recipiunt singu-
las qualitatis; hinc 64. ⌒ 8. f. 512. Numerum
22 omnium modorum utilium et inutilium. Ex
quibus utiles sic repereris: duc variationes uti-
les quantitatis in qualitatis, 32. ⌒ 3. f. 96. de
producto subtrahe omnes modos qui continen-
tur in frisesmo, id est qui ratione qualitatis qui-
dem sunt ANN, ratione quantitatis vero major
prop. est J vel P, minor autem U vel S, et
conclusio J vel P. quales sunt 8. Frisesmo enim
etsi modus est, per se quodammodo subsistens,
tamen est in nulla figura, v. infra. jam 96 – 8.
f. 88., Numerum utilium modorum: Hospi-
niano, cui nostra methodus ignota, aliter, sed
per ambages procedendum erat. Primum igitur
c. 2. 3. Aristotelicos modos 36. investigat ex
complicatione U. P. J. omisso S. et conclusione
ex quibus utiles sunt 8. UA, UA. in Barbara
vel Darapti, UA, PA. in Darii et Datisi, PA,
UA. in Disamis, UA, UN. in Camestres; UN,
UA. in Celarent, Cesare, Felapton; UA, JN.
in Baroco, UN, JA. in Ferio, Festino, Ferison.
JN. UA. Bocardo. Quibus addit cap. 4. Sin-
gulares similes aequales SA, SA. SN, SN. 2.
inaequales 3ium generum singulis inversis, et
quibuslibet vel A vel Neg. 3 ⌒ 2 ⌒ 2 f. 12. + 2.
f. 14. Ex quibus Hospinianus solum ad-
mittit, ***UA, PA***. et ponit in Darii. Quia sin-
gulares ait particularibus aequipollere cum com-
muni logicorum schola, quod tamen mox fal-
sum esse ostendemus. c. 5. addit singulares dis-
similes totidem, nempe 14. ex quibus Hosp.
solum admittit ***SN, UA***. in Bocardo; item
UN, SA. in Ferio. c. 6. addita conclusione
quasi denuo incipiens enumerat modos similes
aequales 4 ⌒ 2. f. 8. ex quibus utiles solum
UA, UA, UA. in Barbara. juxta Hospin.
similes inaequales, sunt vel ex toto inaequales,
de quibus infra; vel ex parte, de quibus nunc,
ubi duae propositiones sunt ejusdem quantita-
tis, tertia quaecunque diversae; et tunc modo
duae sunt universales una indefinita, quo casu
sunt modi 6. (nam una vel initio vel medio
vel fine ponitur 3; semperque aut omnes sunt
A, aut N. 3 ⌒ 2. fac. 6.) vel contra etiam 6.
per cap. 7. fac. 12. Ex solis prioribus 6. utilis
est ***UA, JA, JA***. in Darii et Datisi. item
JA, UA, JA. in Disamis, item ***UA, UA,
JA***. in Darapti, et, ut Hospinianus non
inepte in Barbari. Certe cum ex propositione
UA sequantur duae P. A. una conversa, hinc
oritur modus indirectus Baralip; alterna subal-
terna 1 v. g. Omne animal est substantia. Om-
nis homo est animal. E. Quidam homo est sub-
stantia. hinc oritur iste: Barbari. Totidem,
nempe 12., sunt modi per caput 8. si duae U.
et una P. junguntur, vel contra. et iidem
sunt modi utiles qui in proxima mixtione,
si pro J substituas P. Totidem, nempe 12. sunt
modi per c. 8. si junguntur duae U., et una S.
per c. 9. et quia Hospin. habet S. pro P. pu-
tat solum modum utilem esse in Darii ***UA,
SA, SA***. v. infra. It. 12. JJP vel PPJ. om-
nes inutiles per c. 10. Item 12. JJS. vel SSJ.
omnes, ut ille putatur inutiles per c. 11. Item
12. PPS. vel SSP. omnes ut ille putatur inuti-
les per c. 12. Jam 6. ⌒ 12. f. 72. + 8. fac. 80,
Numerum modorum similium additis variatio-
nibus conclusionis. Dissimiles modi sunt vel aequa-
les vel inaequales. Aequales sunt ex meris vel

U vel P vel J vel S. 4 genera quae singula va-
riantur ratione qualitates sic. NNA. ANN etc.
6 modis uti supra diximus n. 20. jam 6 ⌒ 4
f. 24. v. cap. 13. utilis est: ***UA, UN, UN***.
23 in Camestres. Dissimiles inaequales sunt, vel ex
toto inaequales, ut nulla propositio alteri sit
aequalis de quibus infra, vel ex parte, ut
duae sunt aequales, una inaequalis, de quibus
nunc. Et redeunt omnes variationes quantita-
tis, de quibus in similibus ex c. 7. 8. 9. 10.
11. 12. in singulis de binis contrariis diximus.
modi autem hic fiunt plures quam illic, ob va-
riationem qualitatis accedentem. Erat igitur
in c. 7. UUJ vel contra JJU. Ordo quantita-
tis variatur 3. modis, quia v. g. J modo initio,
modo medio, modo fine ponitur. Qualitatis tum
complexus variatur 2. modis NNA vel AAN.
tum ordo 3. modis, uti supra dictum, ponendo
A, vel N, initio aut medio aut fine, Ergo 3 ⌒
2. ⌒ 3. f. 18. de UUJ. et contra etiam 18. de
J. J. U. f. 36. per c. 14. in prioribus 18. utiles
sunt modi: UA, UN, JN; vel loco JN. PN.
aut SN. et sunt in modo Camestros, uti su-
pra Barbari. UN, UA, J (P. S.) N similiter in
modo Celaro et Cesaro et Felapton. UA, J
(P. S.) N, J (P. S.) N. in Baroco UN, J
(P. S.) A, J. (P. S.) N. in Ferio Festino et Fe-
rison qui ultimus tamen in S locum non habet.
J (P. S.) N, UA, J (P. S.) N. in Bocardo.
Similiter UUP. vel PPU. 36. modos habent.
Utiles designavimus proxime per P. in ( ). Si-
militer UUS. vel SSU faciunt simul modos 36.
per c. 15. Modos utiles proxime signavimus
per S. JJP, vel PPJ faciunt similiter 36. per
c. 16. modi omnes sunt inutiles. JJS. et SSJ.
et PPS. et SSP. faciunt modos 2 ⌒ 36. = 72.
per c. 17. qui omnes sunt inutiles. Huc usque
distulimus inaequales ex toto, ubi nulla propo-
sitio in eodem syllogismo est ejusdem quantita-
tis, sunt autem vel similes, vel dissimiles; inae-
quales ex toto similes sunt: UJP. quae forma
habet modos 12, nam 3. res variant ordinem 6.
mod. qualitas autem variatur 2. mod. E. 6 ⌒ 2.
f. 12. per c. 18. ubi sunt utiles: ***UA, J(P.S.)
A, P (J. S.) A, UA, P (J. S.) A, J
(P. S.) A***. in Darii et Datisi. ***J (P. S.) A,
UA, P (J. S.) A, P (J. S.) A, U. A, J
(P. S.) A***. in Disamis, nisi quod S. non in-
greditur Minorem in Figura Tertia, UPS, et
UJS quae habent modos 24. per c. 10. Utiles
signavimus proxime per S. JPS. quae habet
modos 12. per c. 20. omnes autem sunt inuti-
les juxta Hosp. Dissimiles omnino inaequales
sunt eodem modo uti similes: UJP quae va-
riant ordinem 6 mod. Qualitas autem variatur 24
6. mod. E. 6 ⌒ 6 f. 36. per c. 21. Modi uti-
les sunt: ***UA, J (PS.) N, P (J.S.) N***. in
Baroco; ***UN, J (P. S.) A, P (J.S.) N***,
in Ferio, Festino et Ferison. ***J (P. S.) N,
UA, P (J.S.) N***. in Bocardo. UJS. et UPS.
36 ⌒ 2. f. 72. per c. 22. Modos utiles signa-
vimus proxime per S. et P. et J. in ( ). JPS.
habet modos 36. per c. 23. omnes inutiles juxta
hypothesin Hosp. Addemus jam omnes modos
a cap. 6. incl. ad c. 23. computatos (nam an-
teriores in his rediere) + 80. 24. 36. 36. 36.
36. 72. 12. 24. 12. 36. 72. 36. seu 80 + 12
⌒ 36, f. 512. In his Hospiniani specula-
tionibus quaedam laudamus, quaedam desidera-
mus. Laudamus inventionem novorum modo-
rum: Barbari, Camestros, Celaro, Cesaro; lau-
damus quod recte observavit, modos qui vulgo
nomen invenere, v. g. Darii etc. habere se ad
modos a se enumeratos velut genus ad speciem,
sub Darii enim hi novem continentur ex ejus
hypothesi: ***UA, JA, JA. UA, SA, SA.
UA, PA, PA. UA, JA, SA. UA, SA,
JA. UA, JA, PA. UA, PA, JA. UA,
SA, PA. UA, PA, SA***. Sed non aeque
probare possumus, quod singulares aequavit
particularibus, quae res omnes ejus rationes
conturbavit, effecitque ei modos utiles justo
pauciores, ut mox apparebit. Hinc ipse in con-
troversiis dialect. c. 22. p. 430. errasse se fa-
tetur, et admittit modos utiles 38. nempe 2.
praeter priores 36. 1. in Darapti cum ex meris
UA concluditur SA, quoniam Christus ita con-
cluserit Luc. XXIII. v. 37. 38. 2. In Felapton
cum ex UN et UA concluditur, SN, quia ita
concluserit Paulus Rom. IX. v. 13. Nos etsi
scimus ita vulgo sentiri, arbitramur tamen alia
omnia veriora. Nam haec: Socrates est So-
phronisci filius, si resolvatur fere juxta mo-
dum Joh. Rauen, ita habebit: Quicunque est
Socrates, est Sophronisci filius. Neque
male dicitur: omnis Socrates est Sophro-
nisci filius; etsi unicus sit. (Neque enim de
nomine sed de illo homine loquimur) perinde
ac si dicam: Titio omnes vestes quas habeo,
do lego, quis dubitet etsi unicam habeam ei de-
beri? Imo secundum JCtos universitas quando-
que in uno subsistit. I. municipium 7. D. quod
cujusque univers. nom. Magnif. Carpzov. p. 11.
c. VI. def. 17. Vox enim: omnis, non infert
multitudinem, sed singulorum comprehensio-
nem. Imo supposito quod Socrates non ha-
buerit fratrem, etiam ita recte loquor: Omnis
Sophronisci filius est Socrates. Quid de

hac propositione dicemus: Hic homo est doctus? Ex qua recte concludemus: Petrus est hic homo, E. Petrus est doctus. Vox autem: Hic, est signum singulare, generaliter igitur pronunciare audemus: omnis propositio singularis ratione modi in syllogismo habenda est pro universali. Uti omnis indefinita pro particulari. Hinc etsi modos utiles solum 36. numerat, sunt tamen 88. de quo supra, omissa nihilominus variatione, quae oritur ex figuris. Nam modi diversarum figurarum correspondentes, id est quantitate et qualitate convenientes, sunt unus simplex v. g. Darii et Datisi. Simplices a. modos voco, non computata figurarum varietate, Figuratos contra, tales sunt modi figurarum quos vulgo recensent. Age igitur, ne quid mancum sit, et ad hoc descendamus dum servet impetus. Ad figuram requiruntur termini tres: Major, quem signabimus graece: μ; minor quem latine: M; medius quem germanice: 𝔐. et singuli bis. Ex his fiunt com2nationes 3. quae hic dicuntur propositiones, quarum ultima conclusio est, priores praemissae. Regulae com2nandi generales cuique figurae sunt: 1. nunquam com2nentur duo termini iidem, nulla enim propositio est: MM seu minor minor. 2. M et 𝔐 solum com2nentur in conclusione, ita ut semper praeponatur M. hoc modo: M𝔐. 3. in praemissarum 1ma com2nentur 𝔐. et M. in secunda M. et μ. Neque enim pro variatione figurae habeo, quando aliqui praemissas transponunt, et loco hujus: B. est C. A est B. Ergo A est C, ponunt sic: A est B. B est C. Ergo A est C. uti collocant P. Ramus, P. Gassendus, nescio quis J. C. E. libello peculiari edito, et jam olim Alcinous lib. 1. Doct. Plat. Qui semper Majorem prop. postponunt, Minorem Prop. praeponunt. Sed id non variat figuram, alioqui tot essent figurae quot variationes numerant rhetores, dum in vita communi conclusionem nunc initio, nunc medio, nunc
25 fine quam observant. Manifestum igitur figurarum varietatem oriri ex ordine medii in praemissis, dum modo in majore praeponitur, in minore postponitur, quae est Aristotelica I. modo in majore et minore postponitur, quae est Arist. II. modo utrobique praeponitur, quae est III. modo in Majore postponitur in Minore praeponitur quae est. IV. Galeni (frustra ab Hospiniano contr. Dial. Probl. 19. tributa Scoto, cum ejus meminerit Aben Rois) quam approbat Th. Hobbes, Elem. de Corp. P. I. c. 4. art. 11. Designabuntur sic: I. 𝔐μ, M𝔐, Mμ. II. μ𝔐, M𝔐, Mμ. III. 𝔐μ, 𝔐M, Mμ. IV. μ𝔐, 𝔐M, Mμ. IVtae figurae hostibus unum hoc interim oppono: Quarta figura, aeque bona est ac ipsa prima; imo si modo, non praedicationis, ut vulgo solent, sed subjectionis, ut Aristoteles, eam enunciemus, ex IV. fiet I. et contra. Nam Arist. ita solet hanc v. g. propositionem: omne α est β. enunciare: β inest omni α. IVtae igitur figurae designatio orietur talis. 𝔐 inest τῷ μ, M. inest τῷ 𝔐, E. M est μ. Vel ut conclusio etiam sic enuncietur, transponendae praemissae, et conclusio erit: Ergo μ inest τῷ M. Idem in aliis fieri figuris potest, quod reducendi artificium nemo observavit hactenus. Caeterum se- 26
cunda oritur ex prima, transposita propositione majore; 3tia, transposita minore, 4ta, transposita conclusione, sed hic alius efficitur syllogismus, quia alia conclusio. Unde modi hujus 4tae sunt designandi modis indirectis primae figurae ut vulgo vocant, dummodo praeponas majorem propositionem minori, non contra, ut vulgo contra morem omnium figurarum hanc unicam ob causam, ut vitaretur quarta Galeni, factum est, v. g. sit Sylsogismus in Baralip. Omne animal est substantia, omnis homo est animal, E. quaedam substantia est homo. Certe substantia est minor terminus, igitur praemissa in qua ponitur, est minor, et per consequens, propositio haec: O animal est substantia, non est ponenda primo secundo loco; tum prodibit ipsissima IVta figura. Propter hanc transpositionem propositionum, quos vulgo Syllogismos in Celantes ponunt, sunt in Fapesmo, loco Frisesmo di- 27
cendum Fresismo, loco Dabitis Ditabis; Baralip. manet. Hi sunt modi figurae IVtae quibus addo Celanto et Colanto, Erunt simul 6. Modi. Imae sunt 6: Barbara, Celarent, Darii, Ferio; Barbari, Celaro. Modi IIdae 6: Cesare, Camestres, Festino, Baroco; Cesaro, Camestros. Modi IIItiae etiam 6: Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison. Ita ignota hactenus figurarum harmonia detegitur, singulae enim modis sunt aequales. 1. Imae autem et 2dae figurae semper Major propositio est U. 2. Imae et IIItiae semper minor A. 3. in IIda semper conclusio N. 4. in IIItia conclusio semper est P. in IVta conclusio nunquam est UA. Major nunquam PN. Et si minor N. U. A. Propter has regulas fit, ut non quilibet 88. modorum utilium in qualibet figura habeat locum. Alioqui essent Modi utiles: 4 ⌒ 96.

f. 384. Modi autem figurati in universum utiles et inutiles 512 ⌒ 4. f. 2048. Qui autem in qua figura sint utiles praesens schema docebit:

8	UA, UA, UA.	SA, SA, SA.	UA, UA, SA.	UA, SA, UA.	SA, UA, UA.
8	UN, UA, UN.	SN, SA, SN.	UN, UA, SN.	UN, SA, UN.	SN, UA, UN.
8	UA, UN, UN.	SA, SN, SN.	UA, UN, SN.	UA, SN, UN.	SA, UN, UN.
8	UA, UA, PA.	UA, UA, JA.	SA, SA, PA.	SA, SA, JA.	UA, SA, IA.
8	UN, UA, PN.	UN, UA, IN.	SN, SA, PN.	SN, SA, JN.	UN, SA, IN.
8	UA, UN, PN.	UA, UO, IN.	SA, SN, PN.	SA, SN, IN.	UA, SN, IN.
8	UA, IA, IA.	UA, PA, PA.	UA, PA, IA.	UA, IA, PA.	SA, IA, IA. *
8	UN, IA, IN.	UN, PA, PN.	UN, PA, IN.	UN, IA, PN.	SN, IA, IN.
8	UA, IN, IN.	UA, PN, PN.	UA, PN, IN.	UA, IN, PN.	SA, IN, IN.
8	IA, UA, IA.	PA, UA, PA.	IA, UA, PA.	PA, UA, IA.	IA, SA, IA.
8	IN, UA, IN.	PN, UA, PN.	IN, UA, PN.	PN, UA, IN.	IN, SA, IN.
			Restat.		
8	IA, UN, IN.	PA, UN, PN.	IA, UN, PN.	PA, UN, IN.	IA, SN, IN.

			0	4	3	2	1
SA, SA, UA.	SA, UA, SA.	UA, SA, SA.	1...	—	—	—	Barbara.
SN, SA, UN.	SN, UA, SN.	UN, SA, SN.	2...	—	—	Cesare.	Celarent.
SA, SN, UN.	SA, UN, SN.	UA, SN, SN.	3...	—	—	Camestres.	—
UA, SA, PA.	SA, UA, IA.	SA, UA, PA.	4...	Baralip.	Darapti.	—	Barbari.
UN, SA, PN.	SN, UA, IN.	SN, UA, PN.	5...	Celanto.	Felapt.	Cesaro.	Celaro.
UA, SN, PN.	SA, UN, IN.	SA, UN, PN.	6...	Fapesmo.	—	Camestros.	—
* SA, PA, PA.	SA, PA, IA.	SA, IA, PA.	7...	—	Datisi.	—	Darii.
SN, PA, PN.	SN, PA, IN.	SN, IA, PN.	8...	Fresismo.	Ferison.	Festino.	Ferio.
SA, PN, PN.	SA, PN, IN.	SA, IN, PN.	9...	—	—	Baroco.	—
PA, SA, PA.	IA, SA, PA.	PA, SA, IA.	10...	Ditabis.	Disamis.	—	—
PN, SA, PN.	IN, SA, PN.	PN, SA, IN.	11...	Colanto.	Bocardo.	—	—
	Restat.						
PA, SN, PN.	IA, SN, PN.	PA, SN, IN.	12...	Frisesmo.	—	—	—

In quo descripti sunt omnes modi utiles, ex quibus octo semper constituunt modum figuratum generalem, tales autem voco illos vulgo appellatos, in quibus U et S, item J et P. habentur pro iisdem: Ipsae lineae modorum constant ex quatuor trigis, in qualibet lineae quantitate conveniunt, differunt pro tribus illis utilibus qualitatis differentiis. Ipsae autem trigae inter se differunt quantitate, positae eo ordine quo supra variationes ejus invenimus, in quarum quatuor reducuntur omnes supra inventae, quia hic U et S. item J et P. reducuntur ad eandem. Cuilibet lineae ad marginem posuimus modus figuratos generales, in quos quilibet ejus modos simplex specialis cadit. In summo siguavimus nume-
28 ris figuram. Ex eodem autem manifestum est, modos figuratos generales esse vel monadicos, vel correspondentes, et hos vel 2 vel 3 vel 4. prout plures paucioresve uni lineae sunt appositi. Singulae porro lineae habent unum modum simplicem generalem, quem explicare possumus sumtis vocalibus, uti vulgo, ut A sit UA, (vel SA), E sit UN (vel SN), I sit P (vel I) A, O sit P (I) N. (ita omittendae sunt 4 praeterea vocales U pro IA; Y pro IN; OY, seu ου pro SA; ω, pro SN; quas ad declarandum Hospinianum posuit Joh. Regius, quem vid. Disp. Log. lib. 4. probl. 5.), et ita modus lineae 1. est AAA, 2. EAE. 3. AEE. 4. AAJ. 5. EAO. 6. AEO. 7. AII. 8. EIO. 9. AOO. 10. IAI. 11. OAO. 12. IEO. abjectis nempe consonantibus ex vocibus vulgaribus, in quibus Scholastici per consonas figuram, per vocales modos simplices, designarunt. Ultimus vero modus: IEO, quem diximus Frisesmo, et collocavimus in figura nulla, propterea est inutilis, quia major est P (hinc locum non habet in 1 et 2.) minor vero N. (hinc locum non habet in 1 et 3.). Etsi ex regulis modorum non sit inutilis. Quod vero in 4. locum non habeat exemplo ostendo: Quoddam ens est homo, nullus homo est brutum. E. quoddam brutum non est ens. Atque hic 29

obiter consilium suppeditabo utile, quod vel ipso exemplo hoc comprobatur, in quo consistit proba, ut sic dicam, seu ars examinandi modum propositum, et sicubi non formae sed materiae vi concludit, celeriter instantiam reperiendi, qualem apud Logicos hactenus legere me non memini. Breviter: Pro UA sumatur propositio quam materia non patitur converti simpliciter, v. g. sumatur haec potius: Omnis homo est animal, quam, omnis homo est animal rationale, et quo remotius genus sumitur, hoc habebis accuratius. Pro UN eligatur talis, qua negentur de se invicem species quam maxime invicem vicinae sub eodem genere proximo, v. g. homo et brutum: et quae non sit convertibilis per contrapositionem in UA, seu cujus neque subjectum neque praedicatum sit terminus infinitus. Pro P (J) A sumatur semper talis quae non sit subalterna alicujus UA, sed in qua de genere quam maxime generali dicatur species particulariter. Pro (J) PN. sumatur quae non sit subalterna alicujus UN, et cujus neuter terminus sit infinitus, et in qua negetur de genere maxime remoto species. Quod diximus de terminis infinitis vitandis,
30 ejus ratio nunc patebit: Prodiit cujusdam Joh. Christoph. Sturmii compendium Universalium seu Metaphysicae Euclideae, ed. 8. Hagae anno 1660. apud Adrian. Vlacq. Cui annexuit novos quosdam modos syllogisticos a se demonstratos, qui omnes videntur juxta communem sententiam impingere in alteram vel utramque harum duarum regularum qualitatis: ex puris negativis qualitatem nihil sequitur; et: conclusio sequitur debilioris ex praemissis. Ut tamen recte procedat argumentum vel assumit propositionem affirmativam infiniti subjecti, quae stet pro negativa finiti: aut contra. v. g. aequipollent: Quidam non lapis est homo: et quidam lapis non est homo. (Verum annoto, non procedere in universali, contra, v. g. Omnis lapis non est homo. E. Omnis non lapis est homo). Vel assumat negativam infiniti praedicati pro affirmativa finiti; vel contra, v. g. aequipollent: omnis philosophus non est non homo: et: est homo. Vel 3. assumat loco datae conversam ejus per contrapositionem. Jam UA convertitur per contrap. in UN. U et PN. in PA. ita facile illi est elicere ex puris neg. affirmantem, si negativae ejus tales sunt ut stent pro affirmativis: item ex A et N elicere affirmantem, si ista stet pro negativa. Ita patet omnes illas 8 variationes qualitatis fore utiles, et per consequens modos utiles fore 32. ⁀ 8. f. 256. juxta nostrum calculum. Similis fere ratio est syllogismi ejus de quo Logici disputant: Quicunque non credunt damnantur. Judaei non credunt. E. damnantur. Sed ejus expeditissima solutio est, minorem esse affirmantem; quia medius terminus affirmatur de minore. Medius terminus autem non est: credere, sed: non credere, id enim praeexstitit in majori prop. Non possum hic praeterire modum Daropti ex ingenioso invento Cl. Thomasii nostri. Is observavit ex Ramo Schol. Dialect. lib. 7. c. 6. pag. m. 214. Conversionem posse demonstrari per syllogismum adjiciendo propositionem identicam; v. g. UA in PA. sic: omne α est γ. omne α est α (si in 3tiae modo Darapti velis; vel omne γ est γ si in 4tae modo Baralip.). Ergo quoddam γ est α. Item PA in PA. Sic: Quoddam α est γ. Omne α est α (si in 3tiae modo Disamis velis, vel omne γ est γ, si in 4tae modo Ditabis) Ergo quoddam γ est α. item UN in UN (in cesare 2dae) sic: Nullum α est γ, Omne γ est γ. Ergo Nullum γ est α. Item PN vel in Baroco 3tiae sic: Omne α est α. Quoddam α non est γ. E. quoddam γ non est α. (vel in Colanto 4tae: Quoddam α non est γ. Omne γ est γ. Ergo quoddam γ non est α). Idem igitur ipse in Conversione per Contrapositionem tentavit. v. g. hujus PN. Quidam homo non est doctus, in hanc PA infiniti subjecti quoddam non doctum est homo. Syllogismus in Daropti erit talis: Omnis homo est homo, Quidam homo non est doctus. E. quoddam quod non est doctum est homo. Observari tamen hic duo debent. Minorem juxta Sturmianam doctrinam videri quasi pro alia positam: Quidam homo est non doctus; deinde omnium optime sic dici: propositionis hujus: Quidam homo non est doctus, conversam per contrapositionem proprie hanc esse etiam negativam: Quoddam doctum non est non non homo, et in conversione per contrapositione identicam ipsam debere esse contrapositam, id ostendit syllogismus jam non amplius in Daropti, sed Baroco: Omnis homo est non non homo (id est; omnis homo est homo) Quidam homo non est doctus. Ergo Quoddam doctum non est non non homo (id est quoddam non doctum est homo).
Caeterum Sturmianos illos modos arbitror non 33
formae sed materiae ratione concludere, quia quod termini vel finiti vel infiniti sint non ad formam propositionis seu copulam aut signum pertinet, sed ad terminos. Desinemus

tandem aliquando modorum, nam etsi minime pervulgata attulisse speramus, habet tamen et novitas taedium in per se taediosis. Ab instituto autem abiisse nemo nos dicet, qui omnia ex intima variationum doctrina erui viderit: quae sola prope per omne infinitum obsequentem sibi ducit animum; et harmoniam mundi et intimas constructiones rerum, seriemque formarum una complectitur. Cujus incredibilis utilitas perfecta demum philosophia, aut
34 prope perfecta, recte aestimabitur. Nam VIImus
est in complicandis figuris geometricis usus, qua in re placiem fregit Joh. Keplerus lib. 2. Harmonicῶν. Istis complicationibus, non solum infinitis novis theorematibus locupletari geometria potest, nova enim complicatio novam figuram compositam efficit, cujus jam contemplando proprietates, nova theoremata, novas demonstrationes fabricamus; sed et, (si quidem verum est grandia ex parvis, sive haec atomos, sive moleculas voces, componi) unica ista via est in arcana naturae penetrandi. Quando eo quisque perfectius rem cognoscere dicitur, quo magis rei partes et partium partes, earumque figuras positusque percepit. Haec figurarum ratio primum abstracte in geometria ac stereometria pervestiganda: inde ubi ad historiam naturalem existentiamque, seu id quod revera invenitur in corporibus, accesseris, patebit Physicae porta ingens; et elementorum facies, et qualitatum origo et mixtura, et mixturae origo, et mixtura mixturarum, et quic-
35 quid hactenus in natura stupebamus. Caete-
rum brevem gustum dabimus quo magis intelligamur: Figura omnis simplex aut rectilinea aut curvilinea est. Rectilineae omnes symmetrae, commune enim omnium principium: Triangulus. Ex cujus variis complicationibus congruis omnes Figurae rectilineae coeuntes (id est non hiantes) oriuntur. Verum curvilinearum neque circulus in ovalem etc. neque contra reduci potest, neque ad aliquid commune. Neutra vero triangulo et triangulatis symmetros. Porro quilibet circulus cuicunque circulo est symmetros, nam quilibet cuilibet aut concentricus est aut esse intelligitur. Ovalis vero vel elliptica ea tantum symmetros quae concentrica esse intelligitur. Ita neque omnis ovalis ovali symmetros est etc. Haec de simplicibus, jam ad complicationes.
36 Complicatio est aut congrua aut hians. Con-
grua tum cum figurae compositae lineae extremae seu circumferentiales nunquam faciunt angulum extrorsum, sed semper introrsum. Extrorsum autem fit angulus, cum portio circuli inter lineas angulum facientes descripta ex puncto concursus tanquam centro, cadit extra figuram ad cujus circumferentiam lineae angulum facientes pertinent: introrsum, cum intra. Hians est complicatio, cum aliquis angulus fit extrorsum. Stella autem est complicatio hians, cujus omnes radii (id est lineae stellae circumferentiales angulum extrorsum facientes), sunt aequales; ita ut si circulo inscribatur, ubique eum radiis tangat. Caeterum hiantes figurarum complicationes texturas voco, congruas proprie figu-
ras. Sunt tamen et quaedam Texturae 37
figuratae, quas et figuras hiantes ad oppositionem coeuntium voco. Jam sunt theoremata: 1. Si duae figurae asymmetrae sunt contiguae (complicatio enim vel immediata est contiguitas, vel mediata, inter tertium et primum, quoties tertium contiguum est secundo, et secundum vel mediate vel immediate primo) complicatio fit hians. 2. Curvilinearum inter se omnes contiguitas est hians, nisi alteri circumdetur Zona alterius symmetri dato concentrici. 3. Curvilineae cum rectilinea omnis contiguitas est hians, nisi in medio Zonae ponatur rectilinea. Zonam autem voco residuum in figura curvilinea majori, exempta concentrica minori. In contiguitate rectilinearum autem aut angulus angulo, aut angulus lineae, aut linea lineae imponitur. 4. Si angulus angulo imponitur aut lineae, contiguitas est in puncto. 5. Omnis curvilinearum inter se contiguitas hians est in puncto. 6. Omnis earum cum rectis contiguitas etiam non hians, itidem. 7. Linea lineae non nisi ejusdem generis imponi potest, v. g. recta rectae, curvilinea ejusdem generis et sectionis. 8. Si linea lineae aequali imponatur, contiguitas est congrua, si inaequali, hians.
Observandum autem est plures figuras ad unum 38
punctum suis angulis componi posse, quae est textura omnium maxime hians. Sed et hoc fieri potest, ut duae vel plures contiguae sint hiantes, accedat vero tertia vel plures, et efficiatur una figura, seu complicatio congrua. Unde nova contemplatio oritur, quae figura vel textura quibus addita faciat ex textura figuram. Quod nosse magni momenti est ad rerum hiatus explendos. Restat ut computationem ex nostris praeceptis instituamus, ad quam requiritur ut determinetur numerus figurarum ad conficiendam texturam; et determinentur figurae complicandae: utrumque enim alias infinitum est. Sed hoc facile cuilibet juxta enumeratos casus

et theoremata praestare; nobis ad alia prope-
rantibus satis est prima lineamenta duxisse tra-
ctationis de Texturis hactenus fere neglectae.
Decebat fortasse doctrinam hanc illustrare sche-
matibus, sed intelligentes non indigebunt; im-
periti, uti fieri solet, nec intelligere tanti aesti-
39 mabunt. VIIIvus Usus est in casibus apud Ju-
reconsultos formandis. Neque enim semper ex-
spectandum est praecipue legislatori, dum casus
emergat; et majoris est prudentiae leges quam
maxime initio sine vitiis ponere, quam restrictio-
nem ac correctionem fortunae committere. Ut
taceam, rem judiciariam in qualibet republica
hoc constitutam esse melius, quo minus est
in arbitrio judicis. Plato lib. 9. de Leg.
Arist. 1. Rhet. Menoch. Arbitr. Jud. lib. 1.
40 prooem. n. 1. Porro ars casuum formandorum
fundatur in doctrina nostra de complexionibus.
Jurisprudentia enim cum in aliis geometriae si-
milis est, tum in hoc quod utraque habet ele-
menta, utraque casus. Elementa sunt simplicia,
in geometria figurae triangulus, circulus, etc. in
Jurisprudentia actus, promissum, alienatio etc.
Casus: complexiones horum, qui utrobique va-
riabiles sunt infinities. Elementa Geometriae
composuit Euclides, elementa juris in ejus
Corpore continentur, utrobique tamen admiscen-
tur casus insigniores. Terminos autem in jure
simplices, quorum mixtione caeteri oriuntur, et
quasi locos communes, summaque genera colli-
gere instituit Bernhardus Lavinheta Mona-
chus ordinis Minorum com. in Lullii artem
41 magnam, quem vide. Nobis sic visum: Termini
quorum complicatione oritur in Jure diversitas
casuum, sunt: personae, res, actus, jura. Per-
sonarum genera sunt tum naturalia, ut: mas,
foemina, hermaphroditus, monstrum, surdus,
mutus, caecus, aeger, embryo, puer, juvenis, ado-
lescens, vir, senex, atque aliae differentiae, ex
physicis petendae, quae in jure effectum habent
specialem: Tum artificialia, nimirum genera
vitae, corpora seu collegia et similia. Nomina
officiorum huc non pertinent, quia complicantur
42 ex potestate et obligatione, sed ad jura. RES
sunt mobiles, immobiles, dividuae (homoge-
neae) individuae, corporales, incorporales: et
speciatim: Homo, animal cicur, ferum, rabio-
sum, noxium; Equus, aqua, fundus, mare etc.
Et omnes omnino res de quibus peculiare est
jus. Hae differentiae petendae ex physicis.
43 ACTUS (a. non actus, s. status) considerandi
qua naturales: ita dividui, individui, relinquunt
ἀποτέλεσμα vel sunt facti transeuntis; deten-
tio quae est materiale possessionis, traditio, ef-
fractio, vis, caedes, vulnus; noxa, huc temporis
et loci circumstantia, hae differentiae itidem pe-
tendae ex physicis; qua morales: ita sunt actus
spontanei, coacti, necessarii, mixti; significan-
tes, non significantes; inter significantes verba,
consilia, mandata, praecepta, pollicitationes, ac-
ceptationes, conditiones. Haec omnis verborum
varietas et interpretatio ex Grammaticis. Deni-
que actus sunt vel juris effectum habentes, vel
non habentes: et illi quidem pertinent ad cata-
logum jurium quae efficiunt, hi ex politicis ethi-
cisque uberius enumerandi. JURIUM itidem 44
enumerandae vel species vel differentiae. Et
hae quidem sunt v. g. realia, personalia; pura,
dilata, suspensa; mobilia vel personae aut rei
affixa etc. Species v. g. dominium, directum,
utile; servitus, realis, personalis; ususfructus,
usus, proprietas, jus possidendi, usucapiendi con-
ditio. Potestas, obligatio (active sumta). Pote-
stas administratoria, rectoria, coercitoria. Tum
actus judiciales sumti pro jure id agendi; tales
sunt: postulatio, seu jus exponendi desiderium
in judicio, cujus species pro ratione ordinis:
actio, exceptio, replica etc. nempe in termino;
tum in scriptis aut alias extra terminum; sup-
plicatio pro impetranda citatione pro monitorio
etc. Jurium autem catalogus ex sola Jurispru-
dentia sumitur. Nos hic festini quicquid in 45
mentem venit attulimus, saltem ut mens nostra
perspiceretur; alii termini simplices privata cu-
jusque industria suppleri possunt. Sed ita ut
eos tantum ponat terminos, qui revera sunt
simplices, id est quorum conceptus ex aliis ho-
mogeneis non componitur. Quanquam in locis
communibus quorum disponendorum artificium
potissimum huc redit, licebit terminos comple-
xos simplicibus valde vicinos etiam tanquam
peculiarem titulum collocare, v. g. compensatio-
nem, quae componitur ex obligatione Titii
Cajo, et ejusdem Caji Titio in rem divi-
duam, homogeneam seu commensurabi-
lem quae utraque dissolvitur in summam
concurrentem. Ex horum terminorum simpli- 46
cium, tum cum seipsis aliquoties repetitis, tum
cum aliis, com2natione, con3natione etc. et in
eadem complexione, variatione situs prodire ca-
sus prope infinitos quis non videt? Imo qui ac-
curatius haec scrutabitur, inveniet regulas
eruendi casus singulariores. Ac nos talia quae-
dam concepimus, sed adhuc impolitiora, quam
ut afferre audeamus. Par in Theologia termino- 47
rum ratio est, quae est quasi Jurisprudentia
quaedam specialis, sed eadem fundamentalis ra-
tione caeterarum. Est enim velut doctrina

quaedam de Jure publico quod obtinet in Repu-
blica DEI in homines; ubi Infideles quasi re-
belles sunt; Ecclesia velut subditi boni; per-
sonae Ecclesiasticae, imo et Magistra-
tus Politicus velut Magistratus subordinati;
Excommunicatio velut Bannus; Doctrina
de scriptura sacra et verbo DEI velut de
legibus et earum interpretatione; de Canone,
quae leges authenticae; de Erroribus fun-
damentalibus quasi de delictis capitalibus;
de Judicio extremo, et novissima die,
velut de processu Judiciario, et termino prae-
stituto; de Remissione Peccatorum velut
de jure aggratiandi; de damnatione aeterna
48 velut de poena capitali etc. Hactenus de usu
complexionum in speciebus divisionum inve-
niendis, sequitur IXnus usus: datis speciebus
divisionis, praedivisiones seu genera et species
subalternas inveniendi. Ac siquidem divisio cu-
jus species datae sunt, est διχοτομία, locum
problema non habet, neque enim ea est ulterius
49 reducibilis; sin πολυτομία, omnino. Esto enim
τριχοτομία inter πολυτομίας minima, seu
dati generis species 3. a. b. c. con3natio igitur
earum tantum 1. est in dato genere summo.
Iniones vero 3. Illic ipsum prodit genus sum-
mum, hic ipsae species infimae, inter con3na-
tionem autem et Inionem, sola restat com2na-
tio. Trium autem rerum com2nationes sunt 3,
hinc oriuntur 3. genera intermedia, nempe ab-
stractum, seu genus proximum τῶν a. b. item
τῶν b. c. item τῶν a. c. Ad genus autem re-
quiritur, tum ut singulis competat, tum ut cum
omnibus disjunctive sumtis sit convertibile.
50 Exemplo res fiet illustrior. Genus datum sit
respublica, species erunt 3. loco A Monar-
chia, loco B Oligarchia, Polyarchica seu
optimatum, loco C Panarchia; his enim termi-
nis utemur commodissime, ut apparebit, et voce
Panarchiae, etsi alio sensu, usus est Fr. Pa-
tritius, tomo inter sua opera peculiari ita
inscripto, quo Hierarchias coelestes explicuit.
Polyarchiae voce tanquam communi oligar-
chiae et panarchiae usus est Boxhornius lib.
2. c. 5. Inst. Polit. Igitur 1. Genus subalternum
τῶν A. B. seu Monarchiae et regiminis Opti-
matum, erit Oligarchia. Imperant enim vel non
omnes, Oligarchia, sed vel unus, Monar-
chia; vel plures, Oligarchia, Polyarchia;
51 vel omnes, Panarchia. 2. Genus subalter-
num τῶν B. C. erit Polyarchia, imperat enim
vel unus, Monarchia, vel plures, Polyarchia,
(in qua iterum vel non omnes, Polyarchia
Olygarchica, vel omnes, Panarchia). 3. Ge-
nus subalternum τῶν A. C. est Respublica ex-
trema. Nam species reipublicae alia interme- 52
dia est optimatum (hinc et nomen duplex: oli-
garchia polyarchica) alia Extrema; Extremae
autem sunt, in quibus imperat unus, item in
quibus omnes. Ita in minima τῶν πολυτο-
μιῶν, τριχοτομία, usum complexionum mani-
festum fecimus, quantae, amabo, in divisione
virtutum in 11. species, similibusque aliis erunt
varietates! Ubi non solum singulae com2natio-
nes, sed et con3nationes etc. usque ad con10na-
tiones, eruntque computato genere summo et
speciebus infimis in universum complicationes
seu genera speciesque possibiles 2047. Nam 53
profecto tam est in abstrahendo foecundus ani-
mus noster, ut datis quotcunque rebus genus
earum, id est conceptum singulis communem,
et extra ipsas nulli, invenire possit. Imo etsi
non inveniat, sciet Deus, invenient angeli, igi-
tur praeexistet omnium ejusmodi abstractionum
fundamentum. Haec tanta varietas generum 54
subalternorum facit, ut in praedivisionibus, seu
tabellis construendis, invenienda etiam datae
alicujus in species infimas divisionis, sufficien-
tia, diversas vias ineant autores, et omnes ni-
hilominus ad easdem infimas species perveniant.
Deprehendet hoc, qui consulet scholasticos nu-
merum praedicamentorum, virtutum cardina-
lium, virtutum ab Aristotele enumeratarum,
affectuum, etc. investigantes. X. A divisionibus 55
ad propositiones tempus est ut veniamus, alte-
ram partem Logicae inventionis. Propositio
componitur ex subjecto et praedicato, omnes
igitur propositiones sunt com2nationes. Logi-
cae igitur inventivae propositionum est hoc pro-
blema solvere: 1. dato subjecto praedi-
cata, 2. dato praedicato subjecta inve-
nire utraque tum affirmative, tum ne-
gative. Vidit hoc Raym. Lullius Kabbalae 56
Tr. 1. c. 1. fig. 1. p. 46. et ubi priora repetit
pag. 239. Artis magnae. Is, ut ostendat, quot
propositiones ex novem illis suis terminis univer
salissimis: Bonitas, magnitudo, duratio,
etc. quas singulas de singulis praedicari posse dicit,
oriantur, describet circulum, ei inscribit ἐννεά-
γωνον figuram regularem, cuilibet angulo ascri-
bit terminum, et a quolibet angulo ad quemli-
bet ducit lineam rectam. Tales lineae sunt 36.
tot nempe quot com2nationes 11. rerum. Cum-
que variari situs in qualibet com2natione pos-
sit bis, seu propositio quaelibet converti simpli-
citer, prodibit 36. ⌒ 2. f. 72. qui est numerus
propositionum Lullianarum. Imo talibus com-
plexionibus omne artificium Lullii absolvitur,

v. ejusdem operum Argentorati in 8. anno 1598.
editorum pag. 49. 53. 68. 135. quae repetuntur p. 240. 244. 245. idem tabulam construxit
ex 84. columnis constantem, quarum singulae
continent 20. complexiones, quibus enumerat
con4nationes suarum regularum literis alphabeticis denominatarum: ea tabula occupat pag. 260.
261. 262. 263. 264. 265. 266. Con3nationum vero tabulam habes apud Henr. Corn.
Agrippam com. in artem brevem Lullii quae
occupat 9. paginas, a pag. 863. usque 871. inclusive. Eadem ex Lullio pleraque exequitur, sed
brevius, Joh. Heinr. Alstedius in Architectura artis Lullianae, inserta thesauro ejus artis
57 memorativae pag. 47. et seqq. Sunt autem termini simplices hi: I. Attributa absoluta:
Bonitas, magnitudo, duratio, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria. II. Relata: Differentia, concordantia, contrarietas,
principium, medium, finis, majoritas, aequalitas,
minoritas. III. Quaestiones: Utrum, quid,
de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi,
quomodo (cum quo). IV. Subjecta: Deus,
angelus, coelum, homo, imaginatio, sensitiva,
vegetativa, elementativa, instrumentativa. V.
Virtutes: Iustitia, prudentia, fortitudo, temperantia, fides, spes, charitas, patientia, pietas.
VI. Vitia, Avaritia, gula, luxuria, superbia,
acedia, invidia, ira, mendacium, inconstantia.
Etsi Jan. Caecilius Frey via ad Scient. et art.
58 part. XI. c. 1. classem 3tiam et 6tam omittat. Cum
igitur in singulis classibus sint 9. res, et 9 rerum
sint complexiones simpliciter, 511. totidem in singulis classibus complexiones erunt, porro ducendo
classem in classem per prob. 3. 511. 511. 511.
511. 511. ⌒ 511. f. 17804320388674561.
Zensicub. de 511. Ut omittam omnes illas variationes, quibus idem terminus repetitur, item
quibus una classis repetitur, seu ex una classe
59 termini ponuntur plures. Et hae solum sunt
complexiones, quid dicam de variationibus situs, si in complexiones ducantur. Atque hic
explicabo obiter problema hoc: »variationes
»situs seu dispositiones, ducere in
»complexiones. Seu datis certis rebus omnes variationes tam complexionis seu materiae, quam situs seu formae reperire. Sumantur omnes complexiones particulares dati numeri (v. g. de numero 4: Inionis 4. com2nationes 6. con3nationes 4. con4natio 1.) quaeratur variatio dispositionis singulorum exponentium, per probl. 4. infra. (v. g. 1. dat 1. 2.
»dat 2. 3. dat 6. 4. dat 24.) ea multiplicetur
»per complexionem suam particularem, seu de
»dato exponente, (v. g. 1. ⌒ 4. f. 4. 2. ⌒ 6.
»f. 12. 4. ⌒ 6. f. 24. 1. ⌒ 24. f. 24.) Aggregatum omnium factorum erit factus ex ductu
»dispositionum in complexiones, id est quaesitum (v. g. 4. 12. 24. 24. +. f. 64.). Verum
»in terminis Lullianis multa desidero.« Nam 60
tota ejus methodus dirigitur ad artem potius ex
tempore disserendi, quam plenam de re data
scientiam consequendi, si non ex ipsius Lullii,
certe Lullistarum intentione. Numerum terminorum determinavit pro arbitrio, hinc in singulis classibus sunt novem. Cur praedicatis absolutis, quae abstractissima esse debent, commiscuit, voluntatem, veritatem, sapientiam, virtutem, gloriam, cur pulchritudinem omisit, seu
figuram, cur numerum? Praedicatis relatis debebat accensere multo plura, v. g. Causam, totum, partem, requisitum, etc. Praeterea majoritas, aequalitas, minoritas est nihil aliud quam
concordantia et differentia magnitudinis. Quaestionum tota classis ad praedicata pertinet,
utrum sit, est existentiae, quae durationem ad
se trahit; Quid, essentiae; Quare, causae; De
quo, objecti; Quantum, magnitudinis; Quale,
qualitatis, quae est genus praedicatorum absolutorum; Quando, temporis; Ubi, loci: Quomodo,
formae; Cum quo, adjuncti: omnes terminorum
sunt, qui aut relati sunt inter praedicata, aut
referendi. Et cur Quamdiu omisit, an ne durationi coincideret? cur igitur alia aeque coincidentia admiscet: Denique Quomodo, et Cum
quo, male confunduntur. Classes vero ultimae 61
vitiorum et virtutum sunt prorsus ad scientiam
hanc tam generalem ἀπροσδιόνυσοι. Ipsa quoque earum recensio quam partim manca, partim
superflua! Virtutum recensuit priores 4. cardinales, mox 3. theologicas, cur igitur addita patientia quae in fortitudine dicitur contineri; cur
pietatem, id est, amorem DEI, quae in charitate? scilicet ut novenarii hiatus expleretur.
Ipsa quoque vitia cur non virtutibus opposita
recensuit? An ut intelligeremus in virtute vitia
opposita, et in vitio virtutem? at ita vitia 27.
prodibunt. Subjectorum census placet maxime.
Sunt enim hi inprimis entium gradus: DEUS,
angelus, coelum (ex doctrina peripatetica ens
incorruptibile) homo, brutum perfectius, (seu
habens imaginationem); imperfectius, (seu sensum solum qualia de ζωοφύτοις narrant)
planta. Forma communis corporum, (qualis
oritur ex commixtione elementorum, quo pertinent omnia inanima). Artificialia, (quae nominat: instrumenta). Haec sunt quorum complexu Lullius utitur, de quo judicium, maturum

utique, gravis viri Petri Gassendi Logicae
suae Epicureae T. 1. operum capite peculiari.
Quare artem Lullii dudum com2natoriam appellavit Jordan. Brunus Nolanus Scrutin.
praefat. p. m. 684. Atque hinc esse judico
quod immortalis Kircherus suam illam diu
promissam artem magnam sciendi, seu novam
portam scientiarum, qua de omnibus rebus infinitis rationibus disputari, cunctorumque summaria cognitio haberi, possit, (quo eodem sere
modo suam syntaxin artis mirabilis inscripsit
Petr. Gregor. Tholosanus) com2natoriae
titulo ostentaverit. Unum hoc opto, ut ingenio
vir vastissimo, altius quam vel Lullius vel
Tholosanus penetret in intima rerum, ac
quae nos praeconcepimus, quorum lineamenta
duximus, quae inter desiderata ponimus, expleat: quod de fatali ejus in illustrandis scientiis felicitate desperandum non est. Ac nos
profecto haec non tam Arithmeticae augendae,
et si et hoc fecimus, quam Logicae inventivae
recludendis fontibus destinavimus, fungentes
praeconis munere, et quod in catalogo desideratorum suis augmentis scientiarum Verulamius fecit, satis habituri, si suspicionem tantae
artis hominibus faciamus, quam cum incredibili
63 fructu generis humani alius producat. Quare
age tandem artis complicatoriae (sic enim malumus, neque enim omnis complexus com2natio
est) uti nobis constituenda videatur, lineamenta
prima ducemus. Profundissimus principiorum
in omnibus rebus scrutator Th. Hobbes merito posuit omne opus mentis nostrae esse computationem, sed hac vel summam addendo
vel subtrahendo differentiam colligi Elem.
de Corp. p. 1. c. 1. art. 2. Quemadmodum
igitur duo sunt Algebraistarum et analyticorum
prima signa + et −. Ita duae quasi copulae
est et non-est: illic componit mens, hic dividit. In tali igitur sensu τὸ Est non est proprie
copula, sed pars praedicati, duae autem sunt
copulae, una nominata, non, altera innominata, sed includitur in τῷ est, quoties ipsi non
additum: non. Quod ipsum fecit, ut τὸ Est habitum sit pro copula. Possemus adhibere in
subsidium vocem: revera, v. g. Homo re-
64 vera est animal. Homo non est lapis. Sed
haec obiter. Porro ut constet et quibus omnia
conficiantur, ad constituenda hujus artis praedicamenta, et velut materiam, analysis adhibenda
est. Analysis haec est: datus quicunque terminus resolvatur in partes formales, seu ponatur
ejus definitio; partes autem hae iterum in partes, seu terminorum definitionis definitio, usque
ad partes simplices, seu terminos indefinibiles.
Nam οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν; et ultimi
illi termini non jam amplius definitione, sed
analogia intelliguntur. 2. Inventi omnes ter- 65
mini primi ponantur in una classe, et designentur notis quibusdam; commodissimum erit, numerari. 3. Inter terminos primos ponantur non 66
solum res, sed et modi, sive respectus. 4. Cum 67
omnes termini orti varient distantia a primis,
prout ex pluribus terminis primis componuntur, seu prout est exponens complexionis, hinc
tot classes faciendae, quot exponentes sunt. Et
in eandem classem conjiciendi termini, qui ex
eodem numero primorum componuntur. 5. Ter- 68
mini orti per com2nationem scribi aliter non
poterunt, quam scribendo terminos primos, ex
quibus componuntur, et quia termini primi signati sunt numeris, scribantur duo numeri duos
terminos signantes. 6. At termini orti per con- 69
3nationem aut alias majoris etiam exponentis complexiones, seu termini qui sunt in
classe 3tia et sequentibus, singuli toties varie
scribi possunt, quot habet complexiones simpliciter exponens ipsorum spectatus non jam amplius ut exponens, sed ut numerus rerum. Habet hoc suum fundamentum in Usu IX. v. g.
sunto termini primi his numeris signati 3. 6.
7. 9. Sitque terminus ortus in classe tertia, seu
per con3nationem compositus, nempe ex 3bus
simplicibus 3. 6. 9. Et sint in classe 2da combinationes hae: (1) 3. 6. (2) 3. 7. (3) 3. 9.
(4) 6. 7. (5) 6. 9. (6) 7. 9. Ajo terminum
illum datum classis 3tiae scribi posse vel sic:
3. 6. 9. exprimendo omnes simplices; vel exprimendo unum simplicem, et loco caeterorum
duorum simplicium scribendo com2nationem,
v. g. sic: $\frac{1}{2}$. 9. vel: $\frac{3}{2}$. 6. vel sic: $\frac{5}{2}$ 3. Hae
quasi-fractiones quid significent mox dicetur.
Quo autem classis a prima remotior, hoc variatio major. Semper enim termini classis antecedentis sunt quasi genera subalterna ad terminos
quosdam variationis sequentis. 7. Quoties ter- 70
minus ortus citatur extra suam classem, scribatur per modum fractionis, ut numerus superior
seu numerator, sit numerus loci in classe; inferior, seu nominator, numerus classis. 8. Commodius est in terminis ortis exponendis non
omnes terminos primos, sed intermedios scribere, ob multitudinem, et ex iis eos qui maxime cogitanti de re occurrunt. Verum omnes
primos scribere est fundamentalius. 9. His ita 71
constitutis possunt omnia subjecta et praedicata
inveniri, tam affirmativa quam negativa, tam
universalia, quam particularia. Dati enim sub-

jecti praedicata sunt omnes termini primi ejus:
Item omnes orti primis propiores, quorum om-
nes termini primi sunt in dato. Si igitur ter-
minus datus qui subjectum esse debet scriptus
est terminis primis, facile est eos primos qui de
ipso praedicantur invenire, ortos vero etiam in-
venire dabitur, si in complexionibus disponendis
ordo servetur. Sin terminus datus scriptus est or-
tis, aut partim ortis, partim simplicibus, quicquid
praedicabitur de orto ejus, de dato praedicabi-
tur. Et haec quidem omnia praedicata sunt la-
tioris de angustiori, praedicatio vero aequalis
de aequali est, quando definitio de termino, id
est vel omnes termini primi ejus simul, vel orti,
aut orti et simplices in quibus omnes illi primi
continentur, praedicantur de dato. Eae sunt
tot, quot modis nuperrime diximus, unum ter-
72 minum scribi posse. Ex his jam facile erit nu-
meris investigare omnia praedicata quae de
omni dato subjecto praedicari possunt, seu om-
nes U. A. propositiones de dato subjecto, nimi-
rum singularum classium a prima usque ad clas-
sem dati inclusive, numeri ipsas denominantes, seu
exponentes ponantur ordine, v. g. 1. (de classe 1ma)
2. (de 2da) 3. 4. etc. Unicuique tanquam non jam
amplius exponenti sed numero assignetur sua
complexio simpliciter, v. g. 1. 3. 7. 15. quae-
rantur complexiones particulares numeri classis
ultimae seu de qua est terminus datus, v. g. de
4. cujus complexio simpliciter 15, 1niones 4,
com2nationes 6, con3nationes 4. con4natio 1.
singulae complexiones simpliciter classium mul-
tiplicentur per complexionem particularem clas-
sis ultimae quae habeat exponentem eundem
cum numero suae classis, v. g. 1 ⌒ 4 f. 4. 3 ⌒
6. f. 18. 4 ⌒ 7. f. 28. 15 ⌒ 1. f. 15. aggre-
gatum omnium factorum erit numerus omnium
praedicatorum de dato subjecto ita ut propositio
sit U. A. v. g. 4. 18. 28. 15. + f. 65. Prae-
73 dicata per propositionem PA seu numerus pro-
positionum particularium affirmativarum ita in-
vestigabitur: inveniantur praedicata UA. dati
termini, uti nuper dictum est; et subjecta UA
uti mox dicetur. Addatur numerus uterque,
quia ex U. A. propositione oritur P. A. tum per
conversionem simpliciter, tum per subalterna-
tionem. Productum erit quaesitum. Subjecta
74 in propositione U. A. dati termini, sunt tum
omnes termini orti in quibus terminus datus to-
tus continetur, quales sunt solum in classibus
sequentibus, et hinc oritur subjectum angustius,
tum omnes termini orti qui eosdem cum dato
habent terminos simplices, uno verbo ejusdem
termini definitiones, seu variationes cum scri-
bendi, invicem, sunt sibi subjecta aequalia. Nu- 75
merum subjectorum sic computabimus: inve-
niatur numerus omnium classium. Eae
autem sunt tot, quot termini sunt primi in
prima classe, v. g. sunt termini in prima
classa tantum 5, erunt classes in univer-
sum 5. nempe in 1ma 1niones, in 2da com2na-
tiones, in 3tia con3nationes, in 4ta con4natio-
nes, in 5ta con5nationes. ita erit inventus
etiam numerus omnium classium se-
quentium, subtrahendo numerum classis ter-
mini dati, v. g. 2. de numero classium in uni-
versum, 5., remanebit 3. Numerum autem clas-
sium seu terminorum primorum supponamus
pro numero rerum, numerum classis pro expo-
nente, erit numerus terminorum in classe idem
cum complexionibus particularibus dato numero
et exponente. v. g. de 5. rebus 1niones sunt 5,
com23nationes 10, con4nationes 5, con5natio 1.
tot igitur erunt in singulis classibus exponenti
correspondentibus termini, supposito quod ter-
mini primi sint 5. Praeterea terminus datus
cujus subjecta quaeruntur respondebit capiti
complexionum; Subjecta angustiora ipsis com-
plexionibus quarum datum est caput. Igitur
dati termini subjecta angustiora inveniemus si
problema hoc solvere poterimus: »Dato capite 76
»complexiones invenire; partim simpliciter,
»(ita inveniemus subjecta angustiora omnia)
»partim particulares, seu dato expo-
»nente (ita inveniemus ea tantum quae sunt
»in data classe). Problema hoc statim imprae-
»sentiarum solvemus, ubi manifestus ejus usus
»est, ne ubi seorsim posuerimus, novis exem-
»plis indigeamus. Solutio igitur haec est: Sub-
»trahatur de numero rerum, v. g. 5. a. b. c. d. e.
»exponens capitis dati, v. g. a. b. 2. — 5. f. 3.
»aut a, 1. — 5. f. 4. Sive supponamus datum
»caput 1nionem, sive com2nationem esse; com-
»plexio enim ut sit necesse est. Proposito item
»exponente subtrahatur de eo itidem exponens
»capitis dati. Igitur: si datus sit quicunque ex-
»ponens in cujus complexionibus quoties datum
»caput reperiatur invenire sit propositum: quae-
»ratur complexio exponentis tanto minoris dato,
»quantus est exponens capitis dati, in numero
»rerum, qui sit itidem tanto minor dato, quan-
»tus est exponens capitis dati per tab. I. probl. 1.
»inventum erit quod quaerebatur. At si com-
»plexiones simpliciter capitis dati in omnibus
»complexionibus dati numeri quocunque expo-
»nente, quaerere propositum sit; complexio nu-
»meri rerum, numero dato tanto minoris, quan-
»tus est exponens capitis dati, erit quaesitum:«

77 E. g. in 5. rerum a. b. c. d. e. 1nionibus datum
caput a. reperitur 1. vice, (quae est nullio, seu
0llio de 4.) datum caput a. b. 0llavice (quae
est super 0llio, ut ita dicam de 3.) in com2na-
tionibus earundem illud reperitur vicibus 4.
(quae sunt 1niones de 4.) hoc 1. (quae est 0l-
lio de 3.) in con3nationibus illud 6. (com2natio
de 4.) hoc 3. (1nio de 3.) in con4nationibus illud
4.) (con3natio de 4.) hoc 3. (com2natio de 3) in
con5nationibus utrobique 1. vice. (illic con4natio,
hic con3natio de 3.). Hae complexiones sunt
dato exponente, ex quarum aggregatione oriun-
tur complexiones simpliciter, sed et sic: in 5.
rerum complexionibus simpliciter (quae sunt 31.)
a reperitur vicibus 15. (complexio simpliciter
de 4.) a b 7 (complexio simpliciter de 3.) vici-
78 bus. Hae complexiones sunt numerus subjecto-
rum angustiorum dati termini. Subjecta aequa-
lia, quando definitiones definitionibus subjiciun-
tur, eadem methodo inveniuntur qua supra
praedicata aequalia. Termini enim aequales,
sunt servata quantitate et qualitate convertibi-
les, igitur ex praedicatis fiunt subjecta et con-
tra, praedicata autem tot sunt, quot dati ter-
mini, (cujus subjecta quaeruntur.) termini primi
habent complexiones simpliciter, v. g. + a. 1.
a b. 2. Additis jam subjectis aequalibus ad
angustiora 1 + 15. f. 16. 2 + 7. f. 9. prodibit
numerus subjectorum omnium dati termini. Quem
79 erat propositum invenire. Subjecta hactenus uni-
versalia, restant particularia, ea tot sunt quot
praedicata particularia. Praedicata et subjecta
negativa sic inveniuntur: computentur ex datis
certis terminis primis tanquam numero rerum,
omnes termini tam primi quam orti, tanquam
complexiones simpliciter, v. g. si termini primi
sint 5 erunt 31. De producto detrahantur om-
nia praedicata affirmativa universalia, et sub-
jecta angustiora affirmativa universalia: Resi-
duum erunt omnia praedicata negativa. De sub-
jectis contra. Particularia negativa ex univer-
salibus computentur, uti supra PA. ex UA.
computavimus. Omisimus vero propositiones
identicas UA: quarum sunt tot quot complexio-
nes simpliciter terminorum primorum; seu quot
sunt omnino termini et primi et orti, quia qui-
libet terminus vel primus vel ortus de se dici-
tur. Caeterum inter complexiones illas omisi-
mus, in quibus idem terminus repetitur, quae
repetitio in nonnullis producit variationem in
infinitum, ut in numeris, et figuris geometriae.
80 Methodus porro argumenta inveniendi haec est:
Esto datus quicunque terminus tanquam subje-
ctum, A et alius quicunque tanquam praedica-
tum B. Quaeratur medium. Medium erit prae-
dicatum subjecti et subjectum praedicati, id est
terminus quicunque continens A, et contentus
a B. Continere autem terminus terminum dici-
tur, si omnes ejus termini primi sunt in illo.
Fundamentalis autem demonstratio est si uter-
que terminus resolvatur in primos, manifestum
erit alterum alterius aut partem esse, aut par-
tium earundem. Mediorum autem numerum
sic inveniemus. Subjectum et praedicatum vel
sunt in eadem classe, vel diversa. Si in eadem,
necesse est utrumque terminum esse ortum: et
variationem scriptionis saltem seu definitionis
ejusdem termini, poterunt igitur duae definitio-
nes ejusdem termini non nisi per tertiam de se
invicem probari. Igitur de numero definitionum
ejusdem termini orti, quem investigavimus su-
pra n. 69. subtrahatur 2. residuum erit nume-
rus mediorum possibilium inter terminos aequa-
les. Sin non sunt in eadem classe, erit praedi- 81
catum in classe minoris exponentis, subjectum
in classe majoris. Jam supponatur praedicatum
velut caput complexionis, exponens classis sub-
jecti supponatur pro numero rerum. Invenian-
tur omnes complexiones dati capitis particulares
per singulas classes a classe praedicati ad clas-
sem subjecti inclusive; in singulis classibus
complexiones dati capitis particulares ducantur
in complexiones simpliciter, exponentis ipsius
classis pro numero rerum suppositi. Aggrega-
tum omnium factorum subtracto 2. erit quaesi-
tum. Praedicatum autem de subjecto negari fa- 82
cile inveniemus, si utroque termino in primos
resoluto manifestum est neutrum altero conti-
neri. Probari tamen negativa sic poterit: inve-
niantur omnia praedicata subjecti, cum de om-
nibus negetur praedicatum, totidem erunt media
probandi negativam. Inveniantur omnia sub-
jecta praedicati, cum omnia negentur de subjecto,
etiam erunt totidem media probandi negativam.
Utrisque igitur computatis numerum mediorum
probandi negativam habebimus. Admovendum 83
denique est, totam hanc artem complicatoriam
directam esse ad theoremata, seu propositiones
quae sunt aeternae veritatis, seu non arbi-
trio DEI, sed sua natura constant. Omnes
vero propositiones singulares quasi histo-
ricae, v. g. Augustus fuit Romanorum
Imperator, aut observationes, id est propo-
sitiones universales, sed quarum veritas non in
essentia, sed existentia fundata est; quaeque
verae sunt quasi casu, id est DEI arbitrio, v. g.
omnes homines adulti in Europa habent cogni-
tionem DEI: Talium non datur demonstratio

sed inductio. Nisi quod interdum observatio per observationem interventu theorematis de-
84 monstrari potest. Ad tales observationes pertinent omnes propositiones particulares, quae non sunt conversae vel subalternae universalis. Hinc igitur manifestum est, quo sensu dicatur singularium non esse demonstrationem, et cur profundissimus Aristoteles locos argumentorum posuerit in topicis, ubi et propositiones sunt contingentes, et argumenta probabilia, demonstrationum autem unus locus est: definitio. Verum cum de re dicenda sunt ea quae non ex ipsius visceribus desumuntur, v. g. Christum natum esse Bethleemi, nemo huc definitionibus deveniet: sed historiae materiam, loci reminiscentiam suppeditabunt. Haec jam locorum topicorum origo, et in singulis maximarum, quibus omnibus qui sint fontes, ostenderemus itidem nisi timeremus ne in progressu sermonis
85 cupiditate declarandi omnia abriperemur. Uno saltem verbo indigitabimus omnia ex doctrina metaphysica relationum entis ad ens repetenda esse, sic ut ex generibus quidem relationum loci, ex theorematis autem singulorum maximae efformentur. Hoc vidisse arbitror, praeter morem compendiographorum solidissimum Joh. Henr. Bisterfeld in Phosphoro Catholico, seu epitome artis meditandi ed. Lugd. Bat. anno 1657. quae tota fundatur in immeatione et περιχορήσει, ut vocat, universali omnium in omnibus, similitudine item et dissimilitudine omnium cum omnibus, quarum principia: Relationes. Eum libellum qui legerit, usum artis
86 complicatoriae magis magisque perspiciet. Ingeniosus ille, quem saepe nominavimus, Joh. Hospinianus, libellum promisit de inveniendi et judicandi facultatibus, in quo emendationem doctrinae topicae paraverat, locosque recensuerat 180. maximas 2796. v. controvers. dial. p. 442. Hunc ego insigni rei logicae damno nunquam editum arbitror. Abibimus hinc, cum primum γεῦμα quoddam praxeos
87 artis com2natoriae dederimus. Commodissima Mathesis extemporaneo conatui visa est: hinc non a primis simpliciter terminis orsi sumus, sed a primis in mathesi; neque omnes posuimus, sed quos ad producendos complicatione sua terminos ortos propositos sufficere judicabamus. Potuissemus eadem methodo omnes definitiones ex elementis Euclidis exponere, si tempus superfuisset. Quoniam autem non a primis simpliciter terminis orti sumus, hinc necessarium erat signa adhibere, quibus casus vocabulorum aliaque ad sermonem complendum necessaria intelligentur. Nam siquidem a primis simpliciter terminis incepissemus, pro ipsis casuum variationibus, quorum ex relationibus et metaphysica originem exposuit Jul. Caesar Scaliger lib. de Caus. L. L. terminos posuissemus. Adhibuimus autem articulos graecos. Numerum pluralem signavimus adscripto in ( ) 15. si quidem indefinitus; 2. 3. etc. si determinatus. Esto igitur Classis I. in qua termini 88
primi: 1. punctum. 2. spatium. 3. intersitum. 4. adsitum seu contiguum. 5. dissitum, seu distans. 6. terminus, seu quae distant. 7. insitum. 8. inclusum (v. g. centrum est insitum circulo, inclusum peripheriae.) 9. pars. 10. totum. 11. idem. 12. diversum. 13. unum. 14. numerus. 15. plura. v. g. 1. 2. 3. 4. 5. etc. 16. distantia. 17. possibile. 18. omne. 19. datum. 20. fig. 21. regio. 22. dimensio. 23. longum. 24. latum. 25. profundum. 26. commune. 27. progressio, seu continuatum. Classis II. 1. Quantitas est 14. τῶν 9. (15.) 2. Includens est 6. 10. III. 1. Intervallum est 2. 3. 10. 2. Aequale, A τῆς 11. $\frac{1}{2}$. 3. Continuum est A ad B si τοῦ A ἡ 9. est 4. et 7. τῷ B. IV. 1. Majus est A habens τὴν 9. $\frac{2}{3}$ τῷ B. 2. Minus B. $\frac{2}{3}$ τῇ 9. τοῦ A. 3. Linea, $\frac{1}{3}$ τῶν 1 (2). 4. Parallelum, $\frac{2}{3}$ ἐν τῇ 16. 5. Figura, 24. 8. ab 18. 21. V. 1. Crescens quod 20. $\frac{3}{4}$. 2. Decrescens 20. $\frac{2}{4}$. 3. Implexum est $\frac{3}{3}$ in τῇ 11. 22. 4. Secans, $\frac{3}{2}$ in τῇ 12. 22. VI. 1. Convergens, $\frac{2}{5}$ ἐν τῇ 16. 2. Divergens, $\frac{1}{5}$ ἐν τῇ 16. VII. 1. Superficies. $\frac{1}{3}$ τῶν $\frac{3}{4}$. 2. Infinitum, $\frac{1}{4}$. quam 18. 19. 17. 3. Peripheria, $\frac{3}{4}$ 13. $\frac{2}{2}$. 4. A dicitur Mensura, seu metitur B. si 10. ex A (15) $\frac{2}{3}$. est $\frac{2}{3}$ τῷ B. VIII. 1. Maximum est $\frac{1}{4}$ non $\frac{2}{4}$. 2. Minimum, $\frac{2}{4}$ non $\frac{1}{4}$. 3. Recta, $\frac{3}{4}$. $\frac{2}{3}$. τῇ 16. τῶν 6 (2). 4. quae non talis, Curva, 5. Arcus, 9. τῆς $\frac{3}{7}$. IX. 1. Ambitus, est $\frac{1}{7}$. $\frac{2}{2}$. X. 1. Commensurabilia sunt, quorum $\frac{4}{7}$. 26. est et 1. et 2. XI. 1. Angulus est quem faciunt $\frac{3}{4}$ (2). 4. $\frac{2}{6}$. XII. 1. Planum est $\frac{1}{7}$. $\frac{2}{3}$. τῇ 16. τῶν 6. XIII. 1. Gibbus $\frac{1}{7}$. $\frac{1}{4}$. τῇ 16. τῶν 6. XIV. 1. Rectilineum est $\frac{5}{4}$ cujus $\frac{2}{2}$ est τῶν $\frac{3}{8}$ (15). 2. quae dicuntur Latera. 3. si $\frac{3}{8}$ (3) Triangulum. 4. Si $\frac{3}{8}$ (4) Quadrangulum etc. XV. 1. Lunula est $\frac{1}{3}$ ταῖν $\frac{5}{8}$ (2) non $\frac{2}{3}$ 4 (2). [subintelligo autem tam lunulam gibbosam qua arcus arcui concavitatem obvertit, quam falcatam qua interior alterius concavitati suam convexitatem]. XVI. 1. Angulus rectus est $\frac{1}{11}$. $\frac{2}{3}$. in τῷ 18. 21. 2. Segmentum est 3 τὸν $\frac{2}{2}$ et $\frac{3}{8}$. 7. τῇ $\frac{5}{4}$. XVII. 1. Aequilaterum est $\frac{5}{4}$ cujus

$\frac{2}{2}$ est 8. τῶν $\frac{3}{8}$ (15). 2. Triangulum aequicrurum est $\frac{5}{4}$ cujus $\frac{2}{2}$ est τῶν $\frac{3}{8}$ (3) $\frac{2}{3}$ (2). 3. Scalenum est $\frac{5}{4}$ cujus $\frac{2}{2}$ est τῶν $\frac{3}{8}$ (3) non $\frac{2}{3}$ (3). XVIII. 1. Angulus contactus est quem faciunt $\frac{3}{4}$ (2). 4. $\frac{2}{6}$ non $\frac{4}{5}$. 27. modo 17. XIX. 1. Inscriptum est $\frac{5}{4}$. 7. cujus $\frac{1}{11}$ (15) sunt 4 τῷ $\frac{2}{2}$. 2. Circumscripta vero est ea figura cui inscripta est. XX. 1. Angulus obtusus, est $\frac{1}{4}$ quam $\frac{1}{16}$. 2. Acutus $\frac{2}{4}$ quam $\frac{1}{16}$. XXI. 1. Diameter est $\frac{3}{8}$. $\frac{1}{8}$. 7. τῇ $\frac{5}{4}$. XXII. 1. Circulus est $\frac{1}{12}$. 8. ab 18. 21. habens τὴν 16. $\frac{2}{3}$ τοῦ 19. alicujus 1. (quod dicitur 2. Centrum Circuli) ab 18. 6. 2. Triangulum rectangulum est $\frac{5}{4}$ cujus $\frac{1}{11}$ (3) sunt omnes sed 13. est $\frac{2}{3}$ in τῷ 18. 21. XXIII. 1. Centrum Figurae est 1. 26. τοῖς $\frac{1}{21}$ (15). XXIV. 1. Semifigura data v. g. semicirculus, etc. est 3. τὸν $\frac{1}{22}$ et (dimidium τοῦ) $\frac{2}{2}$. Hinc facile erit definitiones conficere, si observetur, quod n. 70. diximus in iis notis, quae per fractiones scriptae sunt: nominatorem designare numerum classis; numeratorem numerum termini in classe, v. g. centrum est 1. (punctum) 26. (commune) τοῖς $\frac{1}{21}$ (diametris,) 15 pluribus. Diameter est $\frac{3}{8}$ (recta) $\frac{1}{8}$ (maxima) 7. (insita) τῇ $\frac{5}{4}$. (figurae).
89 Ex his quae de arte complicatoria scientiarum, seu Logica inventiva disseruimus, cujus quasi praedicamenta ejusmodi terminorum tabula absolverentur, fluit velut Porisma: seu usus XI. Scriptura universalis, id est cuicunque legenti, cujuscunque linguae perito intelligibilis, qualem hodie complures viri eruditi tentarunt, quorum diligentissimus Caspar Schottus hos recenset lib. 7. Techn. Curios. primo Hispanum quendam, cujus meminerit Kenelm. Digbaeus tr. de Nat. Corp. c. 28. n. 8. quique fuerit Romae anno 1653. ejus methodus haec ex ipsa natura rerum satis ingeniose petita: distribuebat res in varias classes, in qualibet classe erat certus numerus rerum. Ita meris numeris scribebat, citando numerum classis et rei in classe; adhibitis tamen notis quibusdam flexionum grammaticarum et orthographicarum. Idem fieret per classes a nobis praescriptas fundamentalius, quia in iis fundamentalior digestio est. Deinde Athanasium Kircherum, qui polygraphiam suam novam et universalem dudum promisit; denique Joh. Joachimum Becherum Archiatrum Moguntinum, opusculo primum Francofurti Latine edito, deinde Germanice anno 1661. is requirit ut construatur Lexicon Latinum, tanquam fundamentum, et in eo disponantur voces ordine pure alphabetico, et numerentur; fiant deinde Lexica ubi voces in singulis linguis dispositae non alphabetice, sed quo ordine Latinae dispositae sunt ipsis respondentes. Scribantur igitur quae ab omnibus intelligi debent, numeris, et qui legere vult, is evolvat in lexico suo vernaculo vocem dato numero signatam, et ita interpretabitur. Ita satis erit legentem vernaculam intelligere et ejus lexicon evolvere, scribentem necesse est (nisi habeat unum adhuc lexicon suae linguae alphabeticum ad numeros se referens) et vernaculam et Latinam tenere, et utriusque lexicon evolvere. Verum et Hispani illius et Becheri artificium et obvium et impracticabile est. Ob synonyma, ob vocum ambiguitatem, ob evolvendi perpetuum taedium (quia numeros nemo unquam memoriae mandabit) ob ἑτερογένειαν phrasium in lluguis. Verum constitutis tabulis vel 90
praedicamentis artis nostrae complicatoriae, majora emergent. Nam termini primi ex quorum complexu omnes alii constituuntur, signentur notis, hae notae erunt quasi alphabetum. Commodum autem erit notas quam maxime fieri naturales, v. g. pro uno punctum, pro numeris puncta; pro relationibus entis ad ens lineas, pro variatione angulorum aut terminorum in lineis genera relationum. Ea si recte constituta fuerint et ingeniose, scriptura haec universalis aeque erit facilis quam communis, et quae possit sine omni lexico legi, simulque imbibetur omnium rerum fundamentalis cognitio. Fiet igitur omnis talis scriptura quasi figuris geometricis; et velut picturis, uti olim Aegyptii hodie Sinenses, verum eorum picturae non reducuntur ad certum alphabetum seu literas, quo sit ut incredibili memoriae afflictione opus sit, quod hic contra est. Hic igitur est Usus XI. complexionum, in constituenda nempe polygraphia universali. XIImo loco constituemus jucundas 91
quasdam partim contemplationes, partim praxes ex Schwenteri deliciis Mathematicis et supplementis G. P. Harsdorfferi, quem librum publice interest continuari, haustas. P. 1. sect. 1. prop. 32. reperitur numerus complexionum simpliciter, quem faciunt res 23. v. g. literae Alphabeti, nempe 8388607. P. 2. sect. 4. prop. 7. docet dato textu melodias invenire, de quo nos infra, probl. 6. Harsdorfferus parte ead. sect. 10. prop. 25. refert ingeniosum repertum Dni de Breissac, qua nihil potest 92
arti scientiarum complicatoriae accommodatius reperiri. Is quaecunque in re bellica attendere bonus imperator debet, ita complexus est: facit classes novem, in Ima quaestiones et circum-

stantias, in IIda status, in III. personas, in
IV. actus, in V. fines, in VI. instrumenta exemtae
actionis, seu quibus uti in nostra potestate est,
facere autem ea, non est. VII. instrumenta
quae et facimus et adhibemus. VIII. instrumenta
quorum usus consumtio est. IX. actus finales
seu proximos executioni. v. g.

1. An.	Cum quo.	Ubi.	Quando.	Quomodo.	Quantum.
2. Bellum.	Pax.	Induciae.	Colloquium.	Foedus.	Transactio.
3. Patriotae.	Subditi.	Foederati.	Clientes.	Neutrales.	Hostes.
4. Manere.	Cedere.	Pugnare.	Proficisci.	Expeditio.	Hyberna.
5. Decus.	Lucrum.	Obedientia.	Honestas.	Necessitas.	Commoditas.
6. Sol.	Aqua.	Ventus.	Itinera.	Angustiae.	Occasio.
7. Currus.	Scalae.	Pontes.	Ligones.	Palae.	Naves.
8. Pecunia.	Commeatus.	Pulvis Torm.	Globi Torm.	Equi.	Medicamenta.
9. Excubiae.	Ordo.	Impressio.	Securitas.	Agressio.	Consilia.

93 Fiant novem rotae ex papyro, omnes concen-
tricae, et se invicem circumdantes, ita ut quae-
libet reliquis immotis rotari possit. Ita pro-
mota leviter quaecunque rota nova quaestio,
nova complexio prodibit. Verum cum hic inter
res ejusdem classis non detur complexio, atque
ita accurate loquendo non sit complexio termi-
norum cum terminis, sed classium cum classi-
bus, pertinebit computatio variationis ad probl. 3.
Quoniam tamen complexio etiam, quae hujus
loci est, potest repraesentari rotis, ut mox di-
cemus, fecit cognatio, ut praeoccuparemus. Sic
igitur inveniemus: multiplicetur 6. in se no-
vies: 6. 6. 6. 6. 6. 6. 6. 6. ⌒ 6. seu quaeratur
progressio geometrica sextupla cujus expo-
nens 9, aut: Cubi cubus de 6. f. 10077696.
tantum superest, ut sint solum 216. quaestio-
94 nes, quod putat Harsdorfferus. Caeterum
quoties in complexionibus singuli termini in
singulos ducuntur, ibi necesse est tot fieri rotas,
quot unitates continet numerus rerum: deinde
necesse est singulis rotis inscribi omnes res.
Ita variis rotarum conversionibus complexiones
innumerabiles gignentur. Eruntque omnes com-
plexiones quasi jam scriptae seorsim, quibus
revera scribendis vix grandes libri sufficient.
95 Sic ipsemet doctissimus Harsdorff. P. 3. sect.
14. prop. 5. machinam 5. rotarum concentri-
carum construxit, quam vocat, **Fünffachen
Denckring der teutschen Sprache.** Ubi in rota
intima sunt 48. **Vorsylben**, in penintima 60.
Anfangs- und Reimbuchstaben, in media 12.
Mittel-Buchstaben, vocales nempe vel diph-
thongi; in penextima 120. **End-Buchstaben**,
in extima 24. **Nachsylben.** In has omnes vo-
ces germanicas resolvi contendit. Cum hic si-
militer classes sint in classes ducendae, multi-
plicemus: 48. 60. 12. 120. 24. factus ex prio-
ribus per sequentem, f. 97209600. Qui est
numerus vocum germanicarum hinc orientium,
utilium seu significantium, et inutilium. Con- 96
struxit et rotas Raym. Lullius; et in the-
sauro artis memorativae Ioh. Henr. Alste-
dius, cujus rotis, in quibus res et quaestiones,
adjecta est norma mobilis, in qua loci topici,
secundum quos de rebus disseratur, quaestiones
probentur; et fraternitas Roseae Crucis in fama
sua promittit grandem librum titulo Rotae
Mundi in quo omne scibile contineatur. Orbi-
tam quandam pietatis, ut vocat, adjecit suo Ve-
ridico Christiano Joh. Davidius Soc. J. Ex
eodem principio complicationum est Rhabdolo-
gia Neperi, et pensiles illae Serae, **die Vor-
leg-Schlösser,** quae sine clave, mirabili arte
aperiuntur, vocant **Mahl-Schlösser,** nempe su-
perficies serae armillis tecta est, quasi annulis
gyrabilibus, singulis annulis literae alphabeti
inscriptae sunt. Porro serae certum no-
men impositum est, v. g. Ursula, Catha-
rina, ad quod nisi casu qui nomen ignorat,
annulorum gyrator pervenire non potest. At
qui novit nomen, ita gyrat annulos invicem, ut
tandem nomen prodeat, seu literae alphabeti
datum nomen conficientes sint ex diversis an-
nulis in eadem linea, justa serie. Tum demum
ubi in tali statu annuli erunt, poterit facillime
sera aperiri. Vide de his Seris armillaribus
Weckerum in Secretis, Illustrissimum Gusta-
vum Selenum in Cryptographia fol. 489.
Schwenterum in deliciis Sect. 15. prop. 25.
Desinemus Usus problematis 1. et 2. enume-
rare, cum coronidis loco de coloribus dissserueri-
mus. Harsdorfferus P. 3. Sect. 3. prop. 16. 97
ponit colores primos hos 5. Albus, flavus, ru-
beus, caeruleus, niger. Eos complicat, ita ta-
men ut extremi: albus et niger, nunquam simul
coeant. Oritur igitur ex AF subalbus, AR
carneus, AC cinereus; FR aureus, FC viridis,
FN fuscus; RC purpureus, RN subrubeus; CN
subcaeruleus. Sunt igitur 9. quot nempe sunt

com2nationes 5. rerum, demta Una, extremo-
rum. Quid vero si tertii ordinis colores addan-
tur, seu con3nationes primorum, et com2natio-
nes secundorum, et ita porro, quanta multitudo
exsurget! Hoc tamen admoneo ipsos tanquam
primos suppositos non esse primos; sed omnes
ex albi et nigri, seu lucis et umbrae mixtione
98 oriri. Ac recordor legere me, etsi non suc-
currit autor, nobilem acupictorem nescio quem
80. colores contexuisse, vicinosque semper vi-
cinis junxisse, ex filis tamen non nisi nigerri-
mis ac non nisi albissimis; porro varias alter-
nationes alborum nigrorumque filorum; et im-
mediationes modo plurium alborum, modo plu-
rium nigrorum, varietatem colorum proge-
nuisse; fila vero singula per se inermi oculo
invisibilia paene fuisse. Si ita est, fuisset hoc
solum experimentum satis ad colorum naturam
ab ipsis incunabulis repetendam.

PROBL. III.

DATO NUMERO CLASSIUM ET RERUM IN CLASSIBUS, COMPLEXIONES CLASSIUM INVENIRE.

1 »Complexiones autem classium sunt,
»quarum exponens cum numero classium idem
»est; et qualibet complexione ex qualibet
»classe res una. Ducatur numerus rerum
»unius classis in numerum rerum alterius; et,
»si plures sunt, numerus tertiae in factum ex his:
»seu semper numerus sequentis in factum ex
»antecedentibus: factus ex omnibus continue,
»erit quaesitum.«
2 Usus hujus problematis fuit tam in usu 6.
probl. 1. et 2. ubi modos syllogisticos investiga-
bamus, tum in usu 12. ubi et exempla pro-
stant. Hic aliis utemur. Diximus supra com-
plexionum doctrinam versari in divisionum ge-
neribus subalternis inveniendis, inveniendis item
speciebus unius divisionis; et denique plurium
in se invicem ductarum. Idque postremum huic
3 loco servavimus. Divisionem autem in di-
visionem ducere est unius divisionis mem-
bra alterius membris subdividere, quod inter-
dum procedit vice versa, interdum non. Inter-
dum omnia membra unius divisionis omnibus
alterius subdividi possunt; interdum quaedam
tantum, aut quibusdam tantum. Si vice versa,
ita signabimus $A\begin{cases}a\\b\end{cases}\begin{cases}c\\d\\e\end{cases}$ si quaedam tantum,
ita: $A\begin{cases}a\begin{cases}c\\d\\e\end{cases}\\b\end{cases}$ si quaedam quibusdam tantum,
ita: $A\begin{cases}a\begin{cases}c\\d\end{cases}\\b\,..\,e\end{cases}$ Ad nostram vero computationem
primus saltem modus pertinet. In quo exem-
plum suppetit ex Politicis egregium. A Esto
Respublica, a recta, b aberrans, quae est divi-
sio moralis; c Monarchia, d Aristocratia, e De-
mocratia, quae est divisio numerica: Ducta di-
visione numerica in moralem, orientur species
mixtae 2 ⌒ 3. f. 6. ac. ad. ae. bc. bd. be.
Hinc origo formulae hujus: divisionem in divi- 4
sionem ducere, manifesta est, ducendus enim
numerus specierum unius in numerum specie-
rum alterius. Numerum autem in numerum
ducere est numerum numero multiplicare, et
toties ponere datum, quot alter habet unitates.
Origo est ex geometria, ubi si linea aliam ex-
tremitate contingens ab initio ad finem ipsius
movetur, sic ut eam radat, spatium omne,
quod occupabit linea mota, constituet figuram
quadrangularem, si ad angulos rectos alteram
contigit, ἑτερόμηκες aut quadratum: sin aliter
rhombum aut rhomboeides; si alteri aequalis,
quadratum aut rhombum: sin aliter, ἑτηρόμε-
κες aut rhomboeides. Hinc et spatium ipsum
quadrangulare facto ex multiplicatione lineae
per lineam aequale est. Caeterum ejusmodi di- 5
visionibus complicabilibus pleni sunt libri tabu-
larum; oriunturque nonnunquam confusiones
ex commixtione diversarum divisionum in unum,
quod dividentibus conscientiam in rectam erro-
neam probabilem scrupulosam dubiam, factum
videtur. Nam ratione veritatis in rectam et
erroneam dispescitur; ratione firmitatis in ap-
prehendendo in certam, probabilem, dubiam;
quid autem aliud dubia, quam scrupulosa! Hu- 6
jus problematis etiam propria investigatio Var-
ronis apud B. Augustinum lib. 19. de Civ.
Dei. cap. 1. numeri sectarum circa summum
bonum possibilium. Primum igitur calculum
ejus sequemur, deinde ad exactius judicium re-
vocabimus. Divisiones sunt VI. 1ma quadri- 7
membris, 2da et 6ta trimembris; reliquae bi-
membres. I. Summum Bonum esse potest
vel Voluptas, vel Indoloria, vel utra-
que, vel prima naturae. 4. II. horum quod-
libet vel propter virtutem expetitur, vel
virtus propter ipsum, vel et ipsum et vir-
tus propter se 4 ⌒ 3. f. 12. III. S. B. ali-
quis vel in se quaerit, vel in societate 12 ⌒
2. f. 24. IV. Opinio autem de S. B. constat

vel apprehensione certa, vel probabili academica, 24 ⌒ 2. f. 48. V. Vitae item genus cynicum vel cultum. 48. ⌒ 2. f. 96. VI. Otiosum, negotiosum vel temperatum. 96 ⌒ 3. f. 288. haec apud B. Augustinum, Varro cap. 1. At c. 2. accuratiorem retro censum instituit. Divisionem ait 3. 5. et 6. facere admodum prosequendi, 4. ad modum apprehendendi S. B. corruunt igitur divisiones ultimae, et varietates 276. remanent 12. Porro capite 3. voluptatem, indoloriam et utramque ait contineri in primis naturae. Remanent igitur 3. (corruunt 9.) Prima naturae propter se, virtus propter se,
9 utraque propter se. Postremam autem sententiam et quasi cribratione facta in fundo remanentem amplectitur Varro. Ego in his noto, Varronem non tam possibiles sententias colligere voluisse, quam celebratas, hinc axioma ejus: qui circa summum bonum differant, secta differre; et contra. Interim dum divisionem instituit, non potuit, quin quasdam ἀδεσπότους admisceret. Alioqui cur divisiones attulit, quas postea summi boni varietatem non facere agnoscit; an ut numero imperitis admirationem incuteret? Praeterea si genera vitae admiscere voluit, cur non plura? nonne alii scientias sectantur, alii minime; alii professionem faciunt ex sapientia, creduntque hac imprimis summum Bonum obtineri? Etiam hoc ad S. B. magni momenti est in qua quis republica vivat: alii vitam rusticam urbanae praetulere: suntque genera variationum infinita fere, in quibus singulis aliqui fuere, qui hac sola via crederent ad
10 S. B. iri posse. Porro quando prima divisio ducitur in 1mum membrum secundae facit 4. species: 1. voluptas, 2. indoloria, 3. utraque, 4. prima naturae, propter virtutem, cum tamen in omnibus sit unum summum Bonum, Virtus; qui prima naturae, is et caetera; qui voluptatem, is et indoloriam ad virtutem referet. Adde quod erat in potestate Varronis, non solum 2dam et 6tam, sed et 3. et 4. et 5. trimembrem facere, addendo 3tiam speciem, semper mixtam ex duabus. v. g. in se vel in societate, vel utraque; apprehensione certa, proba-
11 bili, dubia; cynicum, cultum, temperatum. Fuit et sententia, quae negaret dari S. B. constans, sed faciendum quod cuique veniret in mentem, ad quod ferretur motu puro animi et irrefracto. Huc fere Academia nova, et hodiernus Anabaptistarum spiritus inclinabat. Ubi vero illi qui negant in hac vita culmen hoc ascendi posse? quod Solon propter incertitudinem pronunciandi dixit, Christiani philosophi ipsa rei natura moti. Valentinus vero Weigelius nimis enthusiastice, beatitudinem hominis esse Deificationem. Apud illos quoque, quibus col- 12
locatur beatitudo in aeterna vita; alii asserunt, alii negant visionem substantiae Dei beatificam. Hoc reformatos recordor facere, et exstat de hoc argumento dissertatio inter Gisb. Voetii selectas; illud nostros, ac pro hac sententia scripsit Matth. Hoë ab Hoënegg peculiarem libellum contra Dnum Budowiz a Budowa. In hac quoque vita omnes illos omisit Varro, 13
qui bonum aliquod externum, eorum quae fortunae esse dicunt, summum esse supponunt, quales fuisse, ipsa Aristotelis recensio indicio est. Corporis bona sane pertinent ad prima naturae, sed fieri potest ut aliquis hoc potissimum genus voluptatis sequatur, alius aliud. Et bonum animi jam aut habitus aut actio est, illud Stoicis, hoc Aristoteli visum. Stoicis hodie se applicuit accuratus sane vir, Eckardus Leichnerus Medicus Erphordiensis tr. de apodictica scholarum reformatione et alibi. Quin 14
et voluptatem animi pro S. B. habendam censet Laurentius Valla in lib. de Vero Bono, et ejus apologia ad Eugenium IV. Pontificem Maximum, ac P. Gassendus in Ethica Epicuri, idque et Aristoteli excidisse VII. Nicomach. 12. et 13. observavit Cl. Thomasius Tab. Phil. Pract. xxx. lin. 58. Ad voluptatem animi gloriam, id est triumphum animi internum, sua laude sibi placentis, reducit Th. Hobbes initio librorum de cive. Fuere qui contemplationem actioni praeferrent, alii contra, alii utramque aequali loco posuere. Breviter quotquot bonorum imae sunt species, quotquot ex illis complexiones, tot sunt summi boni possibiles sectae numerandae. Ex hoc 15
ipso problemate origo est numeri personarum in singulis gradibus arboris consanguinitatis, cum nos, ne nimium a studiorum nostrorum summa divertisse videamur, eruemus. Computationem autem canonica neglecta civilem sequemur. Duplex personarum in singulis gradi- 16
bus enumeratio est, una generalis, altera specialis. In illa sunt tot personae quot diversi flexus cognationis eadem tamen distantia. Flexus autem cognationis, voco ipsa velut itinera in arbore consanguinitatis, lineas angulosque dum modo sursum deorsumve modo in latus itur. In hac non solum flexus cognationis varietatem facit, sed et sexus tum intermediarum, tum personae cujus distantia quaeritur a data. In illa enumeratione Patruus, Amita; id est, Patris frater sororve: Avunculus, Matertera; id est Matris frater sororque, habentur pro eadem persona, et convenientissime intelliguntur in voce Patrui, quia masculinus dignior foemininum comprehendit. Sed in enumeratione speciali habentur pro 4. diversis personis. Igitur illic cognationes, hic personae numerantur: (Sic tamen ut plures fratres, vel plures sorores quia ne sexu quidem variant pro una utrobique persona habeantur) illa generalis computatio est Caji in l. 1. et 3. (quanquam specialis nonnunquam mixta est) haec specialis Pauli in grandi illa l. 10. D. de Grad. et Affinibus. Etsi autem prior fundata est in prob. 1. et 2. quia tamen posterioris fundamentum est, quae huc pertinet, praemittemus.
17 Cognatio est formae linea vel linearum a cognata persona ad datam ductarum; ratione rectitudinis et inflexionis, et harum alternationis. Persona h. l. est persona datae cognationis, et dati gradus, sexusque tum sui, tum intermediarum, inter cognatam scilicet et datam. Datum autem voco personam, eum eamve, de cujus cognatione quaeritur ut appellant ICti veteres; Ioh. Andreae Petrucium nomine sui Bidelli fertur nominasse: Fr. Hottomannus lib. de gradib. cognationum, ὑποϑετικὸν, Latine Propositum. Terminus est 18
persona vel cognatio, quae est de conceptu complexae, v. g. frater est patris filius. Igitur Patris et Filius, sunt termini ex quibus conceptus fratris componitur. Termini autem sunt vel primi, tales accurate loquendo sunt hi solum: Pater et filius, nos tamen commodioris computationis causa, omnes personas lineae rectae vel supra vel infra supponemus pro primis; vel orti: accurate loquendo omnes qui plus uno gradu remoti sunt a dato; laxius tamen, omnes transversales tantum. Omnes autem transversales componuntur ex duobus terminis lineae rectae; hinc et facillimum prodit artificium data quaecunque cognata numerum gradus complexae, v. g. in simplicissima transversalium persona, Fratre seu patris filio, quia pater est in 1. filius etiam in gradu, 1. +
1. f. 2. in quo est frater. Caeterum schemate 19
opus est. Esto igitur hoc:

Gr. Cognationes					DATUS					Personae	Gr.
1. Patris 2										4 Filius	. 1
			Patris.		FRATER		Filius.				
2. Avi 3					1. 1.					12 Nepos	. 2
				Patruus		Patruelis					
3. Proavi 4				2. 1.		1. 2.				32 Pronepos	. 3
			Patruus Magnus		Consobrinus		Patruelis parvus				
4. Abavi 5			3. 1.		2. 2.		1. 3.			80 Abnepos	. 4
		Propatruus		Subpatruus Magnus		Subconsobrinus		Propatruelis			
5. Atavi 6		4. 1.		3. 2.		2. 3.		1. 4.		192 Atnepos	. 5
	Abpatruus		Subpropatruus		Prosubpatruus Magnus vel *		Prosubconsobrinus		Abpatruelis		
6 Tritavi 7	5. 1.		4. 2.		3. 3.		2. 4.		1. 5.	448 Trinepos	. 6

* Consobrin. secundus.

20 Sunt in hoc schemate infinita propemodum di-
gna observatione. Nos pauca stringemus. Per-
sonae eo loco intelligantur, ubi puncta sunt.
Numeri puncta includentes, designant terminos,
seu gradus lineae rectae (antecedens ascenden-
tis, sequens descendentis) ex quibus datus gra-
dus transversalis componitur. In eadem linea
transversa directa sunt ejusdem gradus cogna-
tiones: oblique a summo, ad imum dextrorsum
ordinem generationis; at sinistrorsum comple-
ctuntur cognationes homogeneas gradu differen-
tes. Linea perpendicularis unica a vertice ad
basin, triangulum dividens, continet cognationes
quarum terminus et ascendens et descendens
sunt ejusdem gradus; tales voco aequilibres,
et dantur solum in gradibus pari numero signa-
21 tis, in uno non nisi unus. Nam si libra esse
fingatur, cujus trutina sit linea gradus primi;
brachia vero sint: dextrum quidem, linea per-
pendicularis a summa persona descendentium;
sinistrum vero, perpendicularis a summa ascen-
dentium ducta ad terminum vel ascendentem
vel descendentem datam cognationem compo-
nentem; tum brachiis aequalibus, si utrinque
3. 3. aut 2. 2. etc. cognatio erit aequilibris et
ponenda in medio trianguli; in inaequalibus, co-
gnatio talis ponenda in eo latere quod lineae re-
ctae vel ascendenti vel descendenti ex qua bra-
22 chium longius sumtum est, est vicinum. Hic
jam complexionum vis apertissime relucet. Com-
ponuntur enim omnes personae transversae ex
2 terminis, una cognatione recta ascendenti,
altera descendenti: semper autem sic, ut ascen-
dens in casu obliquo, descendens in casu recto
conjungantur, v. g. frater, id est patris filius.
At si contra, redibit persona data, nam qui
23 patrem filii sui nominat se nominat. Quia
unus pater plures filios habere potest, non con-
tra. Ex his jam datur proposito quocun-
que gradu cognationum tum numerum,
tum species reperire: numerus transver-
salium semper erit unitate minor gradu, (nume-
rus omnium semper unitate major, quia addi
debent duae cognationes lineae rectae, una sur-
sum, altera deorsum) cujus ratio ex inventione
specierum patebit. »Nam com2nationes par-
»tium, **oder Zerfällungen in zwei Theile,** dati
»numeri cujuscunque sunt tot quot unitates ha-
»bet numeri dati paris dimidium, imparis
»demta unitate dimidium. v. g. 6. habet has:
»5, 1. 4, 2. 3, 3. ejusque rei ratio manifesta
»est, quia semper numerus antecedens proximus
»dato cum remotissimo, paene proximus cum
»paene remotissimo complicatur, etc.« Sed cum
hic non solum complexionis, sed et situs ha-
benda ratio sit, v. g. alia cognatio est 5, 1.
nempe Abpatrui, quam 1. 5. nempe abpatrue-
lis, hinc cum 2. res situm varient 2 vicibus.
Ergo duplicentur discerptiones, redibit numerus
datus si par fuerat; sed cum in ejus discerptio-
nibus detur una homogenea, v. g. 3. 3. in qua
nihil dispositio mutat, hinc subtrahatur de nu-
mero dato, seu duplo discerptionum, iterum:
1. si vero numerus datus fuerat impar, redibit
numerus unitate minor. Ex hoc manifestum
est generaliter: (1). Subtrahatur de numero 24
gradus unitas, productum erit numerus cogna-
tionum transversalium. (2.) duo numeri qui
sibi sunt complemento ad datum, seu quorum
unus tantum distat ab 1. quantum alter a dato.
complicati dabunt speciem cognationis, si
quidem praecedens intelligatur significare ascen-
dentem, sequens descendentem sui gradus. Hac 25
occasione obiter explicandum est, quae sint dati
numeri discerptiones, **Zerfällungen,** possibiles.
Nam omnes quidem discerptiones sunt comple-
xiones, sed complexionum eae tantum discerp-
tiones sunt, quae simul toti sunt aequales. In-
stigari similiter possunt tum com2nationes, tum
con3nationes, tum discerptiones simpliciter, tum
dato exponente. Quot factores, vel divisores exa-
ctos numerus aliquis datus habeat, scio solutum
vulgo. Et hinc est quod Plato numerum civium
voluit esse 5040. quia hic numerus plurimas re-
cipit divisiones civium pro officiorum generibus,
nempe 60. lib. 5. de Legib. fol. 845. Et hoc
quidem in multiplicatione et divisione, sed qui
additione datum numerum producendi varieta-
tes, et subtractione discerpendi collegerit, quod
utumque eodem recidit, mihi notus non est.
Viam autem colligendi com2nationes discerptio-
num ostendimus proxime. At ubi plures par-
tes admittuntur, ingens panditur abyssus discer-
ptionum. In qua videmur nobis aliquod fun-
damentum computandi agnoscere, nam semper
discerptiones in 3. partes oriuntur ex discer-
ptionibus in 2. praeposita una: exsequi vero
hujus loci fortasse, temporis autem non est.
Caeterum antequam in arbore nostra a compu- 26
tatione generali ad specialem veniamus, unum
hoc admonendum est. Definitiones cognationum
a nobis assignatas in populari usu non esse.
Nam v. g. Patruum nemo definit avi filium, sed
potius patris fratrem. Quicunque igitur has de-
finitiones ad popularem efformare morem velit,
si quidem persona transversalis ascendit, in ter-
mino descendenti loco filii substituat, fratrem;
nepotis patruum etc. loco descendentem ponat

uno gradu minorem. Sin descendit, contra.
27 Nunc igitur cum ostendimus cognationes in quo-
libet gradu, gradus numero unitate majores
esse: age et personas cognationum numeremus.
Quae est Specialis Enumeratio. diximus
autem in eadem cognatione diversitatem facere
tum sexum cognatae, tum intermediarum inter
cognatam et datam personarum. Sexus autem
duplex est. Igitur semper continue numerus
personarum est duplicandus v. g. non solum et
pater et mater sexu variant, 2. sed iterum pa-
ter habet patrem vel matrem. Et mater quo-
que. Hinc 4. Avus quoque a patre habet, pa-
trem vel matrem, et avia a patre, et avus a
matre aviaque similiter: hinc 8. etc. »Igitur
»regulam colligo: 2. ducatur toties in se, quo-
»tus est gradus cujus personae quaeruntur, vel
»quod idem est, quaeratur numerus progressio-
»nis geometricae duplae, cujus exponens sit nu-
»merus gradus. Is ducatur in numerum cogna-
»tionum dati gradus: Productum erit numerus
»personarum dati gradus. Et hac methodo eundem
»numerum personarum erui, quem Paulus ICtus
in d. l. 10. excepto gradu 5. Gr. I. 2 ⌒ 2. f. 4. con-
sentit Paulus d. l. 10. §. 12. Gr. II. 2 ⌒ 2. f.
4 ⌒ 3. f. 12. §. 13. Gr. III. 2. 2. 2. ⌒ f. 8.
⌒ 4. f. 32. §. 14. Gr. IV. 2. 2. 2. 2. ⌒ f.
16. ⌒ 5. f. 80. §. 15. Gr. V. 2. 2. 2. 2. 2. ⌒
f. 32. ⌒ 6. f. 192. dissentit Paulus §. 16. et
ponit: 184. cujus tamen calculo errorem inesse
necesse est. Gr. VI. 2. 2. 2. 2. 2. 2. ⌒ f. 64.
⌒ 7. f. 448. consentit Paulus §. 17. Gr. VII.
2. 2. 2. 2. 2. 2. 2. ⌒ f. 128. ⌒ 8. f. 1024.
§. fin. 18.

PROBL. IV.

DATO NUMERO RERUM VARIATIONES ORDINIS INVENIRE.

»Solutio: Ponantur omnes numeri ab uni- 1
»tate usque ad Numerum rerum, inclusive, in
»serie naturali: factus ex omnibus continue, erit
»quaesitum. ut: esto tabula IV. quam ad 24.
usque continuavimus.« Latus dextrum habet
exponentes, seu numeros rerum, qui hic coinci-
dunt; in

Tab. IV.

1	1
2	2
6	3
24	4
120	5
720	6
5040	7
40320	8
362880	9
3628800	10
39916800	11
479001600	12
6227020800	13
87178291200	14
1307874368000	15
20922789888000	16
355687428096000	17
6402373705728000	18
121645100408832000	19
2432902008176640000	20
51090942171709440000	21
1124000727777607680000	22
25852016738884976640000	23
620448401733239439360000	24

medio sunt ipsae variationes. Ad sinistrum
posita est differentia variationum duarum
proximarum, inter quas est posita. Quemad-
modum exponens in latere dextro est ratio va-
riationis datae ad antecedentem. Ratio solutio-
nis erit manifesta, si demonstraverimus Expo-
nentis dati variationem, esse, factum
ex ductu ipsius in variationem ex-
ponentis antecedentis, quod est fun-
damentum Tabulae IV. In hunc finem esto

Tab. V.

A	b	c d
.	.	d c
		—
.	c	b d
.	.	d b
		—
.	d	b c
.	.	c b
	—	—
B	a	c d
.	.	d c
		—
.	c	a d
.	.	d a
		—
.	d	a c
.	.	c a
	—	—
C	b	a d
.	.	d a
		—
.	a	b d
.	.	d b
		—
.	d	b a
.	.	a b
	—	—
D	b	c a
.	.	a c
		—
.	c	b a
.	.	a b
		—
.	a	b c
.	.	c b
		—

aliud Schema V. In eo 4. rerum A B C D. 24. variationes ordinis, oculariter expressimus. Puncta significant rem praecedentis lineae directe supra positam. Methodum disponendi secuti sumus, ut primum quam minimum variaretur, donec paulatim omnia. Caeterum quasi limitibus distinximus variationes exponentis antecedentis ab iis quas superaddit sequens. Breviter igitur: Quotiescunque varientur res datae, v. g. tres 6. mahl; addita una praeterea poni poterit servatis variationibus prioris numeri jam initio, jam 2do, jam 3tio, jam ultimo seu 4to loco; seu toties poterit prioribus varie adjungi, quot habet unitates: Et quotiescunque prioribus adjungetur priores variationes omnes ponet. Vel sic: quaelibet res aliquem locum tenebit semel, cum interim reliquae habent variationem antecedentem inter se, conf. problem. 7. Patet igitur variationes priores in exponentem sequentem ducendas esse. Theoremata hic observo sequentia: (1.) omnes numeri variationum sunt pares; (2.) omnes vero quorum exponens est supra 5 in cyphram desinunt, imo in tot cyphras, quoties exponens 5narium continet (3.) Omnes summae variationum (id est aggregata variationum ab 1. aliquousque) sunt impares; et desinunt in 3 ab exponente 4 in infinitum (4.) quaecunque variatio antecedens, ut et exponens ejus, omnes sequentes variationes metitur. (5.) Numeri variationum conducunt ad conversionem progressionis arithmeticae in harmonicam. Esto enim progressio arithmetica 1. 2. 3. 4. 5. convertenda in harmonicam; Maximi numeri, h. l. 5. quaeratur variatio: 120. ea dividatur per singulos, prodibunt: 120. 60. 40. 30. 24. termini harmonicae progressionis. Per quos si dividatur idem numerus: 120. numeri progressionis illius arithmeticae redibunt. (6.) Si data quaecunque variatio duplicetur, a producto subtrahatur factus ex ductu proxime antecedentis in suum exponentem; residuum erit summa utriusque variationis. v. g. 24. ⌒ 2. f. 48. — 6 ⌒ 3, 18. f. 30. = 6 ∔ 24. f. 30. (7.) variatio data ducatur in se, factus dividatur per antecedentem, prodibit differentia inter datam et sequentem v. g. 6 ⌒ 6. f. 36. ⌣ 2. f. 18. = 24 — 6. f. 18. Inprimis autem duo haec postrema theoremata non facile obvia crediderim. Usus etsi multiplex est, nobis tamen danda opera, ne caeteris problematibus omnia praeripiamus. Cumque 4
serias in primis applicationes complexionum doctrinae miscuerimus, (saepe enim necesse erat ordinis varietates in complexiones duci) erunt hic pleraque magis jucunda, quam utilia. Igitur quaerunt quoties datae quotcunque perso- 5
nae uni mensae alio atque alio ordine accumbere possint. Drexelius in in Phaëthonte orbis, seu de vitiis linguae p. 3. c. 1. ubi de lingua otiosa, ita fabulam narrat: Paterfamilias nescio quis 6 ad coenam hospites invitaverat, hos cum accumbendi tempus esset, προεδρίαν sibi mutuo deferentes, ita increpat: quid? an stantes cibum capiemus! imo ne sic quidem, quia et stantium necessarius ordo est. Nisi desinitis, tum vero ego vos, ne conqueri possitis, toties ad coenam vocabo, quoties variari ordo vester potest. Hic antequam loqueretur, ad calculos profecto non sederat, ita enim comperisset ad 720. variationes (tot enim sunt de 6. exponente, uti Drexelius illic 12. paginis, et in qualibet pagina 3 columnis, et in qualibet columna 20 variationibus oculariter monstravit) totidem coenis opus esse; quae etsi continuarentur, 720. dies id est 10. supra bien-
6 nium absument. Harsdorfferus delic. Math. p. 2. sect. 1. prop. 32. hospites ponit 7. ita variationes, coenae, dies erunt 5040. id est anni 14. septimanae. At Georg. Henischius Medicus Augustanus Arithmeticae perfectae lib. 7. pag. 399. hospites vel convictores ponit 12. variationes, coenae, dies prodeunt 479001600. ita absumentur anni 1312333. et dies 5. imo si quis in hoc exponente tentare vellet, quod Drexelius in dimidio ejus effecit, nempe variationes oculariter experiri, annos insumeret 110. demto quadrante, et si singulis diebus 12. horis laboraret et hora qualibet 1000. variationes effingeret. Pretium operae si Diis placet! Alii, ut eruditatem nudae contemplationis 7
quasi condirent, versus elaborarunt, qui salvo et sensu et metro, et verbis variis modis ordinari possunt. Tales primus Jul. Caes. Scali-

ger lib. 2. Poëtices Proteos appellat. Horum alii minus artis habent, plus variationis, ii nempe quorum omnis est a monosyllabis variatio; alii contra, in quibus temperatura est monosyllaborum caeterorumque. Et quoniam in his plurimae esse solent inutiles variationes, de quibus problemate 11. et 12. erit contemplandi locus,
8 de illis solis nunc dicemus. Bernhardus Bauhusius Societatis Jesu, Epigrammatum insignis artifex, tali Hexametro Salvatoris nostri velut titulos μονοσυλλάβους complexus est:

Rex, Dux, Sol, Lex, Lux, Fons, Spes, Pax,
Mons, Petra CHRISTUS.

Hunc Eryc. Puteanus Thaumat. Pietat. Y. pag. 107. aliique ajunt variari posse vicibus 362880. scilicet monosyllabas tantum respicientes, quae 9; ego numerum prop. decies majorem esse arbitror, nempe hunc: 3628800. Nam accedens decima vox CHRISTUS etiam ubique potest poni, dummodo Petra maneat immota, et post petram vel vox Christus vel 2. monosyllaba ponantur. Erunt igitur variationes inutiles, quibus post petram ponitur 1 monosyllaba proxime antecedente petram Christo, id contingit quoties caeterae 8. monosyllabae sunt variabiles nempe 40320. modis. Cum ultima possit esse quaecunque ex illis 9. 40320 ⌒ 9. f. 362880 — 3628800. f. 3265920. Qui est numerus utilium versus
9 hujus Bauhusiani variationum. Thomas Lansius vero amplius progressus praefatione consultationum tale quid molitus est:

Lex, Rex, Grex, Res, Spes, Jus, Thus, Sal,
Sol (bona) Lux, Laus.
Mars, Mors, Sors, Lis, Vis, Styx, Pus, Nox,
Fex (mala) Crux, Fraus.

10 Hic singuli versus, quia 11. monosyllabis constant, variari possunt vicibus 39916800. Horum exemplo Joh. Philippus Ebelius Giessensis Scholae Ulmensis quondam Rector, primum hexametrum, deinde elegiacum distichon commentus est. Ille exstat praefat. n. 8. hoc, quia et retrocurrit, in ipso opere pag. 2. Versuum Palindromorum, quos in unum fasciculum collectos, Ulmae anno 1623. in 12mo edidit. Hexameter ita habet:

DIs, VIs, LIs, LaVs, fraVs, stIrps, frons,
Mars, regnat In orbe.

Ubi eadem opera annus quo et compositus est, et verissimus erat, a Christo nato 1620mus, exprimitur. Cujus cum monosyllabae sint 8. 40320 variationes necesse est nasci. At Disti-
11 chon ad Salvatorem tale est:

Dux mihi tu, mihi tu Lux, tu Lex, Jesule,
tu Rex:
Jesule tu Pax, tu Fax mihi, tu mihi Vox.

Variationes ita computabimus: tituli Salvatoris μονοσύλλαβοι, sunt 7. hi inter se variantur 5040 vicibus. Cumque singulis adjecta sit vox Tu, quae cum titulo suo variatur 2. vicibus, quia jam ante, jam post poni potest, idque contingat vicibus septem, ducatur 2narius septies in se. 2. 2. 2. 2. 2. 2. ⌒ 2. f. 128. seu Bissurdesolidum de 2. factus ducatur in 5040 ⌒ 128. f. 645120. Productum erit Quaesitum. Hos inter nomen suum voluit et Joh. Bapt. Ricciolus legi, ut alieniori in opere Poëtica facultas professoris quondam sui tanto clarius reluceret. Symbola ejus Almagest. nov. P. 1. 12
lib. 6. c. 6. Scholio 1. fol. 413. talis:

Hoc metri tibi me en nunc hic, Thety, Pro-
tea sacro:
Sum Stryx, Glis, Grus, Sphynx, Mus, Lynx,
Sus, Bos, Caper et Hydrus.

Cujus 9. monosyllabae variantur 262880. vicibus. Si loco postremarum vocum: et Hydrus, substituisset monosyllabas, v. g. Lar, Grex, ascendisset ad Lansianas varietates. Hic admonere cogor, ne me quoque contagio criminis corripiat, primam in Thety correptam non legi. Et succurrit opportune Virgilianus ille, Georg. lib. 1. v. 31.

Teque sibi generum Thetys emat omnibus
undis.

Nam alia Thetys, Oceani Regina, Nerei conjux; alia Thetis, nympha marina vilis, Peleo mortali nupta, Achillis parens, nec digna cui se Proteus sacret. Ea sane corripitur:

Vecta est frenato caerula pisce Thetis.

Caeterum Ricciolus Scaligerum imitari voluit, utriusque enim de Proteo Proteus est. Hujus autem iste:

Perfide sperasti divos te fallere Proteu.

De cujus variationibus infra probl. fin. Ne vero Germani inferiores viderentur, elaborandum sibi Harsdorfferus esse duxit, cujus delic. Math. P. 3. sect. 1. prop. 14. distichon exstat:

Ehr, Kunst, Geld, Guth, Lob, Weib
und Kind
Man hat, sucht, fehlt, hofft, und ver-
schwind.

Cujus 11. monosyllaba habent variationes 39916800. Tantum de versibus. Quanquam autem et Anagrammata huc pertinent, quae nihil sunt aliud, quam variationes utiles literarum datae orationis; nolumus tamen vulgi scrinia compilare. Unum e literaria re vel dissensu 14

computantium quaeri dignum est: quoties situs literarum in alphabeto sit variabilis. Clav. Com. in Sphaer. Joh. de Sacro Bosco cap. 1. pag. 36. 23. literarum linguae latinae dicit variationes esse 25852016738884976640000. cui nostra assentitur computatio. 24. literarum Germanicae linguae variationes Laurembergius assignavit 620448397827051993. Erycius Puteanus dicto libello, 62044801733239439360000. At Henricus ab Etten: 620448593438860613360000 omnes justo pauciores. Numerus verus, ut in tabula IV. manifestum, est hic: 62044840173323943936 0000. Omnes in eo conveniunt, quod numeri initiales sint: 620448. Puteaneae computationis error non mentis sed calami vel typorum esse videtur, nihil aliud enim, quam loco
15 7mo numerus 4. est omissus. (Aliud autem sunt variationes, aliud numerus vocum ex datis literis componibilium. Quae enim vox 23. literarum est? Imo quantacunque sit, inveniantur omnes complexiones 23. rerum, in singulas ducantur variationes suae juxta probl. 2. num. 59. productum erit numerus omnium vocum nullam literam repetitam habentium. At habentes reperire docebit problema 6.) Porro tantus hic numerus est, ut, etsi totus globus terraquens solidus circumquaque esset, et cuilibet spatiolo homo insisteret, et quotannis, imo singulis horis morerentur omnes surrogatis novis; summa omnium ab initio mundi ad finem usque multum abfutura sit: ut ait Harsdorff. d. l. He-
16 giam Olynthium Graecum dudum censuisse. His contemplationibus cum nuper amicus quidam objiceret, ita sequi, ut liber esse possit in quo omnia scripta scribendaque inveniantur: Tum ego: et fateor, inquam, sed legenti grandi omnino fulcro opus est, ac vereor ne orbem terrarum opprimat. Pulpitum tamen commodius non inveneris cornibus animalis illius, quo Muhamed in coelum vectus arcana rerum exploravit, quorum magnitudinem et distantiam Alcorani oracula dudum tradiderunt.
17 Vocum omnium ex paucis literis orientium exemplo ad declarandam originem rerum ex atomis usus est ex doctrina Democriti ipse Aristot. 1. de Gen. et Corr. text. 5. et illustrius lib. 1. Metaph. c. 4. ubi ait ex Democrito; Atomos differre σχήματι id est figura, uti literas A et N; θέσει id est situ, uti literas N et Z. si enim a latere aspicias altera in alteram commutabitur, τάξει id est ordine v. g. Syllabae AN, et NA. Lucret. quoque lib. 2. ita canit:

Quin etiam refert nostris in versibus ipsis
Cum quibus (complexiones) et quali sint ordine (variatio situs) quaeque locata
Namque eadem coelum, mare, terras, flumina, Solem
Significant: eadem fruges, arbusta, animantes:
Si non omnia sint, at multo maxima pars est
Consimilis; verum positura discrepitant haec.
Sic ipsis in rebus item jam materiai
Intervalla, viae, connexus, pondera, plagae,
Concursus, motus, ordo, positura, figura
Cum permutantur, mutari res quoque debent.

Et Lactant. Divin. Inst. lib. 3. c. 19. pag. m. 163. Vario, inquit (Epicurus) ordine ac positione conveniunt atomi sicut literae, quae cum sint paucae, varie tamen collocatae innumerabilia verba conficiunt. Add. Pet. Gassend. Com. in lib. 10. Laërtii ed. Lugduni anno 1649. fol. 227. et Joh. Chrysost. Magnen. Democrit. redivivo Disp. 2. de Atomis c. 4. prop. 32.
p. 269. Denique ad hanc literarum transposi- 18
tionem pertinet ludicrum illud docendi genus, cujus meminit Hieronymus ad Paulinam, tesserarum usu literas syllabasque puerulis imprimens. Id Harsdorfferus ita ordinat Delic. Math. P. 2. sect. 13. prop. 3. sunt 6. cubi, quilibet cubus sex laterum est, eruntque inscribenda 36. haec. nempe: I. a. e. i. o. u. y. II. b. c. d. f. g. h. III. k. l. m. n. p. q. IV. r. s. ß. t. w. x. V. v. j. s. r. ä. ö. VI. ff. ſſ. tz. ſch. ch. z. Alphabetum autem lusus unius tesserae, syllabas duarum docebit: inde paulatim voces orientur.

PROBL. V.

DATO NUMERO RERUM VARIATIONEM SITUS MERE RELATI SEU VICINITATIS INVENIRE.

»Quaeratur Variatio situs absoluti, seu or- 1
»dinis, de numero rerum unitate minori quam »est datus, juxta probl. 4. quod invenietur in
»Tab. IV. erit quaesitum. Ratio solutionis ma- 2
»nifesta est ex schemata V. quo rationem solu»tionis problematis praecedentis dabamus.« v. g. in variationibus vicinitatis, variationes hae: Abcd. Bcda. Cdab. Dabc. habentur pro una, velut in circulo scripta. Et ita similiter de caeteris, omnes igitur illae 24. variationes dividendae sunt per numerum rerum, qui hoc loco est 4. prodibit variatio ordinis de numero rerum antecedenti,
nempe 6. Finge tibi hypocaustum rotundum in 3
omnes 4. plagas januas habens, et in medio positam mensam; (quo casu quis sit locus honoratissimus disputat Schwenter, et pro janua orientem spectante decidit, e cujus regione collocandus sit honoratissimus hospes. Delic. Math. sect. VII. prop. 28.) atque ita hospitum situm variari cogita prioritatis posteriorita-
4 tisque consideratione remota. Hic obiter aliquid de circulo in demonstratione perfecta dicemus. Ejus cum omnes propositiones sint convertibiles, prodibunt syllogismi sex, circuli tres. Ut esto demonstratio: I. O. rationale est docile. O. Homo est rationalis. E. O. homo est docilis. II. O. homo est docilis. O. rationale est homo. E. O. rationale est docile. 2. III. O. homo est rationalis. O. docile est homo. E. O. docile est rationale. IV. O. docile est rationale. O. homo est docilis. E. O. homo est rationalis. 3. V. O. homo est docilis. O. rationale est Homo. E. O. rationale est docile. VI. O. rationale est docile. O. homo est rationalis. E. O. homo est docilis.

PROBL. VI.

DATO NUMERO RERUM VARIANDARUM, QUARUM ALIQUA VEL ALIQUAE REPETUNTUR VARIATIONEM ORDINIS INVENIRE.

1 »Numerentur res simplices et ex iisdem re»petitis semper una tantum; Et ducantur in »variationem numeri numero variationum dato »unitate minoris; productum erit quaesitum, »v. g. sint sex: a. b. c. c. d. e. sunt simplices »4. + 1. (duo illa c. habentur pro 1.) f. 5 ⌒ 120. (120 autem sunt variatio numeri 5 ante-
cedentis datum 6) f. 600. Ratio manifesta est, 2
si quis intueatur schema V. corruent enim omnes variationes quibus data res pro se ipsa po-
nitur. Usum nunc monstrabimus. Esto propo- 3
situm: dato textu omnes melodias possibiles invenire. Id Harsdorfferus quoque Delic. Math. sect. 4. prop. 7. tentavit. Sed ille in textu 5. syllabarum melodias possibiles non nisi 120 esse putat, solas variationes ordinis intuitus. At nobis necessarium videtur etiam
complexiones adhibere, ut nunc apparebit. Sed 4
altius ordiemur: Textus est vel simplex, vel compositus. Compositum voco in lineas, Reimzeilen, distinctum. Et compositi textus variationem discemus melodiis simplicium in se continue ductis per probl. 3. Textus simplex vel excedit 6 syllabas, vel non excedit. Ea differentia propterea necessaria est, quia 6 sunt voces: Ut, Re, Mi, Fa, Sol, La. (ut omittam 7mam: Si, quam addidit Eryc. Puteanus in Musathena). Si non excedit, aut sex syllaba-
rum, aut minor est. Nos in exemplum de Textu 5
hexasyllabico ratiocinabimur, poterit harum rerum intelligens idem in quocunque praestare. Caeterum in omnibus plusquam hexasyllabicis necesse est vocum repetitionem esse. Porro in textu hexasyllabico capita variationum sunt haec:

I. ut, re, mi, fa, sol, la. Variatio ordinis est . . . 720
II. ut, ut, re, mi fa sol. Variatio ordinis est 720 - 120. f. 600. Non solum autem ut, sed et quaelibet 6. vocum potest repeti 2. mod. E. 6 ⌒ 600. f. 3600. Et reliquarum 5 vocum semper 5. mod. aliae 4. possunt poni post ut ut; nempe: re mi fa sol. re mi fa la. re mi sol la. re fa sol la. mi fa sol la. seu 5 res habent 5 con4nationes: 5 ⌒ 3600. f. 18000
III. ut ut re re mi fa. 480 ⌒ 15. f. 7200. ⌒ 6. f. 43200
IV. ut ut re re mi mi. 360 ⌒ 20. f. 7200
V. ut ut ut re mi fa. 360 ⌒ 6. f. 2160 ⌒ 20. f. 43200
VI. ut ut ut re re mi. 360 ⌒ 6. ⌒ 5 ⌒ 4. f. 43200
VII. ut ut ut re re re. 240 ⌒ 15. f. 3600
VIII. ut ut ut ut re mi. 360 ⌒ 6. ⌒ 10. f. 21600
IX. ut ut ut ut re re. 240 ⌒ 6. ⌒ 5. f. 7200

Summa 187920

6 Quid vero si septimam vocem Puteani Si, si pausas, si inaequalitatem celeritatis in notis, si alios characteres musicos adhibeamus computationi; si ad textus plurium syllabarum quam 6. si ad compositos progrediamur, quantum erit mare melodiarum, quarum pleraeque aliquo casu
utiles esse possint? Admonet nos vicinitas re- 7
rum posse cujuslibet generis carminum possibiles species seu flexus, et quasi melodias inveniri, quae nescio an cuiquam hactenus vel ten-

tare in mentem venerit. Age in hexametro co-
8 nemur. Cum hexametro sex sint pedes, in cae-
teris quidem dactylus spondaeusque promiscue
habitare possunt, at penultimus non nisi da-
ctylo, ultimus spondaeo aut trochaeo gaudet.
Quod igitur 4 priores attinet, erunt vel meri
dactyli, 1. vel meri spondaei, 1. vel tres dactyli
unus spondaeus, vel contra: 2. vel 2. dactyli
2. spondaei, 1. et ubique variatio situs 12. 2 ┼
1. f. 3 ⌒ 12. f. 36. ┼ 1 ┼ 1. f. 38. In sin-
gulis autem his generibus ultimus versus vel
spondaeus vel trochaeus est 2 ⌒ 38. f. 76. Tot
sunt genera hexametri si tantum metrum spe-
9 ctes. Ut taceam varietates quae ex vocibus ve-
niunt, v.g. quod vel ex monosyllabis vel dissy-
labis etc. vel his inter se mixtis constat; quod
vox modo cum pede finitur, modo facit caesu-
ram eamque varii generis: quod crebrae inter-
10 cedunt elisiones aut aliquae aut nullae. Caete-
rum et multitudine literarum hexametri diffe-
runt, quam in rem exstat carmen Publilii Porphyrii Optatiani (quem male cum Porphyrio Graeco, philosopho, Christianorum hoste, Caesar Baronius confudit) ad Constantinum Magnum 26. versibus heroicis constans, quorum primus est 25. literarum, caeteri continue una litera crescunt, usque ad 26tum qui habet 50. ita omnes organi Musici speciem exprimunt. Meminere Hieron. ad Paulinam, Firmicus in myth. Rab. Maurus, Beda de re metrica. Edidit Velserus ex Bibliotheca sua Augustae cum figuris An. 1591. Adde de eo Eric. Puteanum in Thaum. Pietatis lit. N. qui ait hoc carmine revocari ab exilio meruisse; Gerh. Joh. Vossium syntag. de Poët. Latinis v. Optatianus, item de Historicis Graecis, l. Casp. Barthium Commentariolo de Latina Lingua, et Aug. Buchnerum Notis in Hymnum Venantii Fortunati, (qui vulgo Lactantio ascribitur) de Resurrect. ad v. 29. pag. 27. Qui observat Hexametros fistulis, versum per medium ductum: Augusto victore, etc. regulae organi, jambos anacreonticos dimetros omnes 18. literarum, epitoniis respondere. Versus ipsos quia ubique obvii non sunt expressimus.

AUGUSTO VICTORE JUVAT RATA REDDERE VOTA.

25 Os i diviso Metiri Limite Clio
26 Una Lege Sui Una Manatia Fonte
27 Aonio Versus Heroi Jure Manente
28 Ausuro Donet Metri Felicia Texta
29 Augeri Longo Patiens Exordia Fine
30 Exiguo Cursu Parvo Crescentia Motu
31 Ultima Postremo Donec Vestigia Toto
32 Ascensus Jugi Cumulato Limite Cludat
33 Uno Bis Spatio Versus Elementa Prioris
34 Dinumerans Cogens Aequali Lege Retenta
35 Parva Nimis Longis Et Visu Dissona Multum
36 Tempore Sub Parili Metri Rationibus Isdem
37 Dimidium Numero Musis Tamen Aequiparantem
38 Haec Erit In Varios Species Aptissima Cantus
39 Perque Modos Gradibus Surget Fecunda Sonoris
40 Aere Cavo Et Tereti Calamis Crescentibus Aucta
41 Quis Bene Suppositis Quadratis Ordine Plectris
42 Artificis Manus Innumeros Clauditque Aperitque
43 Spiramenta Probans Placitis Bene Consona Rythmis
44 Sub Quibus Unda Latens Properantibus Incita Ventis
45 Quas Vicibus Crebris Juvenum Labor Haud Sibi Discors
46 Hinc Atque Hinc Animaeque Agitant Augetque Reluctans
47 Compositum Ad Numeros Propriumque Ad Carmina Praestat
48 Quodque Queat Minimum Admotum Intremefacta Frequenter
49 Plectra Adaperta Sequi Aut Placitos Bene Claudere Cantus
50 Jamque Metro Et Rythmis Praestringere Quicquid Ubique Est.

Ex quibus multa circa scripturam Veterum observari possunt imprimis Diphthongum AE duabus literis exprimi solitam; qui tamen mos non est cur rationem vincat, unius enim soni una litera esse debet. Sed de hoc Optatiano vel propterea fusius diximus, ut infra dicenda praeoccuparemus; ubi versus Proteos ab eo compositos allegabimus.

25 Post martios labores,
26 Et Caesarum parantes
27 Virtutibus, per orbem
28 Tot laureas virentes,
29 Et Principis trophaea;
30 Felicibus triumphis
31 Exsultat omnis aetas,
32 Urbesque flore grato,
33 Et frondibus decoris
34 Totis virent plateis.
35 Hinc ordo veste clara
36 In purpuris honorum
37 Fausto precantur ore,
38 Feruntque dona laeti.
39 Jam Roma culmen orbis
40 Dat munera et coronas
41 Auro ferens coruscas
42 Victorias triumphis,
43 Votaque jam theatris
44 Redduntur et Choreis.
45 Me sors iniqua laetis
46 Solemnibus remotum
47 Vix haec sonare sivit
48 Tot vota fronte Phoebi
49 Versuque comta sola,
50 Augusta rite seclis.

PROBL. VII.
DATO CAPITE VARIATIONES REPERIRE.

Hoc in complexionibus solvimus supra. De situs variationibus 1
nunc: Sunt autem diversi casus. Caput enim variationis hujus aut
constat una re, aut pluribus: si una, ea vel monadica est, vel dan-
tur inter res (variandas) alia aut aliae ipsi homogeneae. Sin plu-
ribus constat, tum vel intra caput dantur invicem homogeneae vel
non, item extrinsecae quaedam intrinsecis homogeneae sunt vel
non. »Primum igitur capite variationis fixo manente numerentur 2
»res extrinsecae; et quaeratur variatio earum inter se (et si sint
»discontiguae seu caput inter eas ponatur) praeciso capite, per
»prob. 4. productum vocetur A. Si caput multiplicabile non est,
»seu neque pluribus rebus constat, et una ejus res non habet ho-
»mogeneam, productum A erit quaesitum. Sin caput est 3
»multiplicabile, et constat 1. re habente homogeneam, productum
»A multiplicetur numero homogenearum aeque in illo capite poni-
»bilium, et factus erit quaesitum. Si vero caput constat plu- 4
»ribus rebus quaeratur variatio earum inter se, (etsi sint discon-
»tiguae seu res extrinsecae interponantur) per probl. 4. ea duca-
»tur in productum A, quodque ita producitur dicemus B. Jam si
»res capitis nullam habet homogeneam extra caput, productum
»B erit quaesitum. Si res capitis habet homogeneam tantum
»extra caput, non vero intra, productum B. multiplicetur numero
»rerum homogenearum, et si saepius sunt homogeneae, factus ex
»numero homogenearum priorum multiplicetur numero homoge-
»nearum posteriorum continue, et factus erit
6 »quaesitum. Sin res capitis habet homogeneam
»intra caput et extra, numerentur primo res
»homogeneae intrinsecae et extrinsecae simul,
»et supponantur pro numero complicando;
»deinde res datae homogeneae tantum intra ca-
»put supponantur pro exponente. Dato igitur
»numero et exponente, quaeratur complexio per
»probl. 1. et si saepius contingat homogeneitas,
»ducantur complexiones in se invicem continue.
»Complexio vel factus ex complexionibus duca-
»tur in productum B. Et factus erit quaesi-
7 »tum.« Hoc problema casuum multitudo ope-
rosissimum efficit, ejusque nobis solutio multo
et labore et tempore constitit. Sed aliter se-
quentia problemata ex artis principiis nemo sol-
vet. In illis igitur usus hujus apparebit.

PROBL. VIII.
VARIATIONES ALTERI DATO CAPITI COMMUNES REPERIRE.

8 »Utrumque caput ponatur in eandem variatio-
»nem quasi esset unum caput compositum (etsi
»interdum res capitis compositi sint disconti-
»guae) et indagentur variationes unius capitis
»compositi per probl. 10. productum erit
»quaesitum.«

PROBL. IX.
CAPITA VARIATIONES COMMUNES HABENTIA REPERIRE.

»Si plura capita in variatione ordinis in eun- 9
»dem locum incidunt vel ex toto vel ex parte,
»non habent variationes communes. 2. Si ea-
»dem res monadica in plura capita incidit, ea
»non habent variationes communes. Caetera
»omnia habent variationes communes.

PROBL. X.
CAPITA VARIATIONUM UTILIUM AUT INUTILIUM REPERIRE.

Capita in universum reperire expe- 10
ditum est. Nam quaelibet res per se, aut in quocunque loco per se, aut cum quacunque alia aliisve, quocunque item loco cum alia aliisve, breviter omnis complexio aut variatio proposita minor et earundem rerum, seu quae tota in altera continetur, est caput. Methodus autem in disponendis capitibus utilis, ut a minoribus ad majora progrediamur, quando v. g. propositum

nobis est omnes variationes oculariter proponere, quod Drexelius loco citato Puteanus et Kleppisius et Reinerus citandis factitarunt. 11 Caeterum ut Capita utilia vel inutilia reperiantur, adhibenda disciplina est ad quam res variandae, aut totum ex iis compositum pertinet. Regulae ejus inutilia quidem elident, utilia vero relinquent. Ibi videndum quae cum quibus et quo loco conjungi non possint, item quae simpliciter quo loco poni non possint v. g. primo, tertio, etc. Imprimis autem primo et ultimo. Deinde videndum quae res potissimum causa sit anomaliae (v. g. in versibus hexametris proteis syllabae breves). Ea ducenda est per omnes caeteras, omnia item loca, si quando autem de pluribus idem judicium est, satis erit in uno tentasse.

PROBL. XI.
VARIATIONES INUTILES REPERIRE.

12 »Duae sunt viae (1.) per probl. 12. hoc »modo: inventa summa variationum utilium et »inutilium per probl. 4. subtrahatur summa »utilium per probl. 12. viam secundum; Residuum erit quaesitum (2.) absolute hoc modo: »Inveniantur capita variationum inutilium per »probl. 10. quaerantur singulorum capitum va»riationes per probl. 7. si qua capita commu»nes habent variationes per probl. 9. numerus »earum inveniatur per probl. 8. et in uno so»lum capitum variationes communes habentium »relinquatur, de caeterorum variationibus sub»trahatur; aut si hunc laborem subtrahendi »subterfugere velis, initio statim capita quam »maxime composita pone, conf. probl. 8. Ag»gregatum omnium variationum de omnibus »complexionibus, subtractis subtrahendis, erit »quaesitum.«

PROBL. XII.
VARIATIONES UTILES REPERIRE.

13 Solutio est ut in proxime antecedenti, si haec saltem mutes, in via 1. loco problem. 12. pone 11. etc. et subtrahatur summa inutilium per probl. 11. viam secundam. In via 2. inveniantur capita variationum utilium; caetera ut in probl. proximo.

Usus Problem. 7. 8. 9. 10. 11. 12.

14 Si cui haec problemata aut obvia aut inutilia videntur, cum ad praxin superiorum descenderit aliud dicet. Rarissime enim vel natura rerum vel decus patitur omnes variationes possibiles, utiles esse. Cujus specimen in argumento minus fortasse fructuoso, in exemplum tamen maxime illustri daturi sumus. Diximus 15 supra Proteos versus esse pure proteos, id est in quibus pleraeque variationes possibiles utiles sunt, ii nimirum qui toti propemodum monosyllabis constant; vel mixtos, in quibus plurimae incidunt inutiles, quales sunt qui polysyllaba, eaque brevia continet. In hoc genere 16 inter veteres, qui mihi notus sit tentavit tale quiddam idem ille de quo probl. 6. Publilius Porphyrius Optatianus. Et Erycius Puteanus Thaumat. Piet. lit. N. pag. 92. ex aliis ejus de Constantino versibus hos refert:

Quem divus genuit Constantius Induperator
Aurea Romanis propagans secula nato.

Ex illis primus est Torpalius, vocibus continue syllaba crescentibus constans alter est Proteus sexiformis, si ita loqui fas est.

Aurea Romanis propagans secula nato
Aurea propagans Romanis secula nato
Secula Romanis propagans aurea nato
Secula propagans Romanis aurea nato
Propagans Romanis aurea secula nato
Romanis propagans aurea secula nato.

Verum plures habet primus ille Virgilianus: 17

Tityre tu patulae recubans sub tegmine fagi

quem usus propemodum in jocum vertit. Ejus variationes sunt hae: pro tu sub 2. pro patulae recubans 2. et Tityre jam initio, ut nunc; jam tegmine initio: jam Tityre tegmine, fine; jam tegmine Tityre, fine. 4. ⌒ 2 ⌒ 2. f. 16. Verum in Porphyrianaeis non singuli Protei, sed omnes, neque unus versus, sed carmen totum talibus plenum admirandum est. Ejusmodi versus compositurо danda opera, ut voces consonis aut incipiant, aut finiant. Alter qui et nomen Protei indidit, est Jul. Caes. Scaliger, vir si ingenii ferocia absit, plane 18 incomparibilis, Poët. lib. 2. c. 30. pag. 185. is hunc composuit, formarum, ut ipse dicit, innumerabilium, ut nos 64:

Perfide sperasti divos te fallere Proteu.

Plures non esse facile inveniet, qui vestigia hujus nostrae computationis leget. Pro Perfide fallere 2. ⌒ pro Proteus divos 2. ⌒ 2. f. 4. Sperasti divos te, habet variationes, 6. ⌒ 4. f. 24. Divos perfide Te sperasti, habet var. 2. Divos Te sperasti perfide, habet, 6. ∔ 2 ∔ 2 f. 10 ⌒ 4. f. 40. ∔ 24. f. 64. observavimus ex Virgilio, aeque, imo plus variabilem, Aen. lib. 1. v. 282. Queis (pro: His) ego nec metas rerum nec

tempora pono. Nam perfide una vox est; 19 queis ego in duas discerpi potest. Venio ad ingeniosum illum Bernhardi Bauhusii Jesuitae Lovaniensis, qui inter Epigrammata ejus exstat; utque superior, v. probl. 4. de Christo, ita hic de Maria est:

Tot tibi sunt dotes virgo, quot sidera coelo.

Dignum hunc peculiari opera esse duxit vir doctissimus Erycius Puteanus libello, quem Thaumata Pietatis inscripsit, edito Antverpiae anno 1617. forma 4ta. ejusque variationes utiles omnes enumerat a pag. 3 usque ad 50. inclusive, quas autor, etsi longius porrigantur, intra cancellos numeri 1022. continuit, tum quod totidem vulgo stellas numerant Astronomi, ipsius autem institutum est ostendere dotes non esse pauciores quam stellae sunt; tum quod nimia propemodum cura omnes illos evitavit, qui dicere videntur, tot sidera coelo, quot Mariae dotes esse, nam Mariae dotes esse multo plures. Eas igitur variationes si assumsisset. (v. g. Quot tibi sunt dotes virgo, tot sidera coelo) totidem, nempe 1022. alios versus ponendo tot pro quot. et contra, emersuros fuisse manifestum est. Hoc vero etiam in praefatione Puteanus annotat pag. 12. interdum non sidera tantum, sed et dotes coelo adhaerere, ut coelestes esse intelligamus, v. g.

Tot tibi sunt coelo dotes, quot sidera virgo.

Praeterea ad variationem multum facit, quod ultimae in Virgo, et Tibi ambigui quasi census et corripi et produci patiuntur, quod artificium quoque infra in Daumiano illo singu-
20 lari observabimus. Meminit porro Thaumatum suorum et Protei Bauhusiani aliquoties Puteanus in apparatus epistolarum cent. I. ep. 49. et 57. ad Gisbertum Bauhusium Bernardi Patrem; add. et ep. 51. 52. 53. 56. ibid. Editionem autem harum epistolarum habeo in 12. Amstelodami anno 1647. nam in editione epistolarum in 4to quia jam anno
21 1612. prodiit, frustra quaeres. Caeterum Joh. Bapt. Ricciol. Almag. nov. P. 1. lib. 6. c. 6. schol. 1. f. 413. peccato μνημονικῷ Versus Bauhusiani Puteanum autorem praedicavit his verbis: quoniam vero vetus erat opinio a Ptolemaeo usque propagata, stellas omnes esse 1022. Erycius Puteanus pietatis et ingenii sui monumentum posteris reliquit, illo artificiosissimo carmine, Tot tibi, etc qui tamen non autor sed commentator, commendatorque est. Denique simi- 22 lem prorsus versum in Ovidio, levissima mutatione observavimus hunc, Metam. XII. fab. 7. v. 594:

Det mihi se, faxo triplici quid cuspide
possim

Sentiat etc. Is talis fiet:

Det mihi se faxo trina quid cuspide possim.

Nam etiam ultima in mihi et faxo anceps est. 23 Exstat in eodem genere Georg. Kleppisii nostratis Poëtae laureati versus hic:

Dant tria jam Dresdae, ceu sol dat, lumina
lucem.

cujus variationes peculiari libro enumeravit 1617: occasionem dedere tres soles qui anno 1617. in coelo fulsere, quo tempore Dresdae convenerant tres soles terrestres ex Austriaca domo: Matthias Imperator, Ferdinandus Rex Bohemiae, et Maximilianus Archidux, supremus ordinis Téutonici Magister. Libellum illis dedicatum titulo Protei poëtici eodem anno edidit, quem variationum numerus signat. Om- 24 nino vero plures sunt variationes quam 1617. quod ipse tacite confitetur autor dum in fine inter errata ita se praemunit: fieri potuisse, ut in tanta multitudine aliquem bis posuerit, supplendis igitur lacunis novos aliquot ponit quos certus sit nondum habuisse. Nos ut aliquam praxin proximorum problematum exhibeamus, variationes omnes utiles computabimus. Id sic fiet, si invenienus omnes inutiles. Capita variationum expressimus notis quantitatis, sic tamen ut pro pluribus transpositis unum assumserimus, v. g. — —. —. —. ◡ ◡. etiam continet hoc: —. — —. —. ◡ ◡ etc. Punctis designamus et includimus unam vocem.

Summa Omnium variationum utilium et inutilium 362880 25

Catalogus Variationum inutilium.

1. ◡ ◡. v. g. tria dant jam Dresdae ceu sol dat lumina lucem.	40320
2. — —. ◡ ◡. Dresdae tria dant jam ceu sol etc.	10080
3. —. —. ◡ ◡. dant jam tria.	14400
4. — —. —. —. ◡ ◡. Dresdae dant jam tria.	28800
5. — —. — —. ◡ ◡. Dresdae lucem tria.	1440
6. —. —. —. —. ◡ ◡. dant jam ceu sol tria.	2880
7. — —. — —. —. —. ◡ ◡. Dresdae lucem ceu sol tria.	28800

	8. – –.–.–.–.–.⏑ ⏑. Dresdae dant jam ceu sol tria.	7200
	9. – –.– –.–.–.–.–.⏑ ⏑. Dresdae lucem dant jam ceu sol tria	7200
	10. in fine ⏑ ⏑. v.g. tria.	40320
26	Summa Variationum ob vocem Tria inutilium, quae exacte constituit dimidium summae Variationum possibilium.	181440
	11. ab initio: –.– ⏑ ⏑. dant lumina.	18000
	12. –.– –.– ⏑ ⏑. dant Dresdae lumina.	9600
	13. –.–.–.– ⏑ ⏑. dant jam ceu lumina.	4320
	14. –.–.–.–.–.– ⏑ ⏑. dant jam ceu sol dat lumina.	240
	15. –.– –.– –.– ⏑ ⏑. dant Dresdae lucem lumina.	2160
	16. –.–.–.– –.– ⏑ ⏑. dant jam ceu lucem lumina.	5760
	17. –.–.–.–.–.– –.– ⏑ ⏑. dant ceu jam sol dat lucem lumina.	0
	18. –.–.–.– –.– –.– ⏑ ⏑. dant ceu jam Dresdae lucem lumina	1200
	19. –.–.–.–.–.– –.– –.– ⏑ ⏑. dant ceu jam sol dat lucem Dresdae lumina	0
	20. fine – ⏑ ⏑. v. g. lumina	11620
27	Summa Variationum ob solam vocem lumina inutilium	52900
	21. ubicunque: – ⏑ ⏑.⏑ ⏑. lumina tria.	40320
	22. – ⏑ ⏑.– –.⏑ ⏑. lumina Dresdae tria.	14445
	23. – ⏑ ⏑.–.–.⏑ ⏑. lumina ceu jam tria.	4800
	24. – ⏑ ⏑.–.–.–.–.⏑ ⏑. lumina ceu jam sol dat tria.	1440
	25. – ⏑ ⏑.– –.– –.⏑ ⏑. lumina Dresdae lucem tria.	480
	26. – ⏑ ⏑.–.–.– –.⏑ ⏑. lumina ceu jam Dresdae tria.	4800
	27. – ⏑ ⏑.–.–.– –.–.–.⏑ ⏑. lumina ceu jam Dresdae lucem tria.	4080
	28. – ⏑ ⏑.–.–.–.–.–.–.⏑ ⏑. lumina ceu jam dat sol lucem tria.	532
	29. – ⏑ ⏑.–.–.–.–.– – ⏑ ⏑. lumina ceu jam dat sol lucem Dresdae tria.	2978
28	Summa Variationum inut. ob complicationem Lumina et Tria, illo praeposito.	59870
	30. –.⏑ ⏑.–.– ⏑ ⏑. dant tria jam lumina.	2400
	31. –.⏑ ⏑.–.– –.– ⏑ ⏑. dant tria jam Dresdae lumina.	3840
	32. –.⏑ ⏑.–.–.–.– ⏑ ⏑. ceu sol.	1440
	33. –.⏑ ⏑.–.–.–.– –.– ⏑ ⏑. dant tria jam ceu sol lucem lumina	5760
	34. –.⏑ ⏑.–.–.–.– –.– –.– ⏑ ⏑. dant tria jam ceu sol lucem Dresdae lumina	9360
	Summa Variationum inut. ob complic. Tria et Lumina illo praeposito	22800
		59870
		52900
		181440
	Summa summarum Var. inut.	317010
	subtrahatur de summa universali	362880
	Remanet:	
29	Summa utilium variationum versus Kleppisii admissis spondaicis.	45870

Spondaicos reliquimus ne laborem computandi augeremus, quot tamen inter omnes variationes utiles et inutiles existant spondaici, sic invenio.

1. si in fine ponitur –.– –. v. g. dant lucem	100800
2. – –.– –. v. g. Dresdae lucem	10080
3. –.–.–. v. g. dant ceu sol	43200
Summa omnium spondaicorum util. et inut.	154080

30 Exstat praeterea versus nobilissimi herois Caroli a Goldstein:

Ars non est tales bene structos scribere versus,

in arte sibi neganda artificiosus, qui 1644. variationes continere dicitur. Aemulatione horum, Kleppisii inprimis, prodiit Henr. Reimerus Lüneburgensis, Scholae patriae ad D. Johannis Collega Proteo instructus tali:

Da pIe ChrIste VrbI bona paX sIt teMpore nostro.

qui idem annum 1619. quo omnes ejus variationes uno libello in 12. Hamburgi edito, in-
31 clusi prodierunt, continet. Laboriosissimus quoque Dannius, vir in omni genere poematum exercitatus, nec hoc quidem intentatum voluit a se relinqui. Nihil de ejus copia dicam qua idem termillies aliter carmine dixit (hic enim non alia verba, sed eorundem verborum alius ordo esse debet) quod in hac sententia: fiat justitia aut pereat mundus. Vertumno poëtico Cygneae anno 1646. 8. edito praestitit. Hoc saltem adverto, quod et autori annotatum, in millenario 1. num. 219. et 220. versus Proteos esse. Hi sunt igitur:

v. 219. Aut absint vis, fraus, ac jus ades, aut cadat aether.

v. 220. Vis, fraus, lis absint, aequum gerat, aut ruat orbis.

32 Nacti vero nuper sumus, ipso communicante, alium ejus versum invento sane publice legi digno, quem merito plus quam Protea dicas, neque enim in idem tantum, sed alia plurima carminis genera convertitur. Verba enim haec: O alme (sc. Deus) mactus Petrus (sponsus) sit lucro duplo: varie transposita dant Alcaicos 8. Phaleucios 8. Sapphicos 14. Archilochios 42. in quibus omnibus intercedit elisio. At vero sine elisione facit pentametros 32. Iambicos senarios tantum 20. Scazontes tantum 22. Scazontes et Iambos simul 44. (et ita Iambos omnes 64. Scazontes omnes 66.) si syllabam addas fit Hexameter, v. g.

Fac duplo Petrus lucro sit mactus, o alme!

variabilis versibus 480. Caeterum artificii ma- 33
gna pars in eo consistit, quod plurimae syllabae, ut prima in duplo, Petrus, lucro, sunt ancipites. Elisio autem efficit ut eadem verba, diversa genera carminis syllabis se excedentia, efficiant. Alium jam ante anno 1655. dederat, sed variationum partiorem, nempe Alcaicum hunc:

Faustum alma sponsis da Trias o torum!

convertibilem in Phaleucios 4. Sapphicos 5. Pentametros 8. Archilochios 8. Iambicos senarios 14. Scazontes 16.

Sed jam tempus equum spumantia solvere 34
colla.

Si quis tamen prolixitatem nostram damnat, is vereor, ne cum ad praxin ventum erit, idem versa fortuna de brevitate conqueratur.

APPENDIX,

CONTINENS COROLLARIA DISPUTATIONIS ARITHMETICAE [1]).

(Lips. 1666. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. III. p. 9 u. 10).

I. LOGICA. 1. Duae sunt propositiones primae, una, principium omnium theorematum seu propositionum necessarium: Quod est (tale) id est, seu non est (tale) vel contra; altera omnium observationum seu propositionum contingentium: Aliquid existit. 2. Dantur demonstrationes perfectae in omnibus disciplinis. 3. Si disciplinas in se spectemus, omnes sunt theoreticae; si usum, omnes practicae. Eae tamen, ex quibus usus magis immediate fluit, merito practicae κατ' ἐξοχὴν dicuntur. 4. Methodus etsi in omni disciplina omnis adhiberi potest; ut vel vestigia inquisitionis nostrae, vel producentis naturae in tradendo sequamur; tamen in practicis fit ut coincidat et naturae et cognitionis ordo, quia in iis ipsa rei natura a cogitatione et productione nostra oritur. Nam finis et nos

[1]) Cf. quae supra notavimus p. 11.

movet ad media producenda, et ducit ad cognoscenda; quod in iis quae cognoscere tantum, non etiam efficere possumus secus est. Praeterea etsi omnis methodus licita est, non tamen omnis expedit. 5. Syllogismus non est finis Logicae, sed contemplatio simplex; propositio vero est medium ad hanc, syllogismus ad propositionem.

II. METAPHYSICA. 1. Infinitum aliud alio majus est. Cardan. Arithmet. Pract. c. 66. n. 165. et 260. Dissentire dicitur Sethus Wardus in Arithmetica infinitorum. 2. Deus est substantia, Creatura accidens. 3. Necesse est dari disciplinam de creatura in genere, sed ea fere hodie in Metaphysica comprehenditur. 4. Vix est probabile terminum causae univocum conceptum dicere, ad efficientem, materialem, formalem, finalem. Nam vox influxus itidem quid nisi vox est?

III. PHYSICA. 1. Quum observandum sit alia mundi corpora moveri circa proprium axem, idem de terra absurdum non est quemadmodum nec contrarium. 2. Quum corporum summa differentia sit densum et rarum, manifestum est quatuor primas qualitates, ita illustrari posse: Humidum est rarum, Siccum est densum, Calidum est rarefactivum, Siccum condensativum. Omne autem rarum facile alienis terminis continetur, difficulter suis; densum contra: Et omne rarefaciens copiam facit in raro homogeneis ad se invicem properandi, et heterogeneis se separandi: quibus in denso via interclusa est. Unde definitionum Aristotelicarum ratio redditur. Neque ignis, qui rarus esse videtur, quum tamen siccus esse debeat, obstat. Nam respondeo: Aliud dicendum de igne per se, aliud de igne alii corpori inhaerente, nam ejus naturam sequitur. Ita patet, flammam, quae nihil aliud est quam aër ignitus, fluidam esse debere, quemadmodum et aër ipse; contra ignem in ferro ignito consistentem, quemadmodum et ferrum ipsum. 3. Vim Magnetis ab Adamante sisti fictum est.

IV. PRACTICA: 1. Justitia (particularis) est virtus servans mediocritatem circa affectus hominis erga hominem, juvandi et nocendi, seu favorem et odium regula mediocritatis est: licere eo usque alterum (me) juvare, quo usque (alteri) tertio non nocetur. Hoc observare necesse est, ut tueamur Aristotelem contra cavillum Grotii, qui de J. B. et P. Prolegom. ** 4. fac. a. ita dicit: »Non recte autem universaliter positum hoc fundamentum (quod »virtus posita sit in mediocritate) vel ex justitia »apparet, cui oppositum nimium et parum cum »in affectibus et sequentibus eas actionibus invenire non posset (Aristoteles), in rebus »ipsis circa quas justitia versatur utrumque »quaesivit, quod ipsum primum est desilire de »genere in genus alterum quod in aliis merito »culpat.« Vult nempe Grotius incongrue in speciebus divisionis alicujus aliquam interseri, quae ex alio prorsus dividendi fundamento derivetur; (quod vocat minus Philosophice, μεταβαίνειν εἰς ἄλλο γένος) et certe aliud prorsus est mediocritas affectuum: aliud, rerum. Virtutes quoque non rerum sed animorum habitus sunt. Quare ostendimus justitiam et ipsam in affectuum moderatione esse positam. 2. Non inepte dicit Trasymachus apud Platonem de Republ. lib. 1. fol. 379. Justum esse potentiori utile. Nam Deus proprie et simpliciter est caeteris potentior, (homo enim homine absolute potentior non est, quum fieri possit, ut quantumcunque robustus ab infirmo occidatur). Caeterum Dei utilitas non in lucro, sed honore consistit. Igitur Gloriam Dei mensuram omnis juris esse manifestum est. Et qui Theologos moralistas et casuum conscientiae scriptores consulet, videbit eo plerumque discursus suos in hac fundare. Constituto igitur certo principio, doctrina de justo scientifice conscribi poterit. Quod hactenus factum non est.

III.

CONFESSIO NATURAE CONTRA ATHEISTAS.

1 6 6 8.

(Spizelii Epistola ad Ant. Reiserum de eradicando atheismo. Aug. Vindel. 1669. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. I. p. 5.)

PARS I.

QUOD RATIO PHAENOMENORUM CORPORALIUM REDDI NON POSSIT, SINE INCORPOREO PRINCIPIO, ID EST DEO.

Divini ingenii vir Franciscus Baconus de Verulamio recte dixit, philosophiam obiter libatam a DEO abducere, penitus haustam reducere ad eundem. Experimur hoc seculo nostro, feraci pariter scientiae et impietatis. Cum enim excultis egregie mathematicis artibus, et rerum interioribus per Chemiam et Anatomiam tentatis appareret, plerorumque rationes ex corporum figura motuque velut mechanice reddi posse, quos veteres vel ad solum Creatorem vel ad nescio quas incorporales formas retulerant; tum vero ingeniosi quidam primum tentare coeperunt, possent ne phaenomena naturalia, seu ea, quae in corporibus apparent, salvari et explicari, Deo non supposito, nec ad ratiocinandum assumto: mox ubi paulum res successit (antequam scilicet ad fundamenta et principia venissent) velut gratulantes securitati suae permature prodiderunt, se neque Deum, neque immortalitatem animae naturali ratione reperire, sed fidem ejus rei vel praeceptis civilibus vel historiarum relationi deberi, ita censuit subtilissimus Hobbes, inventis suis meritus hoc loco sileri, nisi auctoritati ejus in deterius valiturae nominatim obviam eundum esset. Atque utinam non alii, longius progressi, jamque de Scripturae sacrae auctoritate, de veritate historiarum, de historiarum relatione dubitantes Atheismum mundo non obscure invexissent.

Hoc vero mihi admodum indignum visum est animum nostrum sua ipsius luce, id est, Philosophia praestringi. Coepi igitur ipsemet inquisitioni rerum incumbere, tanto vehementius, quanto ferebam impatientius, me maximo vitae bono, certitudine scilicet aeternitatis post mortem, et spe divinae beneficentiae in bonos ac innocentes aliquando appariturae, dejici per subtilitates novatorum.

Sepositis igitur praejudiciis et dilata Scripturae et historiae fide anatomen corporum mente aggredior, tentaturus an eorum quae in corporibus sensu apparent, rationem reddere possibile sit, sine suppositione causae incorporalis.

Ac principio hodiernis philosophis Democriti et Epicuri resuscitatoribus, quos Robertus de Boyle corpusculares non inepte appellat, ut Galilaeo, Bacono, Gassendo, Cartesio, Hobbesio, Digbaeo facile condescendendo assensus sum, in reddendis corporalium Phaenomenorum rationibus neque ad Deum, neque aliam quamcunque rem, formamque aut qualitatem incorporalem sine necessitate confugiendum esse.

(Nec deus intersit, nisi dignus vindice nodus---inciderit). Sed omnia quoad ejus fieri possit, ex natura corporis, primisque ejus qualitatibus, magnitudine, figura et motu deducenda esse.

Sed quid si demonstrem, ne harum quidem primarum qualitatum originem in natura corporis reperiri posse? Tum vero patebuntur, ut spero, naturalistae nostri, corpora sibi non sufficere nec sine principio incorporeo subsistere posse. Demonstrabo vero nec obscure nec flexuose.

Si scilicet qualitates istae ex definitione corporis deduci non possunt, manifestum est eas in corporibus sibi relictis existere non posse. Omnis enim affectionis ratio vel ex re ipsa, vel ex aliquo extrinseco deducenda est. Definitio autem corporis est spatio inexistere. Et omnes homines illud dicunt corpus, quod in spatio aliquo reperiunt, et contra quod corpus est, in spatio aliquo reperiunt. Constat haec definitio duobus terminis, spatio et existentia.

Ex spatii termino oritur in corpore magnitudo et figura. Corpus enim eandem statim magnitudinem et figuram habet cum spatio quod implet. Sed restat dubium cur tantum potius et tale spatium impleat, quam aliud, et ita cur exempli causa

sit potius tripedale quam bipedale, et cur quadratum potius quam rotundum. Cujus rei ratio ex corporum natura reddi non potest, eadem enim materia ad quamcumque figuram sive quadratam sive rotundam indeterminata est. Duo igitur tantum responderi possunt, vel corpus propositum quadratum fuisse ab aeterno, vel ab alterius corporis impactu quadratum factum esse, siquidem ad causam incorpoream confugere nolis. Si dicis: ab aeterno fuisse quadratum eo ipso rationem non assignas, quidni enim potuerat ab aeterno esse sphaericum? aeternitas quippe nullius rei causa intelligi potest. Sin dicis alterius corporis motu quadratum factum esse, restat dubium cur figuram talem vel talem ante motum illum habuerit; et si iterum rationem refers in motum alterius, et sic in infinitum, tum per omne infinitum responsiones tuas novis quaestionibus prosequendo, apparebit nunquam materiam deesse quaerendi rationem rationis, et ita rationem plenam redditam nunquam esse. Apparebit igitur ex natura corporum rationem certae in iis figurae et magnitudinis reddi non posse. Diximus definitionem corporis duas habere partes: spatium et inexistentiam; sed ex voce spatii oriri magnitudinem aliquam et figuram, sed non determinatam; ad terminum vero inexistentiae in illo spatio pertinet motus, dum enim corpus incipit existere in alio spatio quam prius, ex ipso movetur. Sed re accuratius perpensa apparebit ex natura quidem corporis oriri mobilitatem, sed non ipsum motum. Eo ipso enim dum corpus propositum est in spatio hoc: etiam esse potest in alio aequali et simili prioris, id est potest moveri. Nam posse esse in alio spatio quam prius, est posse mutare spatium, posse mutare spatium est posse moveri. Motus enim est mutatio spatii. Actualis autem motus ab inexistentia in spatio non oritur, sed potius corpore relicto sibi contrarium ejus, nempe permansio in eodem, seu quies. Ratio igitur motus in corporibus sibi relictis reperiri non potest. Frustraneum igitur est illorum effugium, qui rationem motus sic reddunt: Omne corpus vel motum esse ab aeterno vel moveri ab alio corpore contiguo et moto. Nam si dicunt corpus propositum motum esse ab aeterno, non apparet cur non potius quieverit ab aeterno, tempus enim, etiam infinitum, causa motus intelligi non potest. Sin dicunt corpus propositum moveri ab alio contiguo et moto; idque iterum ab alio, sine fine; nihilo magis rationem reddiderunt, cur moveatur primum et secundum et tertium vel quotumcunque, quamdiu non reddidere rationem cur moveatur sequens, a quo omnia antecedentia moventur. Ratio enim conclusionis tam di plane reddita non est, quamdiu reddita non est ratio rationis. Praesertim cum hoc loco idem dubium sine fine restet.

Satis igitur, opinor, demonstratum est: determinatam figuram et magnitudinem, motum vero omnino illum in corporibus sibi relictis esse non posse. Jacebo hoc loco, quia altioris indaginis res est, ne causam quidem consistentiae corporum hactenus ab ullo ex ipsa corporum natura redditam esse.

A consistentia autem corporum est 1°. quod corpus grande parvo impellenti non cedit, 2°. quod corpora aut partes corporum sibi invicem cohaerent, ex quo oriuntur qualitates istae tactiles quas vulgo secundas vocant, nempe soliditas, fluiditas; durities, mollities; glabrities, aspritudo; tenacitas, fragilitas; friabilitas, ductilitas, malleabilitas, fusibilitas: 3°. quod corpus durum corpori non cedenti impingens reflectitur. Breviter a consistentia tria sunt, resistentia, cohaerentia, reflexio. Quarum rationem qui ex materiae figura magnitudine et motu mihi reddiderit, eum ego magnum philosophum libens fatebor. Unica prope via apparet, nempe corpus ideo corpori impellenti resistere, et ipsum repercutere, quia ipsius partes in superficie insensibiliter in occursum ejus moveantur. Sed supponamus corpus impingens non ea linea, qua partes corporis impellendi occursura sunt, sed alia, obliqua fortasse incidere; eo ipso statim omnis reactio, resistentia, reflexio cessabit contra experientiam. Sed cohaerentiae ratio a reactione et omnino motu, plane reddi non potest. Nam si chartae partem impello, pars quam impello, cedit, ideo aliqua reactio et motus resistentiae fingi non potest. Sed non cedit sola, sed reliquas partes sibi adhaerentes simul aufert. Sane verum est, et rationem habet, quod olim Democritus, Leucippus, Epicurus, et Lucretius, hodie sectatores eorum Petrus Gassendus et Joh. Chrysost. Magnenus prodiderunt: Omnem in corporibus cohaerentiae causam esse naturaliter figuras quasdam implicatorias, nempe, hamos, uncas, annulos, eminentias breviter, omnes duorum corporum curvitates vel stationes sibi invicem insertas. Sed haec ipsa instrumenta implicatoria solida, et tenacia esse necesse est, ut suum faciant officium et corporum partes contineant. Sed unde ipsis tenacitas? an hamos hamorum supponemus in infinitum? Sed quae dubitandi ratio in primis erit, ea et in secundis et tertiis erit sine fine, ad has difficultates acutissimis istis philosophis nihil aliud superfuit quod responderent quam ut supponerent in ultima corporum resolutione insecabilia quaedam corpuscula, ipsi atomos vocant, quae variis suis figuris varie combinatis varias corporum sensibilium

qualitates efficiant. Sed in istis ultimis corpusculis nulla apparet ratio cohaerentiae et insecabilitatis.

Reddidere aliquam veteres, sed ita ineptam, ut ejus recentiores pudeat. Scilicet partes atomorum ideo cohaerere, quia nullum intercedat vacuum; ex qua sequitur, omnia corpora quae se semel contigerunt, inseparabiliter ad atomorum exemplum cohaerere debere, quia in omni contactu corporis ad corpus nullum intercedit vacuum. Qua perpetua cohaerentia nihil est absurdius, nihil ab experientia magis alienum. Recte igitur in reddenda atomorum ratione confugiemus ad Deum denique, qui ultimis istis rerum fundamentis firmitatem praestet. Et miror neque Gassendum neque alium inter acutissimos hujus seculi philosophos, praeclaram hanc demonstrandae Divinae existentiae occasionem animadvertisse. Apparet enim in extrema corporum resolutione Dei auxilio carere naturam non posse.

Cum autem demonstraverimus corpora determinatam figuram et quantitatem, motum vero illum habere non posse, nisi supposito Ente incorporali, facile apparet illud Ens incorporale pro omnibus esse unicum, ob harmoniam omnium inter se, praesertim cum corpora motum habeant, non singula a suo ente incorporali, sed a se invicem. Cur autem Ens illud incorporale hanc potius quam illam magnitudinem, figuram, motum eligat; ratio reddi non potest, nisi sit intelligens, et ob rerum pulchritudinem, sapiens, ob earum obedientiam ad nutum, potens. Tale igitur Ens incorporale erit Mens totius mundi Rectrix, id est Deus.

PARS II.

MENTIS HUMANAE IMMORTALITAS CONTINUO SORITE DEMONSTRATA.

Mens humana est ens cujus aliqua actio est cogitatio.

Ens cujus aliqua actio est cogitatio, ejus aliqua actio est res immediate sensibilis sine imaginatione partium.

Cogitatio enim est res (1°.) immediate sensibilis, mens quippe se cogitantem sentiens sibi immediata est. (2°.) Cogitatio est res sensibilis sine imaginatione partium. Hoc experienti clarum est. Cogitatio enim est hoc ipsum nescio quod, quod sentimus, quando sentimus nos cogitare. Quando autem verbi gratia sentimus nos cogitasse de Titio, non solum sentimus nos Titii imaginem, quae sane partes habet, habuisse in animo, quia hoc non sufficit ad cogitationem.

Habemus enim imagines in animo etiam quando de iis non cogitamus; sed sentimus praeterea, nos illam Titii imaginem advertisse, in qua advertentiae ipsius imaginatione nullas partes deprehendimus.

Cujus aliqua actio est res immediate sensibilis sine imaginatione partium, ejus aliqua actio est res sine partibus.

Nam quale quid immediate sentitur, tale est. Erroris enim causa est medium, quia si objectum sensus esset causa erroris, semper falso sentiretur; sin subjectum, semper falso sentiret.

Cujus aliqua actio est res sine partibus, ejus aliqua actio non est motus.

Omnis enim motus habet partes per demonstrata Aristotelis et omnium confessionem.

Cujus aliqua actio non est motus, illud non est corpus.

Omnis enim corporis actio est motus. Omnis enim rei actio est essentiae variatio.

Corporis essentia est: esse in spatio, existentiae in spatio variatio est motus.

Omnis igitur corporis actio est motus.

Quicquid non est corpus, non est in spatio.

Corporis enim definitio est esse in spatio.

Quicquid non est in spatio, non est mobile.

Motus enim est mutatio spatii.

Quicquid non est mobile est indissolubile.

Dissolutio enim est motus secundum partem.

Omne indissolubile est incorruptibile.

Corruptio enim est dissolutio intima.

Omne incorruptibile est immortale.

Mors enim est corruptio viventis, seu dissolutio ejus machinae per quam quid apparet se movere.

Igitur

Mens humana est immortalis.

Quod erat demonstrandum.

IV.
EPISTOLA
AD
JACOBUM THOMASIUM.

1 6 6 9.

(Marii Nizolii de veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos Libri IV, inscripti illustrissimo Baroni a Boineburg ab editore G. G. L. L. Francof. 1670. 4. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. IV. P. 1. p. 7—19.)

I. Tuum illud historiae philosophicae γεῦμα dici non potest, quam omnibus salivam moverit, apparet enim, quantum inter nudas nominum recensiones et profundas illas de sententiarum connexionibus rationes intersit. Et certe quotquot rerum intelligentes de specimine tuo loqui audio (scis me nihil auribus dare) ii unanimiter asseruerant, a nemine uno integrum historiae philosophicae corpus potius exspectari posse. Plerique alii antiquitatis magis quam artis periti, vitas potius quam sententias nobis dederunt. Tu non Philosophorum, sed philosophiae historiam dabis. Narrant in Anglia sub praelo esse Josephi Glanvilli Historiam crescentium inde ab Aristotele scientiarum. Sed illum arbitror fere mathematices, et mechanices, et physices illius curiosioris tantum periodos sequuturum, ita tibi, opinor, praeripuit nihil. Utinam vero ad recentiorem hanc aetatem stylum filumque producas, et admoneas inconsultam juventutem nostram, neque nihil novatoribus tribuenda esse: Bageminus non solus est, cui censor debeare; sunt Patricii, Telesii, Campanellae, Bodini, Nizolii, Fracastorii, Cardani, Galilei, Verulamii, Gassendi, Hobbii, Cartesii, Bassones, Digbaei, Sennerti, Sperlingii, Derodones, Densingii, et multa alia nomina, in quae philosophiae pallium distrahitur. De his admonere orbem, tibi ludus, publico fructus erit.

II. Judicio tuo de Bagemino quis non assentiatur? Nulla in hypothesibus ejus concinnitas, nulla rationum connexio, sententiae vero prorsus monstrosae, certe nisi aliqua in physica speciali observatio utilia habet, rectius silebit. Caeterum mihi videntur sententiae illius de Deo, prima rerum materia parentes esse Scaliger, Sennertus, et Sperlingius (nam et ejus discipulum se profitetur) qui statuunt formas educi, non e potentia materiae passiva, sed e potentia efficientis activa. Quare consequens est, ut Deum potius sua potentia activa, quam ex nihili potentia objectiva, et quasi passiva, creaturas producere credant. Deus igitur, ex eorum sententia, res ex se producet, et ideo prima rerum materia, quodammodo rerum materia erit: sed de eo tu rectius arbitraberis.

III. De Cartesio et Claubergio prorsus tecum sentio, discipulum Magistro clariorem esse. Illud tamen rursus dicere ausim, nullum fere Cartesianis inventis addidisse. Certe Claubergius, Raeus, Spinoza, Clerselier, Heerbord, Tobias Andreae, Henricus Regius, nihil aliud, quam Ducis sui paraphrastas egerunt. Cartesianos vero eos tantum appello, qui Cartesii principia sequuntur, ex quo numero magni illi viri Verulamius, Gassendus, Hobbius, Digbaeus, Cornelius ab Hoghelande etc. prorsus eximi debent, quos vulgus Cartesianis confundit, quum tamen vel Cartesio aequales vel etiam superiores aetate et ingenio fuerint: me fateor nihil minus quam Cartesianum esse. Regulam illam omnibus istis philosophiae restauratoribus communem teneo, nihil explicandum in corporibus, nisi per magnitudinem, figuram et motum. In Cartesio ejus methodi tantum propositum amo: nam quum in rem praesentem ventum est, ab illa severitate prorsus remisit, et ad Hypotheses quasdam miras ex abrupto delapsus est, quod recte etiam deprehendit in eo Vossius in libro de Luce.

IV. Quare dicere non vereor plura me probare in libris Aristotelis, περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως, quam in meditationibus Cartesii; tantum abest, ut Cartesianus sim. Imo ausim addere totos illos octo libros, salva philosophia reformata ferri posse. Qua ratione illis ipso facto occurretur,

quae tu Vir clarissime, de Aristotele irreconciliabili nunc disputas. Quae Aristoteles enim de materia, forma, privatione, natura, loco, infinito, tempore, motu ratiocinatur, pleraque certa et demonstrata sunt, hoc uno fere demto, quae de impossibilitate vacui, et motus in vacuo asserit. Mihi enim neque vacuum neque plenum necessarium esse, utroque modo rerum natura explicari posse videtur. Pro vacuo pugnant Gilbertus, Gassendus, Gerickius; pro pleno Cartesius, Digbaeus, Thomas Anglus, Clerk in libro de plenitudine mundi. Pro possibilitate utriusque Thomas Hobbes, et Robertus Boyle: Et fateor, difficulter quidem, posse tamen sine vacuo, rerum rarefactiones explicari. Vidi nuper Johannis Baptistae Du Hamel, eruditi Galli, librum de consensu veteris et novae philosophiae, Parisiis non ita pridem editum, ubi celeberrimorum aliquot veterum et recentiorum hypotheses et exponit eleganter, et saepe acute dijudicat. Is quoque de divortiis circa vacuum non pauca habet. De caetero reliqua pleraque Aristotelis disputata in Lib. VIII. Physices, et tota Metaphysica, Logica, et Ethica nemo fere sanus in dubium vocabit. Formam quoque substantialem, nempe id quo substantia corporis unius a substantia alterius corporis differt, quis non admittat? Materia prima nihil verius. Hoc unum in quaestione est, an quae Aristoteles de materia, forma, et mutatione abstracte disputavit, ea explicanda sint per magnitudinem, figuram et motum. Id Scholastici negant, Reformatores affirmant. Reformatorum sententia mihi non solum verior, sed et Aristoteli magis consentanea videtur: de utroque breviter dicam.

V. Ac primum de Aristotele. Nam Scholasticos ejus sensum mire depravasse cui magis est cognitum, quam tibi, vir clarissime, qui bonam partem hujus generis errorum primus produxisti? Id quum tecum in Metaphysicis Sonerus et Dreierus, in Logicis Viottus, Zabarella, Jungius; in Civilibus Jason Denores, Piccartus, Conringius, Feldenus, Durrius, multique alii fateantur: cur obsecro non eadem aut deteriora, in Physicis suspicabimur, cujus scientiae praesidia a sensu et experientia et Mathesi petenda sunt, quibus instrumentis scholastici Monachalibus claustris cohibiti, fere prorsus caruerunt. Satis igitur probabile est in physicis eos deceptos esse, quid si hoc amplius, nimis id certum esse, ostendam?

VI. Qua in re duplici rursus ratione versari licet. Nam vel ostenditur Philosophiam Reformatam Aristotelicae conciliari posse, et adversam non esse; vel ulterius ostenditur alteram per alteram explicari non solum posse, sed et debere, imo ex Aristotelicis principiis fluere ea ipsa quae a recentioribus tanta pompa jactantur. Priore via possibilitas, posteriore necessitas conciliationis conficitur, quamquam eo ipso si possibilis conciliatio ostenditur, confecta res est. Nam etsi utraque explicatio et scholasticorum et recentiorum esset possibilis, ex duabus tamen possibilibus Hypothesibus semper eligenda est clarior et intelligibilior, qualis haud dubie est hypothesis recentiorum, quae nulla entia incorporalia in mediis corporibus sibi fingit, sed praeter magnitudinem, figuram et motum assumit nihil. Nam possibilitatem conciliationis non possum melius ostendere, quam si petam dari mihi aliquod principium Aristotelis quod non per magnitudinem, figuram, et motum explicari possit.

VII. Materia prima est ipsa massa, in qua nihil aliud quam extensio et ἀντιτυπία, seu impenetrabilitas; extensionem a spatio habet, quod replet; natura ipsa materiae in eo consistit, quod crassum quiddam est, et impenetrabile, et per consequens alio occurrente (dum alterum cedere debet) mobile. Haec jam massa continua mundum replens, dum omnes ejus partes quiescunt, materia prima est, ex qua omnia per motum fiunt, et in quem per quietem resolvuntur, est enim in ea in se spectata nulla diversitas, mera homogeneitas, nisi per motum. Hinc jam omnes Scholasticorum nodi solvuntur. Primum de actu ejus entitativo ante omnem formam, quaerunt. Et respondendum est, esse eam ens ante omnem formam, quum habeat existentiam suam. Illud omne enim existit, quod in aliquo spatio est, quod de massa illa, omni licet motu et discontinuitate carente, negari non potest. Essentia autem materiae, seu ipsa forma corporeitatis consistit in ἀντιτυπίᾳ seu impenetrabilitate; quantitatem quoque habet materia, sed interminatam, ut vocant Averroistae, seu indefinitam, dum enim continua est, in partes secta non est, ergo nec termini in ea actu dantur, (non de intrinsecis enim mundi seu totius massae, sed intrinsecis partium terminis loquor) extensio tamen seu quantitas in ea datur.

VIII. A materia transeamus ad formam, per dispositiones. Hic si formam supponamus nihil aliud esse quam figuram, rursus omnia mire concinent. Nam quum figura sit terminus corporis, ad figuras materiae inducendas, opus erit termino. Ut igitur varii in materia termini oriantur, opus est discontinuitate partium. Eo ipso enim dum discontinuae sunt partes, habet quaelibet terminos separatos (nam continua definit Aristoteles ὧν τὰ ἔσχατα ἕν.) discontinuitas autem in massa illa prius continua duplici modo induci potest,

uno modo, ut tollatur etiam simul contiguitas, quod fit, quando ita divelluntur a se, ut relinquatur vacuum, vel sic, ut maneat contiguitas, quod fit, quando, quae sibi immediata manent, tamen in diversa moventur, v. g. duae sphaerae, quarum una alteram includit, possunt in diversa moveri, ut tamen maneant contiguae, licet desinant esse continuae. Ex his patet siquidem ab initio massa discontinua seu vacuitatibus interrupta creata sit, formas aliquas statim materiae concretas esse; si vero ab initio continua est, necesse esse, ut formae oriantur per motum. (Nam de annihilatione certarum partium ad vacuitates in materia procurandas, quia supra naturam est, non loquor) quia a motu divisio, a divisione termini partium; a terminis partium figurae earum, a figuris formae, ergo a motu formae. Ex quo patet, omnem dispositionem ad formam esse motum, patet quoque solutio vexata de origine formarum controversiae. Cui vir Cl. Herm. Conringius peculiari dissertatione non aliter occurrit, quam concedendo formas ex nihilo oriri, sed meditationes istae compendiosiorem viam monstrant, ut illuc confugere necesse non sit. Dicimus enim formas oriri ex potentia materiae, non aliquid novum producendo, sed tantum vetus tollendo, et per divisionem partium terminos causando, quemadmodum qui columnam facit, nihil aliud facit, quam quod inutilia tollit, residuum caeteris sublatis eo ipso eam figuram nanciscitur, quam vocamus columnam, scilicet omnes figurae seu formae in ipsa massa continentur, indigent tantum determinatione, et actuali ab aliis adhaerentibus separatione. Hac explicatione admissa ludus et jocus sunt quaecunque contra originem formarum ex potentia materiae monentur.

IX. Restat nunc ut ad mutationes veniamus. Mutationes enumerantur vulgo et recte: generatio, corruptio, augmentatio, diminutio, alteratio et mutatio localis seu motus. Has omnes putant recentiores per motum localem solum explicari posse. Et primum de augmentatione et diminutione manifesta res est; mutatio enim quantitatis in toto fit, dum pars locum mutat, et vel accedit vel decedit. Restat ut generationem et corruptionem et alterationem explicemus per motum, et praenoto eandem numero mutationem esse simul generationem et alterationem diversorum, nam exempli causa verum est, putredinem consistere in vermibus illis nudo visu insensibilibus, erit infectio aliqua putrida alteratio hominis, generatio vermis. Similiter Hookius in micrographia ostendit, rubiginem in ferro esse subtilem sylvulam enatam; rubiginescere igitur erit alteratio ferri, generatio parvorum fruticum. Caeterum tam generatio et corruptio, quam alteratio explicari per subtilem partium motum potest, v. g. quum album sit, quod lucem plurimam reflectit, nigrum, quod parvam, erunt ea alba, quorum superficies multa parva specula continet: haec ratio est cur aqua spumescens sit alba, quia innumeris bullulis constat, quot autem bullulae, tot specula: quum ante tota fere aqua non nisi unum speculum fuerit: quemadmodum speculo vitreo fracto quot partes tot specula fiunt: quae etiam causa est, cur vitrum contusum sit albius integro. Similiter igitur aqua per bullulas in distincta velut specula fracta albedo oritur, quae ratio etiam est, cur nix sit albior glacie, et glacies aqua. Falsum enim est nivem esse aquam condensatam, quum sit rarefacta potius unde et levior aqua est et plus spatii occupat. Qua ratione sophisma Anaxagorae de nive nigra diluitur. Et hinc jam patet sola figurae et situs in superficie mutatione colores oriri, idem de luce, calore et omnibus qualitatibus, si locus pateretur, facile explicari posset. Jam vero, si qualitates per solum motum mutantur, eo ipso et substantia mutabitur: mutatis enim omnibus, imo et quibusdam. requisitis, res ipsa tollitur: v. g. si vel lucem vel calorem sustuleris, ignem sustuleris: utrumque motu inhibito effeceris, quae ratio est cur ignis clausus pabulo aëris deficiente moriatur, ut taceam essentiam a qualitatibus suis non nisi relatione ad sensum differre. Uti enim eadem civitas aliam sui faciem offert, si a Autri in media urbe despicias, (in Grund gelegt) quod perinde est, ac si essentiam ipsam intueare; aliter apparet, si extrinsecus accedas, quod perinde est ac si corporis qualitates percipias; et ut ipse civitatis externus aspectus variat, prout a latere orientali vel occidentali, dis-accedis, ita similiter pro varietate organorum variant qualitates. Ex his jam facile patet, omnes mutationes per motum explicari posse. Nec obstat, quod generatio fit in instanti, motus est successivus, nam generatio non est motus, sed finis motus, jam motus finis est in instanti, nam figura aliqua ultimo demum instanti motus producitur seu generatur, uti circulus extremo demum momento circumgyrationis producitur. Ex his etiam patet, cur forma substantialis consistat in indivisibili, nec recipiat majus aut minus. Nam et figura non recipit majus aut minus. Etsi enim circulus sit circulo major, non tamen est circulus altero magis circulus, nam circuli essentia consistit in aequalitate linearum a centro ad circumferentiam ductarum, jam aequitas consistit in indivisibili, nec recipit majus aut minus. Nec vero objici debet figuram aut magnitudinem esse accidentia, neque enim semper sunt accidentia, nam etsi v. g. fluxus sit accidens plumbi, fluit enim non nisi in igne; est tamen de essentia Hydrargyri; jam causa fluxus est haud dubie partium

curvilineitas libera, sive globis, sive cylindris, sive ovalibus, sive aliis sphaeroeideis constet: curvilineitas igitur subtilium partium est accidens plumbi, Hydrargyro vero essentialis. Ratio quia omnia metalla oriuntur ex hydrargyro per salia fixo, salium autem natura consistit in figuris rectilineis ad quietem aptis, hinc si salia in aqua soluta, sponte recongelascere sinamus, alia uti chymicis notum est, tetraedrica, alia hexaedrica, octaedrica etc. nulla rotunda aut curvilinea appareant. Hinc salia sunt causa fixitatis; salia igitur illa acida in terrae visceribus hydrargyro quasi per minima mixta impediunt curvilineorum libertatem interseritione, et constituunt metallum. In igne vero metallum redit ad naturam Hydrargyri, ignis enim se interserens subtilibus partibus, partes curvilineas hydrargyrinas a plani lateris salinis liberat, hinc in igne fluxus. Ita patet vix quicquam in physica Aristotelica esse, quod ex reformata non commode explicetur et illustretur.

X. Et haec quidem exempla mihi de meo inter scribendum succurrerunt, innumera alia ab aliis per totam philosophiam naturalem congeruntur. Hinc ivit Clarissimus Raeus in Clavi philosophiae naturalis, ut Aristotelem recentioribus conciliaret, qui tamen ad manus non fuit. Neque Raeus conciliatorum inter Aristotelem et recentiores primus solusque est, ut quidam ei objiciunt. Princeps Scaliger mihi viam stravisse videtur; nostris temporibus Kenelmus Digbaeus et ejus assecla Thomas Anglus, ille in libro de animae immortalitate, hic in institutionibus peripateticis, idem ex professo egere. Nec abludunt tum Abdias Trew, tum inprimis Erhardus Weigelius. Hactenus posse tantum conciliari ostensum est, superest ut monstremus et debere. Scilicet Aristoteles in 8 phys. Auditus libris, quid aliud tractat quam figuram, magnitudinem, motum, locum, tempus! si ergo corporis in genere natura his absolvitur, corporis in specie natura tali figura, tali magnitudine etc. absolvetur. Et vero ait ipse lib. 3. text. 24. phys. Arist. omnem naturalem scientiam esse circa magnitudinem (cui scilicet connexa figura) motum et tempus. Idem Aristoteles passim ait, Ens mobile physicae subjectum esse, naturalem scientiam agere materia et motu: Ipse quoque omnium quae in sublunaribus fiunt causam facit coelum. Jam coelum, ait, non agere in inferiora nisi per motum. Motus autem non producit nisi motum aut terminos motus, nempe magnitudinem et figuram, et ex his resultantem situm, distantiam etc. Ex his igitur omnia explicari debent in naturalibus. Idem Aristoteles passim ait, (in lib. 1. de phys. aud. text. 69.) eam esse rationem aeris ad statuae figuram, quae materiae ad formam. Caeterum figuram esse substantiam, aut potius spatium esse substantiam, figuram esse quiddam substantiale, probaveram, quia omnis scientia sit de substantia, Geometria autem quin scientia sit negari non possit. Fuere qui responderent citius locum afferri a se posse, quo Arist. Geometriam esse scientiam negaverit, quam ego producturus sim, quo dixerit. Ego vero non dubito, esse aliqua loca Aristotelis, quae huc trahi torquerive possint, sed tamen ea infinitis aliis ejus confessionibus obrui puto. Quid enim omnibus Analyticorum libris Geometrarum exemplis frequentius, ut videatur demonstrationes Geometricas velut mensuram caeterarum esse voluisse. Jam inepte ignobilius nobilioris mensura constituitur. Et vero tam abjecte de Mathematicis scholastici primum senserunt, omni conatu id agentes, ut ex perfectarum scientiarum numero Mathesin excluderent. Contra manifestum textum Aritotelis in libro 1. posteriorum, text. 31. Figurarum maxime scientialis est prima, quia Mathematicae ea faciunt demonstrationem, ut Arithmetica, Geometria et Perspectiva et omnes quae ipsius propter quid demonstrationem faciunt. Utuntur eo praecipue argumento, quod non semper ex causis demonstret. Sed si rem cogitemus curatius, apparebit demonstrare eam ex causis. Demonstrat enim figuram ex motu, v. g. ex motu puncti oritur linea, ex motu lineae superficies, ex motu superficiei corpus. Ex motu rectae super recta oritur rectilineum. Ex motu rectae circa punctum immotum oritur circulus, etc. Constructiones figurarum sunt motus; jam ex constructionibus affectiones de figuris demonstrantur. Ergo ex motu, et per consequens a priori, et ex causa. Geometria igitur vera scientia est. Ergo non invito Aristotele objectum ejus, nempe spatium, substantia erit. Neque vero adeo absurdum est, Geometriam agere de forma substantiali corporum. Ecce enim locum Aristotelis 13. Met. text. 3. quo expresse dicit, Geometras abstrahere a materia, fine et efficiente; quo supposito sequitur, ut vel de forma substantiali vel accidentali agat. Sed non agit de accidentali, quia forma accidentalis in sua definitione reali involvit subjectum in quo est, seu materiam, quum tamen Aristoteles dicat Geometriam a materia abstrahere: Ergo Geometria agit de forma substantiali. Hinc mihi haec scribenti sub manibus nascitur pulchra quaedam scientiarum harmonia, nempe re exacte perpensa: Theologia seu Metaphysica agit de rerum efficiente, nempe mente, Philosophia moralis (seu practica vel civilis, nam, ut a te didici, una eademque scientia est) agit de rerum fine, nempe

bono; Mathesis (puram intelligo, nam reliqua physicae pars est) agit de rerum forma, nempe figura: Physica agit de rerum materia, et ex eis cum caeteris causis complexu resultante unica affectione, nempe motu. Mens enim ut bonum, gratamque sibi rerum figuram et statum obtineat, materiae motum praebet. Nam Materia per se motus expers est. Motus omnis principium, Mens, quod et Aristoteli recte visum.

XI. Nam, ut huc quoque veniam, nullibi Aristoteles formas quasdam substantiales ejusmodi sibi imaginatus videtur, quae per se sint causa motus in corporibus, quemadmodum Scholastici capiunt, definit quidem naturam, principium motus et quietis, et formam materiamque vocat naturam, formam autem magis quam materiam, sed hinc quod scholastici volunt non sequitur, formam esse quoddam incorporale, brutum tamen in corporibus, quod ipsum sua sponte sine externae rei consensu motum corpori, verbi gratia lapidi, deorsum praebeat. Nam forma quidem est causa et principium motus, sed non primum. Neque enim corpus movetur, nisi ab extrinseco moveatur, ut recte Aristoteles non dicit tantum, sed et demonstrat, verbi gratia, sit globus in plano, is si semel quiescat per se in aeternum non movebitur, nisi accedente extrinseco impulsore, verbi gratia, alio corpore. Eo jam allabente, alterum corpus principium motus impressi est, figura vero, nempe globositas, est principium motus suscepti, nam si globositas abfuisset, forte pro re nata, corpus alteri corpori tam facile non cessisset. Ex hoc patet conceptum formae scholasticum ex definitione naturae Aristotelica non sequi. Forma igitur est principium motus in suo corpore et corpus ipsum est principium motus in alio corpore fateor: sed primum principium motus est prima et realiter a materia abstracta forma, (quae simul est efficiens) nempe Mens. Hinc in solas mentes cadit libertas et spontaneum. Absurdum ergo non est, unicam ex formis substantialibus mentem principium motus primum dici, caeteras a mente motum habere. Et hoc argumento adscendit ad primum motorem. Huic objectioni dupliciter respondes; primum, hoc argumentum nihil posse apud Epicurum, qui suis atomis largiatur per se motum deorsum. Fateor apud eum nihil posse hoc argumentum, nisi ei praedemonstretur, hoc ipsum absurdum et impossibile esse, quod corpus habeat motum a seipso. Quod et jam tum Cicero, ni fallor, in libris de natura Deorum facit, eleganter Epicurum irridens, quod quiddam sine causa et ratione in suis hypothesibus hoc modo introducat. Nam in rerum natura nihil esse deorsum, sed quoad nos, neque igitur causam, cur corpus aliquod in hanc potius, quam illam plagam moveatur. Epicuro igitur, neganti quicquid movetur ab alio extra se moveri, facile occuremus et laborantem existentiae Dei certitudinem vindicabimus. Alterum objicies: Aristotelem videri non tam ex hoc axiomate, quod omnis motus principium sit extra corpus motum, quam ex alio: non dari processum in infinitum, ratiocinatum esse, at vero quaeso, Vir Amplissime, te hujus controversiae judicem appello petoque, attente cogites, an non utriusque conjunctione opus sit. Nam nisi admittatur quod movetur ab extraneo moveri, plane ad nullum processum devenie-mus, nedum ad infinitum; nam adversarius statim ab initio resistet, et datum aliquod corpus sibi ipsi ad motum producendum per formam suam substantialem sufficere, nullo igitur motore nedum primo, opus esse, respondebit. Concidet ergo scala illa primo statim gradu et velut fundamento subtracto. Deinde etiam Epicurus processum in infinitum admittebat, ergo non tam quid Epicurus admittat, vel non admittat, quam quid demonstrari certo possit, videndum est. Aristotelicam philosophiam reformatae ipsius philosophiae inevitabilis eventus breviter attingenda est [1]). Scilicet quod Theologis, idem et Philosophis agendum est. Scripturam sacram sancti Patres optimis interpretationibus illustrarunt, mox Monachi obscurarunt superstitionibus: Orta luce animorum Theologia reformata triplex est, alia haeretica, quae ipsas scripturas rejicit, ut fanaticorum; alia schismatica, quae priscos patres ecclesiae doctores cum scriptura sacra, et primitiva ecclesia conciliat, ut Evangelicorum [2]) similiter Aristotelem Patres Graeci illustrarunt, scholastici obscurarunt magis. Orta luce, philosophia reformata triplex est: alia stolida qualis Paracelsi, Helmontii, aliorumque, Aristotelem prorsus rejicientium: alia audax, quae exigua veterum cura immo contemptu eorum palam habito, bonas etiam meditationes suas suspectas reddunt, talis Cartesii; alia vera, quibus Aristoteles, vir magnus, et in plerisque verus cognoscitur.

XII. Nunc conciliata jam cum Aristotele philosophia reformata, restat ipsius per se veritas ostendatur, prorsus quemadmodum religio Christiana, tum ex ratione et historia, tum ex scri-

---

[1]) Observ. Thomasii. Sic scriptum erat a librario, sed hiat alias haec periodus: nec lectionem ejus constituo.

[2]) Observ. Thomasii. Etiam hic aliquid deest, datur enim pro triplici theologia tantum duplex. Scripsisse puto: alia schismatica, alia vera, quae priscos Patres etc. Confer sequentem.

ptura sacra probari potest. Probandum autem est, nulla dari Entia in mundo, praeter Mentem, Spatium, Materiam, Motum. Mentem voco ens cogitans. Spatium est Ens primo extensum, seu corpus mathematicum, quod scilicet nihil aliud continet quam tres dimensiones, estque locus ille universalis omnium rerum. Materia est ens secundo-extensum, seu quod praeter extensionem vel corpus mathematicum habet et corpus physicum, id est, resistentiam, crassitiem, spatii-repletivitatem, impenetrabilitatem, quae consistit in eo, ut alio tali ente adveniente cedere, aut quiescere alterutrum cogatur; a qua igitur impenetrabilitatis natura fluit motus. Materia igitur est ens, quod est in spatio, seu ens spatio coextensum. Motus est mutatio spatii. Figura autem, magnitudo, situs, numerus etc. non sunt entia a spatio, materia, et motu realiter distincta, sed tantum habitudines inter spatium, materiam, motum et earum partes a mente superveniente factae. Figuram autem definio terminum extensi: Magnitudinem numerum partium in extenso. Numerum definio unum, et unum, et unum etc. seu unitates. Situs ad figuram reducitur, est enim plurium configuratio. Tempus nihil aliud est quam magnitudo motus. Quumque omnis magnitudo sit numerus partium, quid mirum Aristotelem definisse Tempus numerum motus! Sed ita termini tantum explicati sunt, expositumque, quo sensu iis utamur, nihil probatum. Nunc ostendendum est nullis aliis rebus ad explicanda mundi phaenomena et causas eorum possibiles reddendas opus esse, imo nec alias res esse posse: quanquam si ostendimus aliis rebus praeter mentem, materiam, spatium et motum opus non esse, eo ipso satis confectum erit, Hypotheses recentiorum, qui his solis rebus ad reddenda phaenomena utuntur, esse meliores. Vitium enim Hypotheseos est, non necessaria assumere. Jam vero explicari omnes totius Mundi res ex his solis posse, satis lectio recentiorum philosophorum docet, et ex his patet, quae paulo ante posui, quum possibilitatem conciliationis Aristotelicae ostenderem. Deinde quoque notandum est, eas Hypotheses esse meliores, quae sunt clariores. Jam vero mens humana nihil aliud imaginari potest, quam mentem (quando scilicet cogitat seipsam) spatium, materiam, motum, et quae ex his inter se comparatis resultant, quidquid superaddideris, verba sunt tantum, quae nominari, et inter se varie combinari possunt, explicari et intelligi non possunt. Quis enim imaginari sibi potest Ens quod neque extensionis neque cogitationis sit particeps? quid opus igitur animas brutorum, plantarumque incorporeas formas elementorum metallorumque substantiales, extensionis expertes ponere? Rectius igitur Campanella in libro de sensu rerum et magia, et Marcus Marci in ideis operatricibus, falso quidem, congruenter tamen suis hypothesibus formis istis substantialibus rerum inanimatarum, extensione carentibus, sensum, scientiam, imaginationem, voluntatem tribuere. Nec abludit Agrippae occulta philosophia, Angelum cuilibet rei ascribentis quasi obstetricatorem, nec quae Scaliger de plasticis ejusque sapientia disserit. Ita reditur ad tot demculos, quot formas substantiales, et Gentilem prope polytheismum. Et certe omnes, qui de substantiis illis incorporalibus corporum loquuntur, non possunt mentem suam explicare nisi translatione a Mentibus sumta. Hinc enim attributus illis appetitus vel instinctus ille naturalis, ex quo et sequitur cognitio naturalis, hinc illud axioma: Natura nihil facit frustra, omnis res fugit sui destructionem: similia similibus gaudent; materia appetit formam nobiliorem, et alia id genus. Quum tamen revera in natura nulla sit sapientia, nullus appetitus, ordo vero pulcher ex eo oriatur, quia est horologium Dei. Ex his patet, hypotheses philosophiae reformatae hypothesibus scholasticis eo praevalere, quod non superfluae, contra tamen clarae sunt.

XIII. Restat, ut subtiliore ratiocinio probetur, ne posse quidem alia Entia assumi in explicanda corporum natura, quam quae dixi: Id sic fiet: Corpus omnes id vocant, quod aliqua sensibili qualitate praeditum est, porro ex sensibilibus qualitatibus pleraeque corpori adimi possunt, ita ut tamen maneat corpus. Nam etsi aliquod corpus omni colore, odore, sapore careat, tamen dicitur esse Corpus. Concedunt enim aërem v. g. esse corpus, etsi sit perspicuus, et careat saepe colore, odore, sapore; similiter aër est corpus, etiam quando caret sono. Rejiciantur igitur qualitates visibiles, audibiles, gustabiles, odorabiles, tanquam minime constitutivae naturae corporis. Ad tactiles ergo res omnis rediit. Et quidem primae illae: calor, humiditas, siccitas, frigus, singulae abesse possunt, calor potest abesse ab aqua, humiditas a terra, siccitas ab aëre, frigus ab igne, et tamen quodlibet horum potest esse corpus. Caeterae qualitates tactiles v.g. glabrities, levitas, tenacitas etc. non esse naturae corporis constitutivae etiam vulgo agnoscuntur, eo ipso quia secundae appellantur, et ita ortae ex aliis quae potius sunt constitutivae, et praeterea, quia nulla earum est, quae non abesse possit a corpore. Restat igitur indaganda aliqua qualitas sensibilis, quae omnibus et solis corporibus competat, et ex qua velut signo homines corpus a non corpore dignoscant. Ea nimirum est Crassities seu ἀντιτυπία cum extensione sumta. Quidquid nimirum

homines sentiunt extensum esse, seu vident tantum (quamquam revera semper sit corpus et habeat ἀντιτυπίαν, licet nobis insensibilem, perceptibilem tamen intellectu:) id non statim vocant corpus, putant enim nonnunquam esse meram speciem et φάντασμα. Quicquid vero non vident tantum, sed et tangunt, id est, in quo ἀντιτυπίαν reperiunt, id vocant corpus, quidquid vero ἀντιτυπίᾳ caret, id negant esse corpus. In duobus igitur homines tam sapientes quam Idiotae naturam corporis collocant in extensione et ἀντιτυπίᾳ simul sumtis, illam sumimus a visu, hanc a tactu, unde ex conjunctione utriusque sensus certificari de rebus solent, quod non sint phantasmata. Extensum autem esse nihil aliud est, quam esse in spatio; ἀντιτυπία est, non posse cum alio esse in eodem spatio, sed alterutrum moveri aut quiescere debere. Ex his patet, naturam Corporis constitui per Extensionem et Antitypiam, cumque nihil sit in rebus sine causa, nihil etiam poni debet in corporibus, cujus causa reddi non possit ex primis eorum constitutivis. Jam causa ex iis reddi non potest, nisi per eorum definitiones. Nihil igitur ponendum est in corporibus, quod ex definitione Extensionis et Antitypiae non fluat. Fluunt autem tantum ex ea, magnitudo, figura, situs, numerus, mobilitas etc. (Motus ipse ex iis non fluit, unde nec corpora motum habent nisi ab incorporeis). Ex his jam patet, omnium qualitatum et mutationum explicationem ex magnitudine, figura, motu etc. sumendam. Et calorem, colorem, etc. non nisi subtiles motus et figuras esse. Quod superest illud confirmare ausim: Atheis, Socinianis, Scepticis, Naturalistis, nunquam nisi constituta hac philosophia solide occursum iri: quam ego profecto munus Dei credo senectae mundi datum velut unicam tabulam, qua se viri pii ac prudentes in incumbentis nunc Atheismi naufragio servaturi sunt. Ego quantulacunque mihi fuit ab exiguo tempore virorum doctorum notitia, horresco tamen quoties cogito, in quot simul et ingeniosos, et prorsus atheos inciderim. Et volitat per manus hominum Bodini liber ineditus, (atque utinam, ut cum Naudaeo opto, nunquam edendus), grandis certe, quem ille vocat, arcana sublimium, in quo professus hostis est religionis Christianae. Vanini dialogi ludus sunt si comparentur. Legi non perfunctorie, et Deo ex animo gratias ago, quod iis me praesidiis philosophiae, (in qua ingratus sim, si tibi multa debere negem) instruxerit, quibus ejus tela nullo negotio repuli. Laudandus est Cl. Spizelii labor, quem ille eradicando atheismo nunc rursus impendit. Epistolam ejus de hoc argumento his nundinis emissam videris opinor. Accipe, quid mihi cum eo contigerit. Conscripseram aliquando per otium, tumultuaria tamen opera in diversorio duas circiter plagulas, quibus de demonstranda, solito accuratius, immortalitate animae, et existentia Dei agebam. Has communicaveram amico. Per hunc venere in manus pl. Reverendi Speneri, Pastoris Francofurtensium auctore tamen merito dissimulato. Spenerus Spizelio transmittit; Spizelius suae illi epistolae ad Ant. Reiserum, de eradicando atheismo nuperae fini adjecit, sub titulo: Confessio naturae contra Atheistas. Sed ego non improbo, verum doleo, quod mendosissime illud schedion impressum est. Inprimis sorites ille quo demonstrare conatus sum immortalitatem animae, mutatis linearum initialibus, mire perturbatus est. Spizelius fatetur, se auctorem ignorare. De ipsa demonstrandi ratione judicium exspecto. Neque vero laudem, sed examen peto, quando religionis interest, non perfunctorie defendi, quanquam interim in utraque longe altius penetrasse mihi videor. Neque enim quae de perpetua creatione in motu, et intima entis cogitantis seu mentis natura ab eo tempore erui, illis leguntur. Scripseram aliquando tibi de Societate, quam quidam Germani moliuntur. Ita esse docebit scheda germanica aliquot plagularum, titulo Collegii Philadelphici a Goezio bibliopola edita, sed mihi suave somnium videtur, velut societas roseae crucis. Schurzfleischius ille, qui apud vos est, mirum, quantum in Parnasso seditionem excitaverit. Pervellem scire, quid magni viri apud vos de hoc specimine sentiant, a quibus ille provehi sperat. Boeclerus illi ab aula minitatur. Itinerarii politici, quod nunc prodit, auctor est haud dubie Burgoldensis ille commentator in instrumentum pacis. Obstupesco audaciam viri.

XIV. Quod superest, Vir clarissime, ideo de toto hoc negotio fusius ad Te disserui, quod judicem harum rerum et scientiorem et aequiorem nullum haberem. Quando et omnes veterum recessus lustrasti, et recentiorum inventa, quando merentur, non aspernaris; atque illos illustrare, hos examinare, unus omnium optime potes. Recte enim judicas, etsi novae sententiae proferantur, earumque veritas evidentissime ostendatur, a receptis tamen publice vocibus vix unquam esse abeundum, quod si fecissent Scholastici, non laboraremus. Vale, patriae decus, et tua praeclare cogitata non absolve, (pleraque enim et coepta simul et perfecta sunt rara ingenii felicitate) sed ede: Dabam d. $\frac{20}{30}$ April. 1669.

V.

DISSERTATIO

DE

STILO PHILOSOPHICO NIZOLII.

1 6 7 0.

(Marii Nizolii de veris princ. etc. Libri IV. Francof. 1670. — Leibn. Opp. ed Dutens Tom. IV. P. I. p. 36 — 63.)

I. De alienorum operum editione. II. De Nizolii Concordantiis Ciceronianis. III. De Nizolii studiis philosophicis. IV. Logica philosophandi principia complectitur. V. De Nizolii dicendi ratione. VI. De philosophica dictione. VII. De perspicuitate stili philosophici. VIII. De terminis technicis et popularibus. IX. De ὀνοματοποιίᾳ. X. De usu terminorum technicorum. XI. De differentia cognitionis philosophicae a vulgari. XII. De philosophia lingua viva et vulgari tradenda. XIII. Lingua Germanica non solum aptissima est, ut ea philosophia doceamus, sed et egregie facit, ad scholasticae philosophiae naevos detegendos. XIV. De aliis linguis, quibus commode tradi philosophia potest. XV. Quibus in disciplinis terminis technicis prae ceteris est locus? XVI. De Philosophia acroamatica et exoterica. XVII. Inter accurate philosophandum concretis tantum utendum est, non abstractis. XVIII. De troporum in stilo philosophico usu. XIX. De claritate orationis, quae e circumstantiis sumitur. XX. Aegyptii atque recentiores Sinenses philosophiam suam aenigmatibus occultant. XXI. De utilitate perspicuitatis stili philosophici. XXII. Veterum philosophorum systemata non rejicienda, sed emendanda. XXIII. De iis, qui contra philosophiam scholasticam disputarunt. XXIV. De inventis nov-antiquis. XXV. Maledicentia in scriptis philosophicis vitanda. XXVI. Scholasticorum errores Aristoteli non tribuendi. XXVII. De excusandis scholasticorum philosophorum erroribus. XXVIII. De secta Nominalium. XXIX. De usu metaphysicae. XXX. De scriptis Aristotelis. XXXI. De universalium natura. XXXII. Propositiones universales sunt fundamenta demonstrationis philosophicae.

I. Aliorum Scripta edere, Lector benevole, humile est et contemtum, et ingenii per se pauperis nota esse videtur illi, quorum sublimis aut mens aut opinio supra caeteros se attollit, quibus mos est, sua nomina alienis chartis allinentes herbae parietariae convicio irridere, quod jam olim in Trajanum, ubique per omnes vetustatis ruinas sui nominis prodigum, jactaverat magnus Constantinus. Sed me quidem haec parum movent, partim clarorum virorum exemplo munitum, partim parum dolentem si apud illos Censores ingeniosus non habear, cui sufficit, studii saltem ac voluntatis laudem retulisse. Exempla egregiorum hominum diu conquirere, copia non petitur, cum ipsi Theologi censeant Scriptores Sanctos priorum memorias et perfecisse et edidisse, et continuasse Josuam Mosis, Samuelem Josuae, Esdram Samuelis et Prophetarum. Apud Graecos magna ingenuitatis laude celebratur Xenophon, quod Thucydidis Historias in lucem misit, cum vel supprimere, ut solus laudaretur, vel sibi vindicare posset; dispari Aristotelis famae, qui magna apud nonnullos invidia laborat suppressorum philosophiae vetustioris monumentorum. Apud Romanos de vita veteribus reddenda mirifice sollicitus fuit Hadrianus Imperator, qui non tantum scripta diligenter conquirebat, sed et ex statuis, ex picturis vetustate vitium facientibus effigies eorum

pervestigabat, repertisque, ne aliqua temporis injuria rursus perirent, sua imagine praetermissa nummos signabat, affectui majestatem posthabens. Unde quae nunc passim habentur numismata, Cimonis, Miltiadis, Platonis, Aristotelis, aliorumque veterum heroum aut sapientum imaginibus percussa, Hadriano accepta referri debere, constans apud eruditos opinio invaluit. Sed vetera mittamus: superiore ac nostro seculo sepulta refodere inter potissimas eruditorum curas fuit. Nec circa veteres tantum, in quos prae ceteris incubuere, qui nunc vulgo Critici vocantur, laboratum est, sed et medii aevi scriptoribus cura impensa est, ex quibus theologos magnam partem in Bibliothecam Patrum conjecit Margarinus de la Bigne, multis supplementis auctus augendusque ex editis a Canisio, Gretsero, Sirmondo, Petavio, Cambefisio, Allatio, Chiffletio, Possino, Holstenio, Marca, Labbeo, (tum alibi, tum in Byzantinis) Cossartio, Dacherio, Surio, Rosweido, Bollando, Henschenio, Papebrockio, compilatoribus Bibliothecae Patrum Asceticae, Benedictinorum cura editae, aliisque multis. De Jureconsultis medii aevi optime meritus est, quisquis est, cujus cura tot eorum monumenta in Oceano juris, inque natis ex eo Tractatuum voluminibus, vel ut postea appellata sunt, Tractatu Tractatuum, junctim edita visuntur, quae alioqui fortasse tenues in auras dudum abiissent. Dolendum est profecto, qui tot aliis de luce nominis prospexit, seipsum tacuisse; quum tamen grandi illo in tot volumina confecto indice nihil cogitari possit laboriosius, nihil desiderari accuratius. Idem de collectis Repetentium voluminibus dicendum est. Speramus vero, cura viri eruditissimi Erici Mauritii quamprimum edendam digestionem juris feudalis Antonii de Prato veteri, opus illustre imperatorio jussu, delegatione universitatis studii Bononiensis confectum, sed quod nescio quomodo hactenus ex manibus hominum evanuit, ac Goldasto et Rigaltio diu ac frustra quaesitum, alium non indignum editorem invenit. In colligendis medii aevi historiis Schardii, Pistorii, Reuberi, Urstisii, Meibomii, Reineccii, Lindenbrogiorum, Goldasti, Freheri, Bongarsii, Tilii, Pithaeorum, Puteanorum, Theodori et Dionysii junioris Gothofredorum, Chesniorum, Sammarthanorum, Seldeni, Spelmanni, Dugdali, Resserii, et quos exspectamus Lambecii et Gamansii, curae, nullo temporum lapsu deterentur. Sed erunt fortasse qui sic occurrent, aliud esse veterum immortalia scripta, aut etiam medii aevi monumenta servare, aliud recentiorum nugas per orbem jam tum satis talibus oneratum dispergere. Hi profecto nimis contemtim de hujus aevi ingeniis sentiunt, nec cogitant, fore tempus cui et nostra vetera erunt. Quis ignorat quandam curam Rudolphus Imperator colligendis ac recensendis Theophrasti Paracelsi operibus impenderit! Tychonis Brahei reliquias laudabili instituto olim Joh. Keplerus, nunc Albertus Curtius publico dedere. Trithemii Historica plurima Freherus, Ascetica Busaeus luci exposuere, Hubertum Thomam Leodium idem Freherus, Husситica quaedam Otto Brunfelsius atque Cochlaeus, Grotiana Edmundus Mercerius, et Isaacus Gruterus, et Graswinkelius, clarissimi utique viri; Isaaci Vossii cura Herberti nonnulla, ejusdem Gruteri vero opera Verulamii plurima ad nos pervenere. Fratris Pauli Servitae Historia Marco Antonio de Dominis debetur, Edmundo Albertino in partu latini de Eucharistia operis mortuo, Blondellus et Gronovius, idem Blondellus Dallaei quibusdam, Montacutius Jacobi Angliae regis, et Laudi, opusculis, tum Episcopio Curcellaeus ac Poelenburgius, Piernucius Scioppio, Cassandro Cordesius, aliis alii, obstetricati sunt: reliquiae qualescunque Scaligeri, Perronii, Thuani, et quod speramus, aliorum plurium, a Fratribus Puteanis exceptae, per Isaacum Vossium publico nunc communicantur. Epistolas Casauboni collegere Gronovius et Graevius, Salmasii Clementius, Grotii idem Isaacus Gruterus, variorum Goldastus philologicas. Melanchthonis Peucerus, Pezelius, Manlius, Camerarii, Manutii nuper Thomasius, Schlusselburgius, Heinsius, Bertius, Gabbema et Poelenburgius Theologicas edidere. Infinitum est omnes referre. Erunt tamen rursum haud dubie, qui sic excipiant: inedita edere fortasse excusari posse, at cramben semel coctam rursus apponere projectae prorsus operae videri, nec inanis tantum sumtus, sed et in publicum damnosum esse. Hic postremus aries est, quem illi movent, hunc si repulerimus vindicata satis alieni laboris editio erit. Sed nihil magno molimine opus, quando negari non potest, impressa vel distracta ob famam, vel suppressa ob odium contemtumve ejusdem saepe cum manuscriptis raritatis esse. Nizolii certe opus, quod nunc affero, non vereor, ne quisquam jam tum in multorum manibus esse dicat. Quod non tam ex me habeo, ne a mea rei librariae notitia, quae exigua est, alios aestimare videar, quam ex viris doctissimis et in hoc studiorum genere versatissimis, qui aut nunquam, aut rarissime conspectum sibi fassi

sunt. Quare non puto prudentem quenquam mihi vitio versurum quod in caeteris passim probatur. Certe eruditi illi Angli qui tot aliorum labores in scripturam sacram uno Bibliorum Criticorum volumine complexi sunt, omnium plausum tulere. Johannes Fichardus JCtus Francofurtensis diligentem operam dabat, ut Jurisconsultos egregios per Italiam Hispaniamque editos, et in Germania inventu raros iteratae editioni maturaret. Laurentius Strausius, Medicus, editione theatri Sympathetici variorumque opusculis in eo junctim recusis, operae certe pretium fecit. Quis Regiam typographiam Parisiensem, Elzevirios, Blaviosque non laudat, qui suis vel notitiis, historiis, memoriisve, vel Rebuspublicis vel Atlantibus tot praeclara monumenta per Bibliothecas alioquin latitantia in luce posuit. Idem editoribus velleris aurei, artis auriferae, et theatri Chemici scopus fuit, quod illi cum voluptate sentiunt, qui his studiis dediti, conquirendi et multa velut arcana describendi, quae nunc facile parabilia sunt, molestissimo onere levantur. Jano Grutero antiquitatis et historiae studiosi aeternas gratias deberent, etiam si nihil de suo, sed collectos tantum aliorum utilissimos labores tum in face Critica, tum in Chronico Chronicorum politico (ubi nomen suum sub Gualteri Belgae nomine non necessaria verecundia occuluit) incudi reddidisset. Sed a collectione variorum in unum ad certa certorumve auctorum scripta recensita veniamus. Blondum Vorburgius recudi fecit, Onuphrium de Comitiis olim Hortlederus edidit, et mox cum supplemento edet πολυμαθέστατος Lambecius; Grotius

-- Quod Cassandri veracia Scripta teruntur

Cordesio grates haec bona propter agit.

Erasmica recensere, emaculare, et defendere, ut et audio, destinaverat Mallincrotius. Allatiana et Niciana typis Batavis emisit Nihusius; Galilaei institutiones Gassendus, ejusdem circinum Proportionalem Berneggerus, ambo viri non in mathesi magis, quam omni eruditione versatissimi, alter in Germania, alter in Gallia, renovata veste induerunt. Berneggeri hujus synopsin Lipsianae politicae doctissimus Joh. Andreas Bosius, Clapmarium Schookius, Wowerium a plagii impacto crimine vindicatum solidissimae vir eruditionis Jacobus Thomasius, Seldeni jus naturae et Gentium (et Aeneae Sylvii Fridericum III. propediem editurus) Boeclerus suo merito longe celeberrimus, denuo produxere; nec Franciscus Mercurius Helmontius ingenio suo indignum duxit Octavium Pisani notiorem orbi reddere, tum Jacobus quoque Matenius Broweri Trevirenses Annales edidit, et sub prelo sunt. Inprimis vero apud Germanos Hermannus Conringius, apud Gallos Gabriel Naudaeus, ambo varie uberrimeque docti, aliorum foetus prope expositos et desertos suscepere: Naudaeus Niphi, Cardani, Campanellae; Conringius ipsius Naudaei et Scioppii, Machiavelli, Hopperi, Claramontii, Starovolscii, Cassandri, Wicelii, Viotti. His tot tantisque correis vituperium notamque incurrere, equidem parum formidandum judico.

II. Nunc, ad autorem ipsum, quem edemus, argumentumque quod tractat, accedendum est. Marium Nizolium Brixellensem orbis eruditus pene penitus credo ignoraret, nisi grammaticis laboribus inclaruisset, quibus merito illud Virgilianum de apibus accomodes: In tenui labor, at tenuis non gloria.

Et ita saepe factum est, ut viri docti iis maxime scriptis famam impetrent, a quibus minime sperabant. Quis enim dubitet Nizolium majorem sibi celebritatem a Philosophiae Reformatione quam animo complectebatur, quam illis, ut sic dicam, Concordantiis Ciceronianis pollicitum? et tamen Index Ciceronianus durat duraturusque est quamdiu ipse Cicero, Philosophia Nizoliana prope in ipso partu suffocationem aegre effugit. Non ignoro Majoragii et Grifoli, occasione litis quam Ciceronis officiis Calcagninus moverat, indignationem; tum Henricum Stephanum in Nizolio didascalo sive monitore Ciceronianorum Nizolianorum dialogo, ut inscripsit, minus aequum Nizolio fuisse, et a Criticis eum passim alto supercilio despici; sed Henricum Stephanum peculiaris causa impulit quod parentis sui Roberti Stephani Thesauro latinae linguae multum Nizoliano opere derogari cerneret: caeteri viri licet doctissimi, qui Nizolium fastidiunt, si in Nizoliana tempora incidissent, credo aliter sentirent. Aliud profecto judicavit Caelius Secundus Curio, vir longe praestantissimus, qui conscio ac consentiente ipso Nizolio indicis Ciceroniani locupletationem ac recensionem in se suscepit; eodem incubuere Basilius Zanchius, Marcellus Squarcialupus, et Jac. Cellarius Augustanus.

III. Ad philosophicas autem meditationes hac ipsa diligenti Ciceronis lectione venisse videtur. Quum enim videret subtilissimum quemque Philosophiae locum de Diis, de fato et divinatione, de rerum finibus, de differendi, inveniendi ac judicandi arte, de omni parte Reipublicae ac vitae humanae officiis a Cicerone accurate simul, et latine, et luculenter, ne dicam eleganter et ubertim, tractatum esse: Nizolius noster vir acutus et bonus, non solum despicere merito coepit infelicem

Scholasticorum tractandi rationem, tenebrarum affatim, parum rerum utilium, elegantiae vero omnino nihil continentem; sed et impetum sumsit mentem hanc suam, et ad eam confirmandam meditata, hoc aevo restaurandis artibus fatali, publice exponendi. Et passim quidem in scriptis suis excidere sibi talia passus est, et ut credi par est, oretenus data occasione monuit; sed ad justum opus occupandum hac demum, quae sequitur occasione pertractus videtur. Scripserat Caelius Calcagninus disputationes sive disquisitiones Basileae apud Frobenium anno superioris seculi 44. editas, quibus paulo liberius Officia Ciceronis reprehendebat. Continuo id male habuit doctos viros Tullii cultores, ex quibus Jac. Grypholus Romae apud Aldum, Marcus Antonius Majoragius Mediolani Ciceronis defensionem edidere. At superveniens Nizolius, Caelium quod Ciceronem impugnaret, Majoragium, quod Ciceronem et Aristotelem simul defendi posse putaret, perstringendos sumsit. Scriptum illud Nizolii tum separatim impressum est, tum titulo defensionum aliquot Ciceronis locorum, editioni Ciceronis officiorum Venetae anno 1554. in folio subnexum est. Ciceronis etiam partes egere Joach. Camerarius et Hier. Wolfius, quemadmodum et nuperrime Clarissimus Sam. Rachelius, illustrandae morali Ciceronis Philosophiae laudabili conatu incubuit. Verum Majoragius carpi se a Nizolio non lacessito indignius quam pro injuriae parvitate tulit, stimulante eum Octaviano Ferrario peripatetico celebri et erudito, qui Nizolii aemulus erat, et libertatem illam de Aristotele judicandi concoquere non poterat. Hujus subsidiis fretus Majoragius scripsit acerbe satis libros duos Reprehensionum contra Marium Nizolium, quibus accessit recusatio omnium eorum, quae Nizolius in decisionibus ejusdem Majoragii tanquam male posita annotavit. Ita coactus tandem Nizolius re tota ad accuratius examen revocata edidit hos libros IV. de veris principiis et vera ratione philosophandi, quibus sententias suas a Ferrario et Majoragio reprehensas, antequam satis editae essent, non publicat tantum, sed et data opera justoque scripto defendit. Majoragii autem sola praefatione, et libri IV. cap. 6. meminit, ubi pugnat, Ethica Nicomachea non Aristotelis ad Nicomachum, sed Nicomachi ipsius esse; subducens nimirum sese certamini inutili, et ipsi rei potius explicandae incumbens. Inscriptio operis haec est in editione, unde novam hanc expressimus: »Marii Nizolii Brixellensis de veris principiis »et vera ratione philosophandi contra Pseudophilo»sophos libri IV. in quibus statuuntur ferme omnia »vera verarum artium et scientiarum principia, re»futatis et rejectis prope omnibus Dialecticorum et »Metaphysicorum principiis falsis, et praeterea re»futantur fere omnes Marci Antonii Majora»gii objectationes contra eundem Nizolium us»que in hunc diem editae. Parmae apud Septi»mum Viottum 1553. in 4to.« An aliud quippiam in Philosophia praestiterit Nizolius, equidem ignoro: hoc tantum didici, vertisse Galeni explicationem obsoletarum vocum Hippocratis. Liber ab eo recognitus, excusus est Venetiis a Juntis cum operibus Galeni anno 1550. Fuit et alius Parmae Nizolius; fortasse nostro cognatus, posterior tamen, professione ICtus, cujus allegationes juris de Emphyteusibus extant excusae Parmae apud Brudon in quarto, 1603. Atque haec quidem de autore non admodum curiose inquirenti se obtulerunt, quem credibile est eadem cum Laurentio Valla fortuna usum, cui Grammatici nomen nocuit, effecitque, ne multum animis hominum movendis posset. Idem jam ante Petro Abaelardo, idem Angelo Politiano, Ludovico Vives, Erasmo, Andreae Alciato, atque ipsi Jacobo Cujacio, tum nuper Salmasio, Grotio, etc. ab imperitis objectum est, et multa hujusmodi peculiaria in Grammaticos invectiva congessit homo licet ex instituto ac professione sua γραμματικώτατος Maximilianus Sandaeus. Quae quamvis inania deprehendantur, et revera nulli sint magis Grammatici, quam qui sub venerabili Philosophiae titulo perpetuas logomachias serunt, vulgi tamen animis ne nunc quidem satis eximi possunt. Sed et illud obstitisse Nizolii progressibus videtur, quod in Italia scripsit, in qua etiam nunc Aristoteles cum Scholasticis addictius regnat. Quid enim Francisco Patricio, quid Cardano, quid Galileo, quid Apologistae ejus Campanellae, quid ipsi Joanni Francisco Pico evenerit, notius est, quam ut recenseri mereatur. Accessit illius seculi ratio, in quo veritas incipiebat tantum velut per ruinam sese ostendere et scintillis quibusdam emicare, instar facularum ignearum, quae inter maculas solares nonnunquam ebulliunt, et tavillarum, quae cum fumo subvolant. Nostro tempore largior lux; et vel hoc saltem in confesso est, Aristotelem errare posse.

IV. Nunc ad argumentum operis accedendum est; inscripsit autem de veris principiis et vera ratione philosophandi, titulo, fateor, magnificentiore quam par est. Nihil aliud enim toto opere, quam Logica quaedam reformata et ad puram propriamque loquendi rationem revocata continetur, quae quidem me autore vera libri inscriptio esset, sed

nolui in alienis immutandis intempestive ingeniosus esse In Metaphysicam passim invehitur, nec affert tamen quicquam, quod Metaphysicae principia convellat, nisi quatenus dialecticis cognata sunt, neque uspiam de uno et multo, de toto et parte, de eodem et diverso, de necessario et contingente, de causa et effectu, de mutatione et duratione, atque aliis metaphysicae locis tractationem suscipit. Rerum naturalium et mathematicarum nulla mentio, civilia vix frigide attinguntur. Ut ita tam magnificae inscriptionis excusationem nullam inveniam, nisi hanc unam: Logicam veram non tantum instrumentum esse, sed et quodammodo principia ac veram philosophandi rationem continere, quia generales illas regulas tradit, ex quibus vera falsaque dijudicari, adhibitisque solis definitionibus et experimentis, omnes conclusiones demonstrari possunt. Sed sunto etiam non philosophiae, non ipsarum propositionum principia, veritatemque rerum non faciant, sed ostendant: attamen philosophum facient, recte philosophandi principia erunt, quod Nizolio tuendo satis est.

V. Ita autem quod reliquum est praefationis partiemur, ut prius de usu eorum que Nizolio disputata sunt, deinde de erroribus ejus quibusdam et excessibus disseramus. Usus Nizolianarum meditationum scopum simul editionis hujus iteratae continet, ut ita ei parti sit paulo diligentius incumbendum. Duo autem mihi potissimum editione dignum Nizolium reddere visa sunt, dicendi ratio et tempus auctoris: dicendi ratio quia Philosopho digna est; tempus autoris, quia autor nostro dignus est, illo certe tempore quo vivit, meditationes ejusmodi non nisi solidissimis et exquisitissimis ingeniis obtigerunt. Dicendi ratio, quam ille non adhibet tantum, sed et perpetuo urget, solidissimis viris dudum digna visa est, quae paulatim velut postliminio in Scholas reducatur. Dicendi inquam ratio naturalis et propria simplex et perspicua, et ab omni detorsione et fuco libera, et facilis et popularis, et a medio sumta, et congrua rebus, et luce sua juvans potius memoriam, quam judicium inani et nasuto acumine confundens. Sed nobis ipsis danda hic opera est, ne in vitium incidamus quod reprehendimus, grandem nimirum et translatam et ampullosam dictionem.

VI. Tres in universum laudes orationis mihi esse videntur: claritas, veritas et elegantia. Nam utilitas ipsarum potius rerum est. Clara est oratio cujus omnium vocabulorum significationes notae sunt, tantum attendenti. Vera est oratio quae sentiente et medio recte disposito sentietur: (nam claritatis mensura intellectus, veritatis sensus) quae unica est, et verissima veritatis definitio, quicquid etiam hactenus sit dictum, et ex qua omnes recte judicandi Canones demonstrari possunt. Sed hoc exponere alterius loci est, tantum exemplo eam declarabimus. Haec oratio: Roma ad Tiberim sita est, ideo vera est, quia ut sentiam quod dicit, nihil aliud requiritur, quam ut sentiens et medium recte se habeat; sentiens nimirum nec sit coecus, nec surdus, medium seu intervallum non sit nimis grande. His positis, si ego sim Romae aut prope Romam, fiet ut videam eodem obtutu urbem et flumen, et ita urbem hanc esse ad hoc flumen, audiam vero urbem hanc dici Romam, fluvium Tiberin. Similiter in abstractis, haec oratio: binarius est par, vera est, quia si video (audio, tango, cogito) binarium, video unum et unum, (per definitionem binarii ex auditu lectuve perceptam) et nihil ultra; video igitur duas partes binarii totum absolventes, unum et unum, easque inter se aequales, quia unum uni aequale est. Numerus autem cujus duae partes totum absolventes seu integrantes sunt aequales dicitur Par (per definitionem Paris lectu audituve perceptam). Ergo qui sentiet propositum numerum esse binarium, sentiet esse parem, et ideo propositam orationem esse veram. Elegans est oratio, quae auditu lectuve jucunda est. Quum autem de oratione philosophica, stiloque illi debito sermo sit nobis, elegantiam impraesentiarum praetermittemus, etsi fatemur eam ad attentionem procurandam, ad movendos animos, ad memoriam fortius, ut sic dicam, impraegnandam, plurimum posse. Sola certitudinis ratio habenda est, quantam materia capit. Certitudo autem, etiamsi rigorosissimus definitor accedat, nihil aliud esse comperietur, quam claritas veritatis, ut ita vel ex ipsa certitudinis notione sequatur orationis philosophicae, quippe certitudinem quaerentis, dotes esse claritatem et veritatem. Et vero manifestum est veritatem propositionis notam esse non posse, nisi significatio vocabulorum sit nota, id est (per definitionem claritatis) nisi sit clara.

VII. Claritas est non verborum tantum, sed et constructionis. Nam si constructio clara non sit, notum erit quidem, quid verba significent simpliciter et per se sumta, sed non quid significent hoc loco ad caetera relata. Sed in obscuritate constructionis oratores potius et poëtae, quam philosophi nostri peccare solent, nobis igitur est de vocum per se sumtarum potius claritate dicendum. Claritati, seu notitiae significationis, duo vitia opposita sunt, obscuritas, et ut sic dicam nimia claritas seu ambiguitas; illic nulla significatio nota est, hic plures simul apparent, sed quae sit vera incertum est. Porro claritas vocabuli ex duobus oritur:

vel ex voce per se, vel ex circumstantiis orationis. Claritas vocis per se rursus duos habet fontes: originem et usum. Origo autem vocis tandem in duo resolvitur, usum radicis, et analogiam ex radice factae derivationis. Usus est significatio vocis communiter nota eadem lingua utentibus. Analogia est significatio flexionis seu derivationis itidem nota eadem lingua utentibus v. g. vocis Fatum usus vel significatio nota est necessitas eventuum; ejusdem origo componitur ex usu radicis et analogia: radix est for, vel fari, radicis usus est: dicere: analogia fati est: fatum, qua in lingua Latina significatur participium perfectum passivum radicis, ut ita origine fatum idem sit quod dictum. Plerumque autem usus ex origine tropo quodam ortus est, quod et in exemplo proposito patet, nam origine fatum idem est quod dictum, usu idem ist quod necessario eventurum; videamus igitur cujus dicta sint necessario eventura, et manifestum est ad Dei solius dicta rem sequi. Igitur fatum origine est dictum, hinc antonomasia seu κατ᾽ ἐξοχὴν dictum Dei, hinc porro per synecdochen dictum Dei de futuris, seu decretum Dei, hinc denique metonymia causae, necessario eventurum, qui nunc vocis usus est. Unde boni Grammatici, atque etiam Philosophi, est continuatis troporum soritis, ut sic loquar, vocis usum ex origine deducere posse. Qua in re artificem inprimis esse video Julium Caesarem Scaligerum, cujus Originum libri non exigua etiam Philosophiae detrimento perierunt, nisi quatenus filius iis forte in notis ad Varronem usus est, qui tamen plerumque ab iis, quae parens jam publicavit, et suis scriptis passim interspersit, dissentit. Sed ut in filii meditationibus plus eruditionis habemus, ita in parentis originationibus plus acuminis et philosophiae amisimus. Caeterum in vocabulis adhibendis haec regula tenenda est, ut si origo ab usu dissentit, usum potius quam originem in dicendo sequamur, sed usu vel dubio vel non repugnante, origini potius haereamus. Si multiplex usus est, danda opera est, ut vel abstrahatur formalis aliqua significatio quam vocant, id est, ut detur significatio vocis, quae omnes usitatas in se continet, in quo laborare solent Theologi, inprimis scripturarum Hebraicarum interpretes, quos inter hac sensuum venatione excellebat Samuel Bohlius; vel si illud fieri non potest, saltem constituatur usus aliquis, ut sic loquar, originarius, id est, ex quo sic fluant usus caeteri, quaemadmodum ex origine fluxit ipse, nempe per canales troporum. Danda tamen in usu originario constituendo opera est, ut sit significatio formalis, saltem plerorumque usuum, quoad ejus fieri potest, ex qua caeteri usus deducantur. Sed in utroque, tam usu originario, quam significatione formali deligendis, illud maxime dispiciendum est, ut ex pluribus se offerentibus eligatur propior origini vocis. Electa autem semel significatio si locus fert redigenda in definitionem (definitio enim nihil aliud est, quam significatio verbis expressa; seu brevius, significatio significata) et auditori lectorive proponenda est. In definiendo non id solum curandum est, ut definitio sit reciproce vera, sed et, ut sit clara.

VIII. Termini igitur technici cane pejus et angue fugiendi sunt, et abstinendum inprimis illis praedicamentorum vocabulis plerumque ab usu Latinae linguae remotissimis. Constitutae semel definitioni constantissime insistendum est, ita ut ubique etiamsi definitionem definito substitueres nulla locutio absurda sequatur; sed etsi definitionem nullam praemiseris, debet tamen uniformis esse vocis usus, ita ut eadem utrobique definitio substitui possit. Atque ita patet dato vocabulo quae adhibenda sit significatio, videamus, et contra: datae significationi quod adhibendum sit vocabulum. Qua in re et compendii et claritatis ratio habenda est. Claritatis autem maxima est in Terminis e medio sumtis, usu etiam populari retento; obscuritas semper aliqua in Technicis. Terminum (liceat enim hoc sensu Termini nomine uti, ut significet vocem quatenus significata est, nisi vocabuli nomen substituere mavelis, quod me quidem non invito fiet) popularem voco, quum vox et significatio usitata est, technicum, quum vel vox vel significatio privata (seu certo homini vel hominum generi propria) est.

IX. Si ipsa vox privata est, sequitur, ut facta sit per quandam ὀνοματοποιΐαν, qualia sunt pleraque vocabula der Rothwelschen Sprache, cujus Lexicon in compendio habet Gesnerus in Mithridate. Est autem in hoc vocabulificio illud imprimis attendendum, ut non casu quasi et arbitrario animi impetu, sed ratione quadam efformetur, ratio autem quo aptior, hoc laudabilior. Ratio formandi aptitudinem habet tum a radice, tum a modo formandi; radix debet esse usitata, et rei, quam novo vocabulo designare contendimus, quantum fieri potest, propinqua, analogia debet esse et usitata et apta, ita ut ex significatione radicis et analogiae conflari vocabuli novi definitio, quam intendimus, possit. v. g. Haecceitas non habet analogiam usitatam, melior esset: hoccitas, (vel hoccimonia) uti quidditas, non quaedeitas. Jam ex hoccitatis radice et analogia conflari ejus definitio potest, nam hoccitatis radix est hoc; analogia, itas. Analogia autem ista seu derivandi ratio significat rationem appelationis in radice, seu qualitatem ra-

dicis quatenus talis est, qualis esse dicitur, erit igitur hoccitas ratio cur aliquid dicatur hoc (uti qualitatem definit Aristoteles, a qua dicimur quales) vel qualitas hujus quatenus hoc est. Nec mirum est abstracta definiri per concreta, quia concreta sunt notiora. Sin vero non vox sed significatio sit nova, attendendum est, tum an significatio quodammodo congruat voci, id est ope troporum vel ex usu ejus communi, vel saltem ex origine deduci possit, tum an non haberi potuerit vox congruentior? Exemplis omnia illustranda essent, si esset instituti mei persequi magis talia, quam monere.

X. Porro terminis technicis, ut dixi, plane carendum, ab iisque cavendum est, quoad ejus fieri potest, fieri autem semper non potest, prolixitatis causa, quae oritura esset, si utendum esset semper vocabulis popularibus. Nam exempli causa: Quadratum est quadrilaterum, aequilaterum, rectangulum; sed aequilateri, quadrilateri et rectanguli vox (ut planum praeteream) rursus est technica, resolvatur igitur: aequilaterum est cujus omnia latera sunt aequalia, quadrilaterum est cujus tantum quatuor sunt latera: latus est linea terminans. Rectangulum est, cujus omnes anguli sunt recti, angulus est concursus linearum, rectus est qui utrinque aequalis est. Ergo si terminis technicis abstinendum est, pro Quadrati voce adhibendae semper essent hae voces simul: id cujus omnes lineae terminantes sunt aequales, et cujus tantum quatuor sunt lineae terminantes, et omnes concursus lineae terminantis ad lineam terminantem utrinque aequales. Et tamen, si rigorosius agendum est, etiam, et lineae, et termini, et concursus, et aequalitatis vocabula essent ulterius resolvenda, nam ut in usu sunt, exacte Geometrarum conceptibus non quadrant, quemadmodum nec vox quadrati, quae tum origine tum usu communi omni qradrilatero tribui potest, quum Geometrae per antonomasiam soli tribuant aequilatero rectangulo, tanquam perfectissimo; quam vero molestum, quam ineptum futurum sit in loquendo et demonstrando pro Quadrati voce tot semper aliis vocibus uti, credo etiam caecum videre, addi possunt, quae in arte combinatoria passim dixi. Quamquam igitur istis resolutionibus terminorum technicorum in mere populares solidaretur judicium, unde etiam in perfecta demonstratione nihil fit aliud, quam talis in ultima et notissima resolutio, subjecti nimirum et praedicati in definitiones, et terminorum definitionem ingredientium rursus in definitiones, (sive omnis ea resolutio fiat uno loco, sive aliis definitionibus aut demonstrationibus nostris, alteriusve scriptoris, cujus usum vocabulorum nostrum facimus, jam facta sit, ad quas remittimus) tamen obrueretur memoria; necesse igitur fuit technicos terminos earum rerum excogitare, quibus populus, vel quia non animadvertit, ut Lineam Quadratricem, vel quia raro utitur, ut Hyperbola et Parabola, peculiaria nomina non imposuit, sufficere credens, si forte tandem aliquando usus posceret, circumscriptione designare. Et quidem verissimum est, nullam rem esse, quae non explicari terminis popularibus saltem pluribus possit. Unde recte Nizolius noster passim urget, id pro nullo, pro commentitio, et inutili, habendum esse, cui non in lingua communi aliqua vox saltem generalis, (id est, ut ego interpretor, quae cum aliis itidem generalibus juncta speciatim tandem rem exprimere possit) sit imposita.

XI. Nam philosophi plebeiis non semper in eo praestant, quod alias res sentiant, sed quod sentiant alio modo, id est oculo mentis, et cum reflexione seu attentione, et rerum cum aliis comparatione; attentio autem hominum ad aliquam rem non potuit melius excitari, quam certo vocabulo imposito, quod nota esset memoriae mihi ipsi, signum judicii erga alios. De caetero tantum abest, ut Philosophi res abstrusiores et nobiliores sentiant, quam homines caeteri, ut potius contra, antequam incomparabilis Verulamius, aliique praeclari viri philosophiam ex aëris divagationibus aut etiam spatio imaginario, ad terram hanc nostram et usum vitae revocarunt, saepe ciniflo aliquis Alchimista solidiores et praeclariores de rerum natura comprehensiones habuerit, quam philosophaster quispiam, (neque enim negamus etiam inter Philosophos, eos praesertim, qui ex Aristotelis et veterum fontibus potius, quam lacunis scholasticorum sua hauserunt, viros solide et ad usum doctos complures superfuisse) intra claustra solis sive haecceitatibus, sive hoccitatibus incumbens. Philosophi igitur saepe non sentiunt, nisi quae et alii sensere, sentiunt tamen cum attentione, quae alii neglexere. Ita Joachimus Jungius Hamburgensis, vir vere philosophus, plurimas insectorum species multis haud dubie mortalibus visas, sed ab omnibus hactenus praeteritas et pede calcatas, observavit, collegit, digessit, comparavit inter se, et ex illa comparatione nomina etiam nova imposuit. Cujus haec et alia meditata a Clarissimo Vogelio quam primum speramus editum iri. Nonnunquam tamen fateor et philosophi sentiunt corpora aut corporum qualitates, quas alii nunquam sensere; ita Chimici saepissime nova hactenus ignorata corpora variis mixtionibus resolutionibusque producunt; idem fit compositionibus Medicorum, quibus etiam saepe ab autore nomen

imponi solet, majore ad perennitatem nominis efficacia, quam si ex solido adamante statua illa cum elogio collocata esset. Qualitates quoque novas, ut ignotos hactenus colores plurimos, haud dubie vidit, qui primus microscopio usus est. His igitur casibus nomina vel nova formanda, vel vetera tropis quibusdam, a relatione rei qualitatisve novae ad veteres petitis, huc accommodanda sunt.

XII. Illud igitur pro certo habendum est, quicquid terminis popularibus explicari non potest, nisi immediato sensu constet (qualia sunt multa genera colorum, odorum, saporum) esse nullum, et a philosophia velut piaculari quodam carmine arcendum. Unde philosophis quibusdam ingeniosis mos est egregios illos disputatores dialecticos ad hoc urgere, ut vel omnes terminos suos clare explicent, vel si hanc molestiam subterfugere velint, descendant ad linguam aliquam vivam seu popularem, ac tentent in ea animi sensa exponere; quo facto mirum est, quam vel consternentur illi, vel si rem tentent, a praesentibus viris judicio atque experientia praeditis, Latinae tamen linguae non admodum curiosis, irrideantur. Ego certe ea ratione factum esse arbitror, ut in Anglia Galliaque paullatim scholastica philosophandi ratio exoleverit, quia jam dudum illae gentes philosophiam sua lingua excolere coeperunt, ut ipsi plebi quodammodo, atque etiam foeminis aditus de talibus judicandi sit factus. Idem haud dubie factum esset apud Italos, nisi ibi Theologi scholastici cognatis sibi philosophis subsidio venissent. In Germania inter alias causas, ideo fixior est scholastica Philosophia, quod sero, et ne nunc quidem satis, germanice philosophari coeptum est.

XIII. Illud tamen asserere ausim, huic tentamento probatorio atque examine philosophematum per linguam aliquam vivam, nullam esse in Europa linguam Germanica aptiorem; quia Germanica in realibus plenissima est et perfectissima, ad invidiam omnium caeterarum, quum artes reales et mechanicae a multis seculis a nulla gente sint diligentius excultae, usque adeo ut ipsi Turcae in fodinis Graeciae et Asiae minoris, vocabulis metallicis Germanorum utantur. Contra ad commentitia exprimenda lingua Germanica est facile ineptissima, longe quidem Gallica Italicaque et caeteris Latinae propaginibus ineptior; quia in Latinae filiabus, voce Latino-barbara leviter inflexa, statim fit Gallica aut Italica non-barbara, unde et multa philosophiae scholasticae in Gallicum quomodocunque tamen translata habentur; at in Germania nemo hactenus tale quicquam, nisi omnium sibilis exceptus, tentavit. Sed si terminos Latinos retinere aut deorquere voluisset aliquis, hoc jam erat non Germanice sed Latine philosophare, nec habuisset ullum usum nec intellectum fuisset a quoquam Latinitatis imperito, quia Germanica a Latina toto coelo distat, quod secus est in Italica Gallicaque. Atque haec causa fuit phliosophiae apud nos serius vernaculo sermone tractatae, quia Lingua Germanica non a philosophia quidem, a barbara tamen philosophia abhorruit, quum vero barbara philosophandi ratio sero sit pulsa, mirum etiam non est, tardigradam in philosophando nostram linguam fuisse.

XIV. Quod de Germanica, idem de Germanicae filiabus Suedica, Danica, Anglica, Belgica, dicendum est, nisi quod Belgicam atque Anglicam in admittendis aliarum linguarum vocabulis ipsa vicinitas audaciores fecit, quum contra apud Germanos, tametsi Scholasticastri quidam, aut peregrinatorculi meris Latinismis, Italicismis et Gallicismis perstrepant, usus tamen et virorum gravium, et plebis talia respuat. Slavonicam linguam huc non affero, quia in realibus ipsis satis plena non est, et plerasque res mechanicas aut importatas Germanicis vocabulis nuncupat. Illud vero praetereundum non est loco, quod Thomas Hobbes pro sueto sibi ingenii acumine observavit, apud eas gentes, quibus mos est verbum substantivum: Est, perpetua ellipsi subintelligere, quales sunt nonnullae Orientales, magnam partem philosophiae barbarae, aut non omnino, aut aegerrime exprimi posse; quum tamen eae gentes non sint minus quam caeterae aptae ad philosophandum, et lingua alioquin in rebus ipsis copiosa cultaque utantur. Sed a digressione in viam regrediendum est.

XV. Quum igitur constet, eas res esse nullas, quae popularibus terminis explicari non possunt, constet etiam, tanto clariorem esse orationem, quanto termini sunt populariores, nisi forte nimis multiplicatis ea ratione vocabulis, jam ex alio capite taedium, oblivio, et sic obscuritas nascatur, manifestum est normam ac mensuram adhibendorum terminorum esse debere, compendiosissimam popularitatem, vel popularissimum compendium. Quandocunque igitur termini populares suppetunt aeque compendiosi, abstinendum est terminis technicis. Est profecto haec una ex regulis fundamentalibus styli philosophici, in quam passim impingitur, praesertim a Metaphysicis et Dialecticis; nam res ipsae Dialecticae et Metaphysicae plerumque, creberrime in sermonibus, scriptis, cogitationibus etiam plebeiis occurrunt, et in omni vita passim teruntur. Hinc factum est, ut ipsa crebritate admonita gens, peculiaribus, usitatis maxime naturalibus et compendiosis vocabulis, talia designaverit; quae quum suppetant, peccatum est novis plerumque etiam in-

commodioribus confictis (ut de ipsa saepe in fingendo admissa ineptitudine nihil dicam) res obscurare, se vero imperitis tantum admirabiles, caeteris ridiculos reddere. Par est ratio in moralibus, civilibus, et juridicis. Quae quum itidem sint omnium intellectui exposita, a novis terminis confictis raro in illis quicquam praeter tenebras sperandum est; raro, inquam, nam et illud fateor, nullam esse scientiam, in qua non terminis technicis sit opus, tunc nimirum quum plebs rem aut non sensit, aut sine attentione rursus dimisit. In Mathematicis autem, Physicis et Mechanicis maxime novis terminis aut nove sumtis opus est; quae in his disciplinis tractantur, pleraque non sunt statim sensui obvia, aut in usu communi crebro versantia. Producuntur enim eae res, aut deteguntur qualitates, variis rerum in partes divisionibus, mutationibus, motibus, additionibus, detractionibus, translocationibus, commixtionibus, et omnino experimentorum industriis, quae vulgus nisi necessitate coactum facere non solet, artifici cujusvis scientiae talia relinquens. Sed etsi termini technici parum sint popularibus compendiosiores, notabile tamen taedii aut memoriae levamentum hinc non oriatur, manifestum est itidem technicis in philosophando utilius abstineri.

XVI. Est tamen inter philosophandi modos discrimen ingens, alius enim est, ut sic dicam, Acroamaticus, alius Exotericus. Acroamaticus est, in quo omnia demonstrantur, Exotericus, in quo quaedam sine demonstratione dicuntur, confirmantur tamen congruentiis quibusdam et rationibus topicis, vel etiam demonstratoriis, sed non nisi topice propositis, illustrantur exemplis et similitudinibus; tale dicendi genus dogmaticum quidem seu philosophicum est, acroamaticum tamen non est, id est, non rigorosissimum, non exactissimum. Atque ista differentia etiam aqud Mathematicos observatur. Distinguunt enim a Demonstrationibus scholia, demonstrationes rigorosissime et acroamatice, scholia paulo familiarius atque exoterica quadam ratione tractantur, quod vel ex solo Proclo in Euclidem patet, qui in scholiis historica quaedam et quicquid rei illostrandae facit, inspergere non dubitat. Gemina huic distinctioni distinctio est inter praecepta et commentaria, quam Bartholomaeo Keckermanno et Johanni Henrico Alstedio utiliter placuisse video, et tenuit quoque vir summae doctrinae Gerhardus Johannes Vossius in suis artium liberalium ac popularium partitionibus. Usus hujus discriminis est, ut non interrupto definitionum, divisionum et demonstrationum cursu interserere tamen nonnulla scitu digna aut etiam profutura liceat. Quaecunque igitur de stili philosophici ratione dicta sunt, de parte Acroamatica dicta sunto. In Exoterica parum luxuriari liceat, ut si certitudini aliquid, claritati tamen nihil aut parum decedat. Acroamatica autem pars constat ut dixi, definitionibus, divisionibus et demonstrationibus; quanquam divisionibus supersederi possit, quemadmodum Euclides illis caruit, utiliter tamen adhibentur, saltem ad definitiones inter se ordinate connectendas, propositiones enim non divisionibus, sed demonstrationibus connecti debent. Quicunque igitur accurate definire aut dividere, et demonstrare seu certam quandam propositionem reddere profitetur, rigorosissime se gerere, nec vocem nisi definitam, aut propositionem nisi demonstratam aut immediato sensu certam in demonstrando adhibere debet. De caetero liceat fortasse acutas nonnunquam allusiones, similitudines, metaphoras, exempla, argutias, historias inspergore et lectoris fessi animum jucunditatis interstitio recreare, sic tamen, ut tunc quoque omnis obscuritas, omnis translationum nimietas vitetur.

XVII. Illud quoque hoc loco admonitu dignum visum est, quia vulgo contra sentiunt, inter accurate philosophandum concretis tantum utendum esse; idque ipsum Aristotelem plerumque fecisse video; ποσὸν, ποιὸν, τὰ πρός τι potius ipsi in ore sunt, quam ποσότης, ποιότης, σχέσις, seu si sic loqui fas esset, προϛινότης, id vulgo sectatores excusant, quasi pinguius factum, ac se, si diis placet, acutiores somniant, quum omnia abstractis complent; quum contra pro certo compertum sit istam abstracta vocabula excogitandi libidinem pene totam nobis philosophiam obscurasse, quibus tamen careri in philosophando prorsus potest. Nam concreta vere res sunt, abstracta non sunt res sed rerum modi, modi autem nihil aliud sunt quam relationes rei ad intellectum, seu apparendi facultates. Et vero datur modorum in infinitum replicatio, et qualitatum qualitates et numeri numerorum, quae si omnia res sunt, non infinitas tantum, sed et contradictio oritur. Nam si entitas ens est, si realitas res est, si aliquidditas aliquid est, idem erit forma sui ipsius seu pars conceptus sui, quod implicat. Si quis igitur aliquando Elementa Philosophiae perfecte constituturus est, eum abstractis prope penitus abstinere necesse est. Recordor quidem acutissimum Hobbesium abstractis aliquam utilitatem tribuere, idque eo potissimum argumento, quod exempli causa aliud sit duplicare calida, aliud duplicare calorem. Verum haec ipsa caloris duplicatio terminis concretis efferri potest, nam si dicam eandem rem duplo calidiorem esse factam, jam intelligetur non calida, sed calorem duplicatum esse. Terminorum igitur

abstractorum nunquam ego, ut verum fatear, ullum in philosophandi rigoroso genere usum magnopere comperi, abusus vero multos et magnos, et valde perniciosos. At in exoterica dicendi ratione credo abstracta adhibita tempestive usu suo non carere, acuere enim inprimis sententias, et figere quasi attentionem lectoris, ac de caeteris cogitationibus impraesentiarum dimittendis admonere: more secundarum notionum, quibus cur abstracta aequiparem, causas habeo multas et graves. Nam in universum ita sentio, substituere abstracta concretis, et pro hac propositione: homo est rationalis, substituere illam: homo habet rationalitatem, aut: cui inest humanitas, illi inest rationalitas, aut: humanitate rationalitas continetur, esse non tantum tropicum, sed et superfluum; ac perinde esse, ac si quis loco ejusdem propositionis diceret: certum est, verum est, non est dubitandum; quisquis attendet, sentiet, idea hominis menti meae per sensum impressa confirmat, hominem esse rationalem; quae variandi genera rei nihil addentia praetèr relationem ad mentem ad illustrandum inculcandumque possunt aliquid, ad accurate philosophandum, ad definiendum, dividendum ad demonstrandum nihil.

XVIII. Hactenus ostensum est terminis technicis abstinendum esse, quoad ejus fieri potest; nunc illud attendendum est, sive popularibus, sive technicis utamur, tropos tamen aut nullos aut exiguos aptosque esse debere. Quod a Scholasticis parum est observatum, nam, quod quis miretur, eorum oratio tropis scatet. Quid enim aliud quam tropica sunt dependere, inhaerere, emanare, influere. Cujus postremi vocabuli inventione mire se effert Suarez. Quum enim Scholastici ante eum dudum in generali causae notione venanda sudassent, nec verba illis commoda succurrerent, Suarez non quidem ingeniosior, tamen audacior fuit, et adhibito callide influxus vocabulo, causem definivit: quod influit esse in aliud, barbare satis et obscure; nam et inepta constructio est, qua influere ex neutro fit activum; et metaphoricum est istud influere, et obscurius ipso definito: faciliore enim negotio causae quam influxus vocem tam monstrose acceptam definire sperarim. Illud denique observandum, quod et jam tum passim monuimus origini vocis, praesertim quum certa est, qua pote, insistendum. Sane verum est, omnem originariam vocis significationem esse propriam, neque enim video qui per tropum ex alio translatus dici possit; sed tamen illud fateor quandam significationem esse propriam, quae non sit originaria, quod et recte observavit Cl. Brunsmannus in iis, quae de propria et translata significatione nuper peculiari opera commentatus est. Quibus ejus cogitatis tamen illud adjicio: omnem significationem non originariam aliquando fuisse translatam, eo nimirum tempore, quo primum vox a primigenia significatione ad alias troporum adminiculo promota est; factam vero tandem propriam, quum primum ita vulgaris facta est, ut aeque sit nota, aut notior etiam nativa; et jam homines non propter flexiones a nativa factam, cujus saepe ne recordantur quidem, sed per se voce sic utantur. Interea si quis destinato consilio sibi proponeret, vocibus quarum certa originatio est, perpetuo inter philosophandum non aliter uti, quam origo postulat ejus consuetudo nec illaudabilis nec aspernanda foret, etsi difficile censeam hoc constanter exequi. Ita satis, opinor, fuse pro instituti ratione de claritate vocabuli per se dictum est.

XIX. Claritas vero, quae ex circumstantiis sumitur, sumitur vel ex ipsa oratione, vel extrinsecus. Si ex ipsius orationis circumstantiis sumitur, erit claritas, si non vocabuli per se, tamen orationis per se. Quod fit, quum ex ipsa oratione apparet materia subjecta de qua agitur, et quum materia subjecta tollit ambiguitatem; nam si de ursa, plaustro, cane, lyra, loquitur is, cujus reliqua oratio in astronomicis consumitur, facile tollitur ambiguitas. Item si praemissa est definitio vocabuli, eo ipso obscuritas sublata est. Sed si per multas demum conjecturas, licet ex ipsa oratione sumtas, significatio venanda est, longe infra claritatis laudem subsidit. Si vero ex ipsis extrinsecis cirsumstantiis colligendus demum sensus est lectori et auditori, jam per se obscura est oratio. Obscura autem oratio fortasse alieni prophetae, aut ebuccinatori miraculorum Alchymistae, aut oraculo Delphico, aut etiam theologo mystico, aut aenigmatographo poetae convenerit, a philosopho nihil potest esse alienius.

XX. Equidem non ignoro et philosophos Aegyptiorum veteres, et Sinensium, qui Aegyptiorum colonia esse videtur, hodiernos, et omnino orientales, et, qui eos sequutus est, Pythagoram apud Graecos, apud Latinos autem et Arabes, Chemicos, aenigmatibus sua occuluisse. Quod eorum consilium non potest usquequaque improbari, neque enim omnia omnibus prostituenda sunt. et qui postea philosophi artium, medicae imprimis et mathematicae mysteria in vulgus exire passi sunt rem a prudentia civili alienam fecerunt; poterant enim his velut instrumentis uti ad liberandas a tyrannide patrias et constituendas Aristocratias: et nemo prudens Lazarum Riverium, vel Antonium Mariam Rheitam Schyrlaeum, Capucinum culpaverit obscuritatis, quod

ille certam quandam compositionem medicam, hic tuborum opticorum magis magisque perficiendorum compendium a se repertum aenigmatis nube sepiverunt. In philosophando tamen accurate, id est in definiendo, dividendo et demonstrando, dispellendas esse omnes illas nebulas, non est dubitandum. Licebat Philosophis vel lingua quadam peculiari, quod de Aegyptiis et Hetruscis sacerdotibus fertur, vel scriptura saltem, quod nunc faciunt Sinenses, sua occulere, dummodo in hac ipsa lingua, in hac ipsa scriptura, ipsi saltem inter se, clare accurateque philosophati essent, nec nunc intromissis in adyta, appareret vasta rebus utilibus et egena solitudo, quodque de templo Hierosolymitano Tacitus ait, inania arcana, quod de orientalium philosophia verum esse magis magisque detegitur. Ita explicata est una laudum orationis Philosophicae: claritas. Elegantiam aliorsum ablegavimus. Lege sis interim Quaerengum de Eloquentia Philosophi.

XXI. Sola veritas residua est, sed de hujus comparandae ac confirmandae ratione, deque omni inveniendi et judicandi artificio praecepta tradere ad Logicum pertinet, qui tamen illa accurata claritate verborum inquirendi ac morose cuncta discutiendi, necessario alioquin onere, mirifice levatur. Nam si nulla vox adhibetur, nisi clara et certae definitaeque significationis, omnis aequivocatio exulet necesse est, qua semel pulsa ingens sophismatum agmen simul evanescet; nec quicquam fere ad solide judicandum supererit, quam ut sensus ab erroribus, sensorio ac medio recte constitutis, intellectus vero observatis solis consequentiarum regulis, praeserventur. Quae quum ita sint, parum abest, quin credam, uti Rhetoricae duae sunt partes, una de verbis eleganter, ornate et efficaciter struendis, altera de movendis affectibus, ita similiter Logicae duas esse partes, unam verbalem, alteram realem: unam de claro distincto et proprio verborum usu, seu de stilo philosophico; alteram de regendis cogitationibus. Nam Grammatica, ut loquamur pure et ex usu gentis, nos docet; Rhetorica, ut apte ad movendos affectus; Logica, ut apte ad movendam mentem dicamus. Quemadmodum igitur illi non probantur, qui Oratoriam a Rhetorica divellunt, oratoriam de movendis affectibus, Rhetoricam de elegantia dictionis praescribere jubent: — quod faciunt Ramistae quidam aut Semi-Ramistae, viri caetera doctissimi, Keckermannus, Alstedius, Conr. Dietericus, Caspar. Bartholinus: — quemadmodum, inquam, illi non probantur, quum ita implexus sit verbis omnis cogitandi volendique actus, ut vix unquam nisi tacito intra nos verborum usu fiat; quum verba sint proximum cogitandi instrumentum, docendi autem cogitata nostra prope unicum; quum denique iisdem regulis simul et movendorum affectuum, regendarumque cogitationum ratio, et, quibus prope solis id fit, verborum ad hoc apte collocandorum praecepta contineantur: ita non improbandum arbitror, qui simul et de cogitandi praeceptis, et genere dicendi ad docendum apto tractare ad Logici partes pertinere tuebitur. Quare nec Nizolius peccavit, quod in Logica tractatione dicendi rationem exactam passim urget, nec fortasse, qui ante Nizolium eo de argumento tam in omni Encyclopaediae parte necessario, paulo fusius praefati sumus. Inprimis quum eo potissimum fine Nizolium ediderimus, ut, vel alieno labore, contribueremus aliquid ad philosophiae solidioris instaurationem, quae nunc tot ubique summis ingeniis continentibus tam pulchre procedit, adjuvandam. Speramus enim a lectione hujus Nizolianae commentationis non mediocrem fructum in rem philosophicam redundare posse, vel ideo, ut homines sobrio illi, ac proprio et nativo, ac vere philosophico dicendi generi magis magisque assuefiant; praesertim quum nemo mihi quidem scriptor notus sit, qui pari zelo, diligentia, atque etiam, si attente legatur, efficacia, in eam rem incubuerit, ut omnes illae verborum spinae ex agro philosophico funditus avellantur. Quod quidem in parte Logica atque ipso philosophiae vestibulo sic satis praestitisse mihi videtur, dummodo existant, quod fore non desperamus in hac florentium passim egregiorum ingeniorum ubertate, qui coeptum semel laborem persequantur, ac reliquas philosophiae partes, metaphysicam, physicam generalem, philosophiam civilem ac veram jurisprudentiam a terminorum implexis sentibus eadem ratione purgent; polliceremur de nobis aliquid, nisi partim aliis studiis distraheremur, partim timeremus materiam aliis praeripere, aptius omnia praestituris.

XXII. Caeterum quod Nizolium dixi prae caeteris aliquid in hoc genere praestitisse, id tueri non vereor. Nam illustres illi philosophiae instauratores hodierni in eo potius occupantur, ut sua sibi inventa et cogitata praeclare constituant atque exornent, quam ut vetera et in scholis recepta Aristotelis scholasticorum tradita, poliant ac purgent. Quum tamen non sit e re philosophiae, vetera prorsus abjicere, sed emendare potius, et quod egregium est, qualia certe sunt innumera, et praesertim quae ipso Aristotelis textu continentur, tolerare.

XXIII. Deinde fateor de dictione philosophorum vulgarium barbara abolenda, monuisse, consuluisse, declamasse multos, rem ipsam vero, quod fecit Nizolius, aggressos esse paucos, quia facilius

scilicet est, carpere quam emendare. Sane quum primum literae restaurari coeptae sunt, eruditi in philosophos scholasticos intonuere; contra Scholastici se reales vocabant, illos poetarum et grammaticorum titulo ab interiore rerum cognitione arcebant. Et memini videre aliquando scriptum cujusdam ex illo grege theologi, hoc titulo: Johannis Seici Apologia, quod Theologia non sit fundata super Poesi, quasi scilicet quisquam hoc somniasset. Sed interea dum isti fulminant, eruditi aulas magnatum paulatim occuparunt. Laurentium certe Vallam solus favor regius ab haereseos commendatione defendit, ut de Leonis X. et Francisci I. Galliae Regis in literatos propensione nihil dicam, quae profligandae barbariae multum potuit. Jam ante Vallam, princeps Dantes Aligerius Florentinus meliores literas velut ab inferis revocavit; hujus discipulus Franciscus Petrarcha primum in philosophia civili quippe capaciore elegantiam expertus est, qua in re Franciscum Philelphum, Poggium Florentinum, Leonardum Aretinum, aliosque succenturiatos habuit. Ut Valla majore vir ingenio spinas scholasticorum primus calcare aggressus est, ac dialecticam conscripsit ingenio suo dignam, ICtos etiam libello de insignibus et armis, contra Bartholum, Theologos libello de libero arbitrio, contra Boethium, lacessere ausus. Tunc vero philosophiae simul et eloquentiae exquisitiori e Graecia subsidio venere Theodorus Gaza, Georgius Trapezuntius, Emanuel Chrysoloras et Bessario postea Cardinalis. Et licet Gaza et Trapezuntius Aristotelem graecum resuscitantes, pugnarent inter se, Bessario autem Platonicus cum utroque; in Barbaros tamen aequali animi impetu itum est. Ab his instructi Johannes Picus de Mirandula, sui aevi phoenix, Astrologorum hostis, Hermolaus Barbarus ἐντελεχείας interpres, Nicolaus Leonicenus Patavinus, cujus et Nizolius noster lib. 4. cap. 8. meminit, cujus opera, ut Erasmus ait, Medicina iterum loqui coepit, Marsilius Ficinus Bessarionis in affectu erga Platonem haeres, certamen pro vera sapientum eloquentia contra corruptores utrinsque susceptum, acriore impetu, et recentibus armis continuarunt. Tandem Angelus Politianus, Joh. Franciscus Picus de Mirandula, Rudolphus Agricola, Joh. Reuchlinus, Hadrianus Cardinalis, Erasmus Roterodamus, Paulus Cortesius, Joh. Ludovicus Vives, Philippus Melanchthon, Joachimus Camerarius, et multi consimiles, perrupere hostiles ordines, et late stragem dedere. Hos qui toto orbe sequuti sunt philosophi eloquentissimi, tam multi sunt, ut brevibus chartis non capiantur. Barbarum porro dicendi genus peculiaribus scriptis multi oppugnarunt. Et exstant Epistolae amoeboeae Johannis Pici Mirandulani et Hermolai Barbari, quorum hic acerrime in Scholasticos invehitur, ille mollire eorum vitia ac tegere magis quam defendere, non improbabili pietate conatur. Tanti fecit eas Epistolas Philippus Melanchthon, ut addita dispositione edi in Germania curaverit. Addi potest Quaerengus de Eloquentia Philosophi, Franciscus Floridus Sabinus, scripto quod pro latina lingua ejusque Scriptoribus edidit, Ubertus Folieta de Latinae linguae usu et praestantia, Germonius, Corradus, Taubmannus, Barthius, de Latina lingua, Susii Lima Ciceroniana, Andr. Schotti Tullianae quaestiones, Alberti de Albertis actio in corruptores eloquentiae, Melch. Inchofer de sacra latinitate, Erasmi Apologeticus adversus Martinum Dorpium, Joachimus Vagetius de stilo, Christoph. a Capite Fontium de necessaria correctione Theologiae Scholasticae, Ludovicus Carbajalus Beticus libro uno de restituta Theologia, in quo, ut inseruit titulo ipse, Lector visurus sit Theologiam a Sophistica et barbarie magna industria repurgatam. Erycius Puteanus diatriba de Barbaris ad Barbarinos, Christianus Becmannus, et Isaacus Clauderus de barbarie superiorum temporum, Frischlinus Prisciano vapulante, Joh. Conradus Dietericus de infelicitate seculi superioris in graecarum literarum ignoratione, Antibarbarus Sixti Amamae et Petri Molinaei, Gerhardus Joh. Vossius de vitiis sermonis et glossematis latino-barbaris, Joh. Niess. de ortu et occasu linguae latinae ejusque instaurandae ratione, Petrus a Valle Clausa de immunitate Cyriacorum, qui omnes data opera in dictionem illam pseudophilosophicam invehuntur. His addi possunt, qui ex Cicerone et Quintiliano et Boethio, philosophati sunt: Freigius, Buscherus, Jason Denores, Ramusque et Ramei aut Philippo-Ramei prope omnes; Hadrianus item Cardinalis libris 4. de vera philosophia ex 4. Ecclesiae doctoribus, Ambrosio, Hieronymo, Augustino, et Gregorio Magno. De caetero ut Theologiam Scholasticam Melchior Canus in locis, et Paulus Cortesius in libros sententiarum, (nuper Petavius, opere dogmatum Theol.) ita Dielecticam Valla, Rudolphus Agricola, Polichius, Melanchthon, Caesarius, Hunnaeus, Cornelius Valerius, Perlonius, Caelius Secundus Curio, Joan. Sturmius, Hottomannus, Metaphysicam Vives, Niphus, Javellus (etiam Nizolio nostro laudatus lib. 2. cap. 10.) Fonseca, Brunus, Monlorius;

Physicam Hermolaus Barbarus, Cornelius Valerius, Franciscus Vicomercatus, Hieron. Fracastorius, Hieron. Cardanus, Jul. Caesar Scaliger, Scipio Capucius, Titelmannus, et nuper Gassendus, dictionis elegantia illustrare coeperunt. Qui tamen terminos in Scholis receptos sic ad vivum in caeteris philosophiae partibus resecuerit, ut fecit in Logica Nizolius noster, nondum comperi. Nizolium igitur, quo hactenus fuit ignoratior, hoc magis dignum putavi, qui in exemplum dictionis philosophicae reformatae proponatur.

XXIV. Altera editionis ratio fuit tempus Autoris. Accessit enim ad edendum hic quoque stimulus, quod apparet ex Nizolio esse quasdam sententiarum periodos, et, quae nostro tempore velut nova producuntur, jam olim plurima a doctis viris magna cum contentione agitata esse. Ita detexit Telescopium, viam lacteam esse conseriem insensibilium stellarum, idem dudum conjecerat Democritus. Ejusdem Democriti Vaticinatio erat, Nili incrementa esse a pluviis Aethiopiae, quae sententia a coaevis et propinquis scriptoribus irrisa, nunc peregrinationibus vera deprehensa est; Epicuri et Lucretii Atomi, quam magna nunc contentione refodiuntur! Hyppothesis terreni motus Pythagorae fuisse dicitur, et illuc inclinasse Archimedem non obscura sunt vestigia in libello de Numero arenae. Illustris Digbaei pulverem sympatheticum Antonius Deusingius et Joh. Fried. Helvetius contendunt veterem esse. Circulationem sanguinis per totum corpus non ab Harvaeo primum observatam, sed dudum deprehensam legi in manuscriptis cujusdam religiosi, quae nunc quoque Venetiis monstrentur, refert in absolutissimo Institutionum Anatomicarum opere Thomas Bartolinus. Habeo ex narratione doctissimorum virorum, ipsum illum magnum Cartesium non mediocriter confusum fuisse, quum esset ei monstratum, complura ejus philosophemata, quae noviter inventa putabat, in Platone et Aristotele, quorum tamen ille contemtum praeferebat, tum in naturalibus, tum in civilibus clare tradita, contineri; Keckermannus ostendit ex collatione verborum parallelismo quodam sibi oppositorum pleraque Petri Rami dogmata dudum vidisse Ludovicum Vivem. Addo ego, quae nunc nostro tempore a scriptoribus praeclaris Hobbesio, Cartesio, Jungio, Claubergio, Raeo, Antonio Arnoldo Theologo, quem Gallicae Logicae, libelli sane elegantissimi autorem ferunt, acerrime urgetur terminorum technicorum ad populares reductio, eam jam tum Nizolio nostro in votis ac scopo unice fuisse, longe meliore, quam Rami consilio, qui Aristoteleis subversis alios terminos technicos substituit, multiplicavitque non scientiam, sed laborem.

XXV. Restat nunc, ut errores quoque et vitia Nizolii nostri ne dissimulemus. Et ex vitiis potissimum mihi vituperationem mereri videtur maledicentia, qua in Aristotelem, in Platonem ipsum, in Galenum, in Aristotelis interpretes Graecos, in Scholasticos sine discrimine (nam Thomam Aquinatem, quum mollissime tractatum cupit, appellat monoculum inter caecos lib. 4. cap. 7.) invehitur, qua etiam consentientes sibi in plerisque Vallam, Vivem, Rudolphum Agricolam ob levissima quaedam sententiarum discrimina proscindit. Optassem deleta e libro talia ne lectores vel cum puritate dictionis simul procacitatem discerent, vel saltem in percurrendo offenderentur, non sum ausus tamen in alieno opere quicquam immutare.

XXVI. Errores in Nizolio et multi sunt, et magni, quorum plures in breviculis notis quas minutiori typo insertas adjeci, sunt tacti, aliquorum vero extantiorum etiam hic mentio facienda est. Nimirum ille palmarius est, quod Scholasticorum vitia Aristoteli imputat, et modestiores se viros, Johannem Picum, Leonicenum, Rudolph. Agricolam, Vivem, etiam conviciis lacessit, et adulationis insimulat, quod eximere Aristotelem conentur; quum tamen nostro seculo post tot in Aristotelem doctissimorum et prioris barbariei dissimillimorum interpretum curas nihil sit compertius, quam Aristotelem omnis illius ineptiae purum et insontem esse, qua scholastici passim inquinantur. Errores ejus quicunque sunt, tales tamen sunt, ut facile internoscas lapsus viri magni et in rerum luce versati, a vertiginosis deceptionibus imperiti alicujus claustralis. Hoc demonstratum satis dedere primum superiore seculo Itali interpretes: Augustin. Niphus, Angelus Mercenarius, Alexander et Franciscus Piccolominaei, Caesar Cremoninus, M. Antoninus Zimara, Simon Simonius, Jacobus Zabarella, Franc. Vicomercatus, et tot alii. Hoc vero seculo illustrati Aristotelis Germanis maxime laus debetur. Nam partem de demonstratione, quae vulgo Aristotelis adversariis pro menstruo est, Corn. Martini, et Jungius et Joh. a Felden non mediocriter illustrarunt, quanquam enim Feldeni in Topicis et analyticis Aristotelis ad usum transferendis eruditissimae albique lapidis calculo dignissimae meditationes nondum sint editae, speramus tamen quamprimum eas ab ipso autore editum iri; ad Metaphysicam Aristotelis solide comprehendendam plurimum

contribuere Sonerus et Dreierus, ille in Academia Altorfina, hic in Regiomontana professor: Soneri institutiones non ita dudum, autore jam olim mortuo, prodiere. Dreieri Sapientia universalis seu prima philosophia ex Graecoram potissimum interpretum sententiis ad praeclaram harmoniam concinnata est, ex qua intelligi satis potest, quam gravi consilio sua agressus sit Aristoteles, quam praeclaro ordine collocaverit, quam denique magnifice sit exequutus. Philosophia Aristotelis naturalis generalis (nam quae particularis est, ejus realitas per se lucet) ad usum maxime et solidas de rerum natura nationes traducta est a solidissimo Viro Abdia Trew Mathematicarum scientiarum professore Altorfino, qui Physicam Aristotelis generalem ad morem mathematicum traditam scripsit. Et certe Aristotelem a surdis illis et nullum intellectum patientibus dogmatibus, quae ei publica superiorum temporum ignorantia affinxit longissime affuisse, illas tot formalitatum realitates prorsus ignorasse, notiones tantum generalissimas tradidisse, satis ostendunt, quicunque nunc in Aristotele cum Recentioribus conciliando operam ponunt, quod partim acutissimus Thomas Anglus ad mentem tamen illustris Digbaei, partim Clarissimus Raeus ostendere in se susceperunt. Quod consilium quum sit optimum, et rei literariae necessarium, ne utilia cum vanis aboleantur, et nonnullorum somnia de abjiciendo prorsus Aristotele in animis incautae juventutis invalescant; visus est hic locus opportunus, cui excerpta quaedam mea ex prolixa aliqua Epistola non ita dudum ad celeberrimum Peripateticum Germanum, Virum praeter accuratissimam philosophiae cognitionem (aliquot jam praeclaris speciminibus orbi declaratam, et quod opto, multo pluribus, quorum illi ingens copia suppetit, declarandam) in omni eruditione exquisitissimum data, adjiciantur: quae proinde praefationi huic nostrae statim subnectemus[1]), nihil veriti, ne post praefationem jam tum prolixam, patientia lectoris abutamur. Qui si aequus est in re tam necessaria etiam prolixiores nos facile feret; sin iniquus, sciat nihil ad nos judicia sua pertinere. In Morali ac Civili philosophia Aristotelem profundius assequuti sunt prae caeteris πολυμαθέστατος Conringius, Joh. a Felden ICtus, notis in Grotium, et Elementis Jurisprudentiae universalis et Analysi politicorum Aristotelis celebris, ac denique Clarissimus Vir Jacobus Thomasius, cum in multis varii argumenti diatribis, tum inprimis in Tabulis philosophiae practicae exquisitissimis ac plane a caeterarum inanitate alienis, ut de Heinsii paraphrasi nihil dicam: (cujus etiam in physica Aristotelica tum praeclara introductio, tum de origine formarum disquisitio, tum de laudibus Aristotelis oratio insignis extat) libros Aristotelis politicos disjectos et hiatibus deformes, in alium longe ordinem redegit, eumque ipsius Aristotelis fuisse multis argumentis acutissimis ostendit, ut de caeteris ejus in illa philosophiae parte scriptis limatissimis nihil dicam. Hos jam quos dixi interpretes, qui adhibebit, sine fidiculis, credo, fatebitur, longe alium Aristotelem esse, quam qui vulgo depingitur, nec cum Valla, Nizolio, Bassone, aliisque Aristotelomastigibus, refundi in autorem textus debere, quae interpretum vel imperitia, vel si tempora spectemus, quibus vixere, infelicitas peccavit.

XXVII. Nam nec illud praetereundum est, iniquos esse, qui illorum temporum lapsus tam acerbe perstringunt; tu si illic sis, aliter sentias. Quum historia et civilis et philosophica delitesceret, quum scriptores optimi non nisi pessime translati haberentur, quum typographiae beneficio destitutis aut sumtuosissime omnia aut molestissime transscribenda essent, et unius inventa ad caeterorum notitiam raro, nec nisi tarde pervenirent (unde fit, ut nunc saepe ex collatione scriptorum deprehendantur, quae etiam coaevi ignorarunt) non mirum fuit graviter et saepe labi, miraculi potius instar fuit vel mediocriter aliquid in literis et vera philosophia praestare. Quare etiam, sicubi mihi aliquid durius hic currente calamo excidit, id de temporum magis miserabili fato, quam hominum ignavia intellectum volo. Illi potius culpandi sunt, qui nunc quoque, inventa fruge, glandibus vesci malunt, et pertinacia potius quam ignorantia peccant. Nec vereor dicere, Scholasticos vetustiores nonnullis hodiernis et acumine et soliditate et modestia et ab inutilibus quaestionibus circumspectiore abstinentia longe praestare: hodierni enim nonnulli quum vix quicquam dignum typis addere veteribus possint, hoc unum faciunt, ut allegata opinionum cumulent, et innumeras frivolas quaèstiones excogitent, et unum argumentum in multa partiantur, et mutent methodum, et terminos fingantque atque refingant. Ita illis tot tamque grandes libri nascuntur.

XXVIII. Quam vero longe sint acumine inferiores superioribus superioris et hujus seculi Scholastici, documento esse potest secta Nominalium, omnium inter Scholasticas profundissima, et hodiernae reformatae philosophandi rationi congruentissima: quae quum olim maxime floreret, nunc, apud scholasticos quidem, extincta est. Unde conjicias decrementa potius quam augmenta acuminis. Quum

[1]) sc. Ep. ad Thomas., p. 84. huj. ed.

autem ipse Nizolius noster se Nominalem exserte profiteri non dubitet (prope finem capitis sexti libri primi) et vero in realitate formalitatum et universalium evertenda nervus disputationis ejus omnis potissimum contineatur, pauca quaedam de Nominalibus subjicere operae pretium duxi. Nominales sunt, qui omnia putant esse nuda nomina praeter substantias singulares, abstractorum igitur et universalium realitatem prorsus tollunt. Primum autem nominalium aiunt fuisse nescio quem Rucelinum Britonem, cujus occasione cruenta certamina in academia Parisiensi fuerunt excitata. Refert in eum ejusmodi Epigramma Aventinus:

Quas Ruceline doces, odit Dialectica voces,
Jamque dolens de se, non vult in vocibus esse;
Res amat, in Rebus cunctis vult esse diebus.
Voce retractetur, res sit, quod voce docetur;
Plorat Aristoteles nugas tradendo seniles,
Res sibi subtractas per voces intitulatas;
Porphyriusque gemit, quia res sibi lector ademit;
Qui res abrodit, Ruceline, Boetius edit.
Non argumentis, nulloque Sophismata sentis
Res existentes in vocibus esse manentes.

Diu autem jacuit in tenebris secta Nominalium, donec maximi vir ingenii, et eruditionis pro illo aevo summae, Wilhelmus Occam Anglus, Scoti discipulus, sed mox oppugnator maximus, de improviso eam resuscitavit; consensere Gregorius Ariminensis, Gabr. Biel, et plerique ordinis Augustinianorum, unde et in Martini Lutheri scriptis prioribus amor Nominalium satis elucet, donec procedente tempore erga omnes Monachos aequaliter affectus esse coepit. Generalis autem regula est, qua Nominales passim utuntur: Entia non esse multiplicanda praeter necessitatem. Haec regula ab aliis passim oppugnatur quasi injuria in Divinam ubertatem, liberalem potius quam parcam, et varietate ac copia rerum gaudentem. Sed, qui sic objiciunt, non satis mihi nominalium mentem cepisse videntur, quae, etsi obscurius proposita, huc redit: Hypothesin eo esse meliorem, quo simpliciorem, et in causis eorum quae apparent reddendis eum optime se gerere, qui quam paucissima gratis supponat. Nam qui aliter agit, eo ipso naturam, aut potius autorem ejus Deum ineptae superfluitatis accusat. Si quis Astronomus rationem phaenomenorum coelestium reddere potest paucis suppositis, meris nimirum motibus simplicibus circularibus, ejus certe hypothesis ejus hypothesi praeferenda erit, qui multis orbibus varie implexis ad explicanda coelestia indiget. Ex hac jam regula Nominales deduxerunt, omnia in rerum natura explicari posse, etsi universalibus et formalitatibus realibus prorsus careatur; qua sententia nihil verius, nihil nostri temporis philosopho dignius, usque adeo, ut credam ipsum Occamum non fuisse Nominaliorem, quam nunc est Thomas Hobbes, qui, ut verum fatear, mihi plusquam nominalis videtur. Non contentus enim cum Nominalibus universalia ad nomina reducere, ipsam rerum veritatem ait in nominibus consistere, ac, quod majus est, pendere ab arbitrio humano, quia veritas pendeat a definitionibus terminorum, definitiones autem terminorum ab arbitrio humano. Haec est sententia viri inter profundissimos seculi censendi, qua, ut dixi, nihil potest esse nominalius. Idem dicendum est de nostri temporis philosophiae Reformatoribus, eos si non plusquam Nominales tamen Nominales esse fere omnes. Tanto igitur aptior his temporibus Nizolius erit.

XXIX. Nunc ad Nizolii errores redeundum est, ex quibus, post Aristotelem interpretibus confusum, palmarius est omnimoda illa Dialecticae et Metaphysicae abolitio, quum tamen et Nominales iisdem licet principiis nixi retinuerint. Et vero quis neget, esse quaedam praecepta tum artis cogitandi seu scientiae de mente, tum pietatis naturalis, seu scientiae de summa rerum, id est Metaphysicae; nam etsi iliam ad Oratoriam seu artem dicendi, hanc ad Physicam seu scientiam naturae pertinere velit, eo argumento quod et veteres tantum tres fecerint Encyclopaediae partes, Logicam, Physicam et Ethicam (quo facile effecerit, ne Mathematicas quidem scientias peculiares esse): nihil tamen prohibet accuratius partes subdistinguere, et dialecticae separatam a Rhetorica, ut et grammaticae datur, Metaphysicae seu Theologiae separatum a Physica, ut et Mathesi datur, locum assignare. Illud quoque minime ferendum est, quod demonstrationem, qualem descripsit Aristoteles, prorsus e natura rerum tollit, levibus certe argumentis, ex quibus potissimum est: quod universalia non sint in rerum natura, (quum tamen sufficiat ad demonstrandum: nomina esse universalia); deinde quod exemplum ejus hactenus interpretes magno conatu frustra quaesiverint. Ego vero contra arbitror, passim in libris Aristotelis, imo et ipsius Nizolii, occurrere accuratas et perfectas demonstrationes. Quod ipsum demonstrare, et a non intelligentium objectionibus nobilissimam artem demonstrandi vindicare, peculiari operae servo.

XXX. Quod item contendit genuina Aristotelis opera nunc non haberi, idque locis potissimum Ciceronis, mihi nunquam persuaserit. Nam quid mirum est, hominem politicum et infinitis curis obrutum, qualis erat Cicero, nonnunquam

subtilissimi cujusdam Philosophi sententias, fugiente oculo lectas, non satis assequi? qui credit Aristotelem in veris suis operibus Deum appellasse Καῦμα οὐρανοῦ, ardorem coeli, nae is Aristotelem fatuum putat; et quum sapientem et ingeniosum habeamus, per vim nobis ineptum et stultum obtrudit. Novum hoc Criticae artis genus est, in dignoscendis scriptis autoris omnium confessione ingeniosi, quaedam pro supposititiis habere, quia stultum aliquid autori a conviciatoribus impositum (nam nec Cicero nisi alia sibi persona Aristoteli iniqua imposita haec loquitur) in iis non reperitur. Mihi genuitatem operum Aristoteleorum, quicquid dicant Joh. Francisc. Picus in Examine Vanitatis doctrinae gentium, quicquid Nizolius, quicquid Petrus Ramus, quicquid Patricius, quicquid in Apologia magnorum virorum Magiae suspectorum, ubi et hunc Nizolius librum citat, Naudaeus, satis superque persuadet perspecta hypothesium inter se harmonia, et aequalis ubique methodus velocissimae subtilitatis.

XXXI. Ultimo loco gravis aliquis error Nizolii circa universalium naturam dissimulari non debet; potest enim lectorem non satis cautum a vero philosophandi tramite penitus abducere. Persuadere conatur nobis, universale nihil aliud esse quam omnia singularia collective simul sumta; et quum dico: omnis homo est animal, sensum esse: omnes homines sunt animalia. Hoc quidem vere, sed hinc non sequitur: universalia esse totum collectivum. At probat Nizolius: Omne totum est aut continuum aut discretum. Universale autem est totum, non continuum vero, discretum igitur. Totum autem discretum est collectivum, et eadem est ratio generis hominum, quae gregis. Et par est ratio hujus propositionis, omnis homo (seu totum genus humanum) est rationalis, quae hujus: omnes pecudes quae hic pascuntur sunt albae, vel totus grex est albus. At erras, Nizoli; datur enim aliud totius discreti genus praeter collectivum, nimirum: distributivum. Quum igitur dicimus: omnis homo est animal, seu omnes homines sunt animalia, sensus est distributivus, sive illum, (Titium) sive hunc (Cajum) etc. sumseris, reperies, esse animal, seu sentire. Et si Nizoliano more omnis homo, seu omnes homines sunt totum collectivum, et idem quod totum genus humanum, sequetur absurda loquutio. Nam si eadem sunt, age in propositione ista: omnis homo est animal, vel omnes homines sunt animalia, substituamus totum genus humanum, orietur haec propositio, plus quam inepta: totum genus humanum est animal; similiter de grege est propositio: omnes pecudes, quae hic pascuntur, seu universale ab iis abstractum, idem est cum toto ex iis collecto, grege, ut vult Nizolius; vera erit haec propositio: totus grex est ovis, vel saltem si succurrere ei velis: totus grex est oves, quod ipsum tamen satis vere non dicitur. Sed et aliud exemplum minus postremo effugio commodum videamus; ICti veteres quos Nizolius opinor non negavit Latine simul et accurate loquutos, genus legatum aiunt, si quis sic leget: Titio equum meum do lego. Jam Nizolii sensu, quum genus sit totum ex singularibus collectum, erit idem ac si dixisset: Titio omnes equos meos do lego. Egregio, si diis placet, jurisprudentiae specimine. Contra, substituto toto distributivo, plana res est, sensus enim erit: Titio illum aut illum equum do lego. Addamus hoc quoque: cum dico omnis homo est animal, si genus de specie dicitur, et genus est universale, universale totum genus ex singularibus collectum, substituamus voci animalis omnia animalia simul sumta; orietur haec propositio: Homo est omnia animalia simul sumta. Quum sufficiat homini esse quoddam animal, seu aliquod ex universo animalium genere.

XXXII. Nec vero error hic Nizolii levis est, habet enim magnum aliquid in recessu. Nam si universalia nihil aliud sunt quam singularium collectiones, sequetur, scientiam nullam haberi per demonstrationem (quod et infra colligit Nizolius), sed collectionem singularium, seu inductionem. Sed ea ratione prorsus evertuntur scientiae, et Sceptici vicere. Nam nunquam constitui possunt ea ratione propositiones perfecte universales; quia inductione nunquam certus es, omnia individua a te tentata esse; sed semper intra hanc propositionem subsistes, omnia illa, quae expertus sum, sunt talia; quum vera non possit esse ulla ratia universalis, semper manebit possibile, innumera, quae tu non sis expertus, esse diversa. At, inquies, ignem (id est corpus quoddam lucidum, tremulum, tenue) ex lignis ordinario modo suscitatum urere, dicimus universaliter, etiamsi nemo sit omnes tales ignes expertus, sed quia in iis, quos experti sumus, res comperta est. Ita est: hinc conjicimus, et morali etiam certitudine credimus: omnes ignes ejusmodi urere, et usturos te si manum admoveas. Sed haec moralis certitudo non fundata est in sola inductione, ex ea enim nullis eam fidiculis collegeris: sed ex additione seu adminiculo harum propositionum universalium non ab inductione singularium, sed idea universali seu definitione terminorum pendentium: (1) Si eadem vel per omnia similis est causa, idem vel per omnia similis est effectus. Et hujus (2) existentia rei, quae non sentitur, non praesumitur; et denique hujus: (3) Quicquid non praesumitur, in praxi habendum est pro nullo, antequam probetur. Ex his conficitur certitudo practica vel moralis hujus propositionis, quod omnis ille ignis uret. Nam esto ignis ille talis quicunque qui mihi nunc offeratur; aio esse per omnia (quantum ad rem pertinet) similem prioribus, quia, per hypothesin, non sentio dissimilitudinem ad rem facientem, jam quod non sentitur, non praesumitur, per adminiculum 2. Quod non praesumitur, est in praxi tenendum pro nullo, per adminiculum 3. Ergo per omnia similem esse, (quantum ad rem pertinet) est in praxi tenendum. Jam per omnia similis effectus, per adminiculum 1. nimirum ustio, per hypothesin: Ergo ignem talem quemcunque oblatum, seu omnem illum ignem usturum, est in praxi tenendum. Quod erat demonstrandum. Hinc jam patet, inductionem per se nihil producere, ne certitudinem quidem moralem, sine adminiculo propositionum non ab inductione, sed ratione universali pendentium; nam si essent et adminicula ab inductione, indigerent novis adminiculis nec haberetur certitudo moralis in infinitum. Sed certitudo perfecta ab inductione sperari plane non potest, additis quibuscunque adminiculis, et propositionem hanc: totum majus esse sua parte, sola inductione nunquam perfecte sciemus. Mox enim prodibit, qui negabit ob peculiarem quandam rationem in aliis nondum tentatis veram esse, quemadmodum ex facto scimus Gregorium a S. Vincentio negasse, totum esse majus sua parte, in angulis saltem contactus; alios in infinito; et Thomam Hobbes, (at quem virum!) coepisse dubitare de propositione illa Geometrica a Pythagora demonstrata, et hecatombae sacrificio digna habita; quod ego non sine stupore legi. Atque hi sunt potissimi Nizolii nostri errores, alios partim notulis inspersis tetigimus, partim tales esse judicavimus, ut ab attento lectore, qui haec nostra praemittere dignatus sit, deprehendi non magno negotio possint. Nunc igitur loquacissimae, sed, ni fallor, necessariae, praefationi finis imponendus est. Si quis metuit, ne domus porta elabatur, cogitet aditum nostrum tam vastum, domum tam parvam esse, quia coepta est tantum; si post Logicam, caeterarum quoque partium similis repurgatio accesserit, tum faxo ut in justam omnia symmetriam redeant, nec quisquam amplius de magnitudine atrii, parvitate areae conqueratur. Quod superest, vale, Lector benevole, et studium tuis commodis consulendi boni consule.

VI.
DE VITA BEATA.

(Autographum Leibnitii nondum editum, quod in scriniis Bibliothecae Regiae Hanoveranae reperitur.)

Vita beata est, animo perfecte contento ac tranquillo frui; ad quam acquirendam necesse est ut quilibet:

1. Conetur ingenio suo quam poterit optime uti ad ea, quae in vitae casibus facere vel fugere debeat, cognoscenda; breviter: ut assidue quid dictet ratio cognoscat. Hinc Sapientia.

2. Sit semper in firmo ac constanti proposito ea omnia faciendi, quae sua ratio ipsi suadebit, nec passionibus aut appetitibus ab hoc abduci se permittat; breviter: ut cognitum quod in sua potestate est, quicquid ut contrarium affectus suadeat, assequatur; hinc Virtus.

3. Attendat quod, quamdiu ex ratione quantum fieri potest se gerit, bona illa, quibus tunc caret, omnia sint absolute extra suam potestatem, atque hoc ratione ipsis non cupiendis assuescat: breviter: ut, assecutus cognita et cum ratione expedita et in potestate existentia, nulla de re conquerendo acquiescat; hinc Animi tranquillitas.

PARS I.
DE SAPIENTIA.

Sapientia est perfecta earum rerum, quas homo novisse potest, scientia, quae et vitae ipsius regula sit et valetudini conservandae artibusque omnibus inveniendis inserviat. Ut vero discamus recte agere rationem ad detegendas veritates quas ignoramus, sequentes observationes proderunt:

1. Ut nihil unquam veluti verum admittamus nisi quod tam clare et tam distincte rationi no-

strae patet, ut nullo modo in dubium possit revocari.

2. Ut omnem praecipitantiam atque anticipationem in judicando quam diligentissime vitemus, nihilque complectamur in conclusione amplius quam quod in praemissis continetur.

3. Ut difficultates, quos examinaturi sumus in tot partes dividamus, quot expedit ad illas commodius resolvendas.

4. Ut cogitationes omnes, quas veritati impendimus, certo semper ordine promoveantur, incipiendo scilicet a rebus simplicissimis et cognitu facillimis, ut sic paulatim, et quasi per gradus, ad difficiliorum et magis compositorum cognitionem ascendamus.

5. Ut in aliquem etiam ordinem mente ea disponamus, quae se mutuo ex natura sua non praecedunt.

6. Ut tum in quaerendis mediis, tum in difficultatum partibus percurrendis tam perfecte singula enumeremus, et ad omnia circumspiciamus, ut nihil a nobis omitti certi simus.

Cum autem usus harum observationum ab exercitatione maxime pendeat, consultum est, ut ad has regulas in usum referendas diu nos in facilibus simplicibusque quaestionibus, cujusmodi sunt mathematicae, exerceamus, cui fini utilis Algebra est. Et postquam in veritate harum quaestionum detegenda, aliquam facilitatem nacti erimus, serio nos applicabimus verae philosophiae, hoc est studio sapientiae. Porro haec philosophia velut arbor est, cujus radices metaphysica, truncus physica, rami ex eo pullulantes omnes aliae scientiae, quae ad tres praecipue revocantur, Mechanicam, Medicinam et Ethicam. Utile autem erit hunc observare in studiis modum, ut paucas horas iis studiis demus, quae imaginationem exercent, paucissimas illis, quae solo intellectu percipiuntur, reliquum tempus vitae et relaxandis sensibus et corporis exercitiis et animi quieti demus; tantum enim abest, ut ingenium nostrum nimio studio perpoliatur, ut contra ab eo obtundatur.

PARS II.
DE VIRTUTE.

Virtus est vigor quidam mentis, quo ad ea quae bona esse credimus facienda ferimur.

Ut vero discamus certo firmare voluntatem nostram ad dirigendas actiones nostras in eo vitae genere, quod profitemur, sequentes observationes observandae:

1. Cum voluntas non determinetur ad aliquid persequendum vel fugiendum, nisi quatenus ei ab intellectu exhibetur tanquam bonum vel malum, sufficiet, si semper recte judicemus, ut recte semper faciamus.

2. Quoties circa aliquid, quid revera sit optimum, agnoscere non possumus, illud debemus sequi quod optimum videtur, vel certe etsi e duobus unum altero verisimilius non appareat, alterutrum tamen eligere. Nec vero est, cur poenitentia ducatur, qui illud fecit, quod optimum esse judicavit, eo tempore quo se ad actionem determinare debuit, quamquam idem postea cum otio secum reputans se errasse judicet, imo si res felicem non sortiatur successum. Nostrarum enim duntaxat cogitationum rei peragi possumus, neque porro natura hominis ea est, ut omnia sciat, praeterea etiam optima consilia non semper felicissima sunt.

3. Ut abstineamus a judicio ferendo de quacunque re quae nobis exhibetur, quamdiu passionibus et maxime ira agitamur, vel si hoc non fieri possit, ut sequamur rationes contrarias illis, quas passio suggerit, etsi minus validae appareant. Quoniam affectus bona, quae nobis offerunt, semper majora repraesentant, quae postea a nobis spe minora deprehendi solent. Cum igitur nullam amplius fidem habeamus ei, a quo aliquoties decepti fuimus, licet quam blandissime nobiscum agat, sic nulla tutior contra affectus cautio, quam ut, ubi sentitur ea sanguinis commotio, praemoneri ac meminisse oporteat, omnia quae se imaginationi offerunt, non alio spectare, quam ad animae deceptionem augendasque nimium rationes, quae objectum affectus commendant, aut contrarias debilitandas.

4. Quod, quamvis quivis nostrum personam constituit aliis diversam, nihilominus cogitare debemus, non posse quempiam per se solum consistere, sed concipi unumquemque debere velut partem universi et hujus reipublicae, societatis, familiae, quicum ortu, domicilio sacramento conjuncti sumus. Hinc enim voluptas nobis erit, omnibus prodesse, quia totius, cujus pars sumus, bonum privato bono debet anteponi. Quin et hoc nostra quoque intererit; certum est enim eos, qui officiosi habentur, multa etiam ab aliis, etiam quibus non profuerunt, amica officiacia accipere, laboresque quos in aliorum gratiam suscipiant, minores esse quam commoda quae ex eorum amicitia percipiunt. Non enim exspectantur a nobis nisi officia ea, quae commode possumus praestare, neque alia ab aliis exspectamus; saepe tamen fieri potest, ut quod aliis minimo constat, nobis maxime prosit, imo et vitam servare possit.

5. Sunt quaedam res in quibus vulgi exemplo potius et consuetudine, quam ulla certa ratione ducimur, unde fit, ut illud idem quod nobis maxime placuit ante decem annos, et forte post decem annos rursum placebit, nunc displiceat, et hinc quicquid ab hominum moribus abludat, statim pro ridiculo atque inepto habeatur. Erunt proinde examinandi sigillatim locorum, in quibus degimus, mores, ut exploratum habeamus quousque sunt imitandi, ne cum agendum erit unquam dubii simus; sola enim dubitatio aegritudinem et poenitentiam parit. Videndum autem, ut nos gubernemus juxta opiniones quam maxime moderatas et ab omni extremitate remotas. Unde aliis quoque indicabimus non optima in se ac perfectissima, sed ipsis utilissima, ac captui audientium accomodata, ne nosmet ipsos prostituamus. Nostra enim maxime interest (ad aliquos certe usus) a vulgo, sine quo vivere non possimus, aestimari. Cavendum etiam, ne promissionibus facile nobis libertatem mutandae postea voluntatis adimamus, omnia enim in mundo vicissitudinibus obnoxia sunt, ita ut, quod hodie optimum, brevi, mutato rerum statu, pessimum censeri possit. Nec denique in publicis aliquid reformare tentemus, nihil enim a vulgo aegrius fertur, quam eorum mutatio quibus assuevit. Caeterum certo nobis persuasum esse debet, vias justas et honestas esse omnium tutissimas et utilissimas, maximamque omnium esse astutiam, nulla astutia uti.

6) Tam arctam esse unionem inter animam et corpus, ut cogitationes illae, quae aliquos corporis motus ab ineunte aetate comitatae sunt, illos etiam nunc comitentur. Itaque eosdem motus, ab externa quacunque causa in corpore iterum excitatos easdem etiam in anima cogitationes reducere, et vicissim easdem cogitationes recurrentes eosdem etiam motus denuo producere: prodest tamen scire, quod licet hi motus animi et corporis natura et consuetudine sic juncti sint, posse tamen per habitum separari et jungi aliis valde differentibus. Unde evidens est, etiam eos ipsos, qui imbecilliores animas habent, posse acquirere imperium absolutissimum in omnes suas passiones, si satis industriae adhibeant. Quae licet initio molestissima videantur, consuetudine tamen fiunt dulcissima. Utile autem erit, quam diu nullis passionibus agitamur, ut nos ipsos exerceamus in considerandis bonis et malis, quae toto vitae nostrae cursu nobis obtingere possunt, justumque eorum pretium ponderemus, ut deinceps de illis solida judicia formemus, firmiterque statuamus haec fugere et illa quaerere, non obstantibus cogitationibus aut rationibus novis, quas passiones nobis suggerere possunt. Quia enim non possumus ad unum et idem animum perpetuo advertere, hinc fit ut quantumcunque clarae et evidentes fiant rationes quae aliquam nobis veritatem suaserunt, mox tamen falsis speciebus ab ea credenda abducamur, nisi crebra meditatione in habitum converterimus.

PARS III.
DE ANIMI TRANQUILLITATE.

Animi tranquillitas est mentis gaudium et satisfactio interna, producens in nobis summam ac solidissimam vitae nostrae voluptatem. Ut autem discamus bene dirigere cupiditatem, ut ad ea paratam se extendat, quae efficiunt, ut ex omnibus laetitia percipiatur, sequentes annotationes erunt observandae:

1. Inter res quas desiderare possumus, sunt quae omnino a nobis pendent, quae si ex vera boni cognitione procedant et ad nos perfectiores reddendos faciant, non possunt nimis fervide desiderari, eo quod ea, quae ad bonum tantum tendunt, quo vehementiora eo meliora: quae vero nullo modo a nobis pendent quantumvis bona queant esse, numquam fervide appetenda sunt, non solum quia possunt non inveniri et eo magis cruciare quo vehementius ea concupiverimus, verum praecipue quia, occupando nostras cogitationes, mentem studiumque nostrum abducant ab illis rebus, quarum acquisitio pendet a nobis; proderit quoque hic, si nobiscum reputemus, quod, exceptis illis rebus, quas Deus per suum decretum a nostro libero arbitrio dependere voluerit, impossibile sit, aliquid provenire alio modo, quam ab aeterno determinavit haec providentia, idque quod sic evenit, ideo optimum ac justissimum esse, adeo ut non absque gravi errore cupere possimus, ut aliter eveniat, nec cum ita accidat tristari, multo minus querimonias hinc instituere. Verum quia major pars cupiditatum nostrarum se extendit ad res, quae totae a nobis non pendent, nec totae ab aliis, debemus exacte distinguere in illis id, quod non nisi a nobis pendet, ut ad id solum nostram cupiditatem protendamus. Et quoad residuum, etsi ejus successum censere debeamus fatalem et immutabilem, nec circa illud se occupet nostra cupiditas; considerandae tamen sunt rationes, ex quibus plus vel minus sperari possit ut inserviant dirigendis nostris actionibus; atque sic fit, ut, quoniam desideriorum nostrorum impletio non nisi a nobis pendet, semper nobis plenam satisfactionem dare possint.

2. Sapientis esse, se fortunae imperio ita subducere ut, licet illis quae sese offerunt commodis amplectendis non desit, tamen putet minime se infecilem si denegentur, atque iis resistendo aut permittendo duplici fruetur voluptate magisque

gustabit hujus vitae dulcedines, in quibus alius, non recte adhibitis, acerbissima potest ac amara quaeque experiri.

3. Consideranda est *mentis nostrae* (hoc est substantiae quae in nobis conscia est) *natura*, quatenus absque corpus consistet atque illo longe nobilior est et innumerarum quae in hac vita non occurrunt voluptatum capax. Hinc enim nos ut immortales considerando summarumque voluptatum capaces, inde autem nos mortalibus et caducis corporibus, multis infirmitatibus obnoxiis, et paucos intra annos perituris, conjunctos esse, equidem nihil omittemus quo nobis fortunam in hac vita aequam reddamus, de caetero tamen, comparatione aeternitatis, hac vita non magis affici debemus quam si comoediarum exitum spectemus.

4. *Deum esse* cogitemus, hoc est ens summe perfectum, a quo rerum omnium existentia singulis momentis dependet, qui una cogitatione quicquid fuit, est, erit, aut esse potest tuetur, cujus perfectiones sunt infinitae, potestas immensa, decreta infallibilia; a hac enim ratione docemur, casus nostros aequo animo accipere utpote a Deo nobis haud temere immissos, et quia verum amoris objectum est perfectio, si quando mentem nostram ad ejus naturam spectandam elevamus, nos ad ejus amorem tam naturaliter proclives deprehendimus, ut ex nostris etiam afflictionibus gaudium percipiamus, reputantes voluntatem ejus impleri hoc ipso quod in illas incidamus. [Deum consideremus ut Ens summe perfectum, hoc est cujus perfectiones nullum terminum involvunt, hinc enim clarum fiet, non minus repugnare cogitare Deum (h. e. ens summe perfectum) cui desit existentia (hoc est cui desit aliqua perfectio), quam cogitare montem cui desit vallis. Ex hoc enim solo, absque ullo discursu, cognoscemus Deum existere, eritque nobis non minus per se notum, tam necessario ad ideam Entis summe perfecti pertinere existentiam, quam ad ideam alicujus numeri aut figurae pertinere, quod in ea clare percipimus. Unde simul, quisnam Deus sit, quantum naturae nostrae fert infirmitas agnoscemus, ad ideam enim ejus ingenitam tantum respicientes inveniemus *providentiae ejus* incircumscriptam extensionem, per quam una cogitatione quicquid fuit, est, erit aut esse poterit intuetur, *decretorum infallibilem certitudinem*, quae nequaquam mutari possunt, *potentiae immensas vires*, quas perspectas habebimus, si de Dei operibus digne statuamus vastamque illam de idea universi ideam habeamus, quam praestantes philosophi veteres novique animo concepere, cogitemusque tantae molis existentiam singulis momentis ab eo dependere. Horum itaque omnium consideratio hominem eorum probe gnarum tanto gaudio perfundet, ut jam satis se vixisse arbitraturus sit, ex quo tales ei cogitationes Deus indulserit. Et quoniam verum amoris objectum est perfectio, si quando mentem suam ad naturam ejus speculandam elevat, se ad ejus amorem naturaliter tam proclivem deprehendit, ut ex *suis* etiam afflictionibus gaudium percipiat, reputans voluntatem ejus hoc ipso impleri, seque cum illo voluntate sua conjungens tam perfecte eum amat, ut nihil prius habeat in votis, quam ut Dei voluntas fiat]. Inde fit, ut talia considerans mortem, dolores, aerumnas metuere desinat, cum sciat nihil posse sibi accidere, quod non Deus decreverit divinumque illud decretum tam justum ac necessarium existimet, tamque se illi subjici debere perspectum habeat, ut etiam cum ab illo mortem aut aliquid mali exspectat, etiamsi (quod impossibile est) supponeretur posse, tamen nollet immutare. Sed si mala calamitatesque non refugit, quippe quae sibi a providentia immittuntur, certe longe minus bona repudiat licitasque voluptates, quibus in hac vita frui potest, cum ab eadem providentia proficiscantur, atque ita dum bona laetus amplectitur, malorum omnium metu vacuus, suo in Deum amore beatur.

5) Ut accurate constet quanti sit quidlibet ad beatitudinem nostram, *attendendum* est, *ex quibusnam causis voluptas nostra oriatur*: hujus enim potissimum rei cognitio virtutis exercitium facilius efficere potest. Sciendum est itaque, omnes animae nostrae actiones, quae aliquid nobis perfectionis acquirunt, secundum virtutem esse, totam autem voluptatem nostram positam esse in perfectionis alicujus nostrae conscientia, quo posito sequitur, nullam unquam virtutem exerceri posse, hoc est numquam fieri posse a nobis quod ratio dictat, quin id nos voluptate profundat. Unde possibile est ex labore et cura multo majorem quam ex risu et quiete voluptatem percipi. Sic etiam quo difficiliores superatu sunt affectus nostri, hoc majore animum voluptate implent, est enim menti maximo oblectamento, suas ita vires experiri. Sic denique generatim oblectatur mens persentiscendo affectus in se qualescunque commoveri, modo maneat ejus in illos imperium. Nulli quoque hinc eventus adeo tristes sunt, et vulgi judicio absolute mali, ex quibus non rationis ope aliquid utilitatis percipi possit, quique ullam habere possint nocendi animae nostrae vim, modo satis semperque habeat apud se unde contenta sit, sed potius augere ejus laetitiam, si observet, se ab illis laedi non posse, quod facit ut magis agnoscat perfectionem suam. Verum cum voluptates corporis sint quae, imaginationi se confuse offerentes, ap-

parent saepe longe majores quam revera sunt, praesertim antequam possideantur, quae malorum omnium omniumque in vita errorum origo est, observandum (ne specie illarum decipiamur) voluntatem ex magnitudine perfectionis illam producentis esse aestimandam. Ut itaque anima nostra perfecte contenta sit, nihil aliud debet quam virtutem exacte sectari; quicunque enim ita agit, ut conscientia sua exprobrare ei nequeat, ipsum unquam neglexisse ea facere, quae meliora judicavit (quod est sectari virtutem), inde habet satisfactionem, quae tam potens est ad efficiendam felicitatem, ut violentiores etiam affectuum motus nunquam sat habeant virium ad turbandam animi tranquillitatem.

EPILOGUS.

Haec in habitum conversa generant *generositatem*, quae efficit, ut homo se existimet quantum potest legitime. Haec autem in eo consistit, partim ut norit nihil revera suum esse excepta hac libera dispositione suarum voluntatum, nec se laudari aut vituperari debere nisi quod illa bene aut male utatur, partimque quod sentiat in se ipso firmum ac constans propositum ea bene utendi, id est numquam carendi voluntate, suscipiendi et exequendi omnia quae judicaverit meliora esse, quod est perfecte sequi virtutem. Qui hoc de se norunt et sentiunt, illi sibi facile persuadent, singulos alios homines idem de se ipsis sentire aut sentire posse, quoniam in eo nihil est, quod ab alio et non ab ipsis pendeat. Idcirco neminem unquam contemnent et etsi videant alios admittere sphalmata, quae ostendunt eorum imbecillitatem, sunt tamen proniores ad eos excusandos, quam carpendos, et ad credendum, eos potius ex notitiae quam bonae voluntatis defectu peccare, et quamvis odio habeant vitia, non ideo tamen oderunt eos, quos illis vident obnoxios, sed solum eorum miserentur. Ac prout non se putant multo inferiores iis, qui plura bona aut honores possident, aut qui ingenio, eruditione, formave praepollent, vel alios caeteros superant in aliis quibusdam perfectionibus, ita nec se multo superiores existimant iis, quos similiter in his praecellunt, quod haec omnia illis videantur haud magna consideratione digna prae bona illa voluntate, ex qua sola se aestimant.

Ac sic generosiores solent humiliores quoque esse; *humilitas* autem consistit in ea reflexione, quam facimus supra infirmitatem nostrae naturae, et errores quas olim potuimus et deinceps possumus committere, qui non minores sunt iis qui ab aliis committi possunt, efficitque, ut nos nemini praeferamus, reputantes caeteros qui pollent nobiscum suo libero arbitrio aeque bene ac nos eo posse uti. Qui hoc modo generosi sunt, naturaliter ad magna patranda feruntur, sic tamen, ut nihil suscipiant, cujus se non capaces sentiant, et quoniam nihil magis reputant quam bene facere aliis hominibus proprio saepe commodo contento, hic perfecte *humani*, *affabiles*, *officiosi* erga unumquemque sunt. Affectibus autem suis, sed inprimis invidiae ac zelotypiae dominantur, quod reputent nihil cujus acquisitio a se non pendeat tanti esse, ut multum debeat exoptari, et *odio* erga homines quia omnes aestimant, et *metui*, quod fiducia propriae virtutis sint securi, et *irae*, quod parvi pendentes quaecunque pendent ex aliis, numquam tantum concedant suis adversariis, ut se ab illis laesos agnoscant. Denique numquam quaerelas ducunt neque enim perfecte contentus est, qui habet adhuc, de quo conqueratur.

VII.

DIALOGUS

DE

CONNEXIONE INTER RES ET VERBA, ET VERITATIS REALITATE.

1677.

(Oeuvres philosophiques latines et françaises de feu Mr. de Leibniz tirées de ses manuscrits, qui se conservent dans la bibliothèque Royale à Hanovre et publiées par Mr. Rud. Eric Raspe. Amst. et Leipz. 1765. 4. p. 505.).

A. Si filum Tibi daretur, quod ita flectere debeas, ut in se redeat et quantum plurimum spatii comprehendat, quomodo id flecteres?

B. In orbem. Ostendunt enim Geometrae circulum esse capacissimum figurarum ejusdem ambitus: et si duae sint insulae, una orbicularis, altera quadrata, quae aequali tempore circumiri possint, orbicularem plus agri continere.

A. Hoccine verum esse putas, etiamsi a Te non cogitetur?

B. Imo, antequam vel Geometrae id demonstrassent, vel homines observassent.

A. Ergo in rebus non in cogitationibus veritatem ac falsitatem esse putas?

B. Ita sane.

A. An res aliqua falsa est?

B. Non res puto, sed cogitatio vel propositio de re.

A. Itaque falsitas est cogitationum, non rerum?

B. Cogor fateri.

A. Nonne ergo et veritas?

B. Videtur; subdubito tamen an valeat consequentia.

A. Nonne proposita quaestione, antequam sententiae certus sis, dubitas verumne aliquid vel falsum sit?

B. Certe.

A. Agnoscis ergo idem esse subjectum veritatis et falsitatis capax, donec alterutrum ex particulari quaestionis natura constet?

B. Agnosco et fateor, si falsitas sit cogitationum etiam veritatem esse cogitationum non rerum.

A. Sed hoc illi contradicit, quod supra dixisti, verum esse etiam quod a nemine cogitatur?

B. Perplexum me reddidisti.

A. Tentanda tamen conciliatio est. Putasne omnes cogitationes, quae fieri possent, reapse formari, vel ut clarius jam dicam, putasne omnes propositiones cogitari?

B. Non puto.

A. Vides ergo veritatem esse propositionum seu cogitationum, sed possibilium, ita ut illud saltem certum sit, si quis hoc aut contrario modo cogitet, cogitationem ejus veram aut falsam fore?

B. Recte nos expediisse videris ex lubrico loco.

A. Sed quoniam caussam aliquam adesse necesse est, cur cogitatio aliqua vera aut falsa futura sit, hanc ubi quaeso quaeremus?

B. In natura rerum puto.

A. Quid si ea oriatur ex natura Tua?

B. Certe non ex sola; nam necesse est et meam et rerum, de quibus cogito, naturam talem esse, ut, quando methodo legitima procedo, propositionem, de qua agitur, seu veram seu falsam concludam.

A. Pulcre respondes. Sunt tamen difficultates?

B. Quaenam obsecro?

A. Quidam viri docti putant veritatem oriri ab arbitrio humano et ex nominibus seu characteribus?

B. Valde paradoxa haec sententia est.

A. Sed eam ita probant. Nonne definitio est principium demonstrationis?

B. Fateor, nam ex solis definitionibus inter se junctis propositiones aliquae demonstrari possunt.

A. Talium ergo propositionum veritas pendet a definitionibus?

B. Concedo.

A. At definitiones pendent ab arbitrio nostro?

B. Quid ita?

A. Nonne vides in arbitrio esse Mathematicorum uti voce Ellypseos ut significet figuram quandam? Et in arbitrio Latinorum fuit, voci Circulus imponere significationem, quam exprimit definitio?

B. Quid tum? Cogitationes fieri possunt sine vocabulis.

A. At non sine aliis signis. Tenta quaeso an ullum arithmeticum calculum instituere possis sine signis numeralibus? (Cum Deus calculat et cogitationem exercet fit mundus).

B. Valde me perturbas, neque enim putabam characteres vel signa ad ratiocinandum tam necessaria esse.

A. Ergo veritates Arithmeticae aliqua signa seu characteres supponunt?

B. Fatendum est.

A. Ergo pendent ab hominum arbitrio?

B. Videris me quasi praestigiis quibusdam circumvenire.

A. Non mea haec sunt, sed ingeniosi admodum scriptoris.

B. Adeone quisquam a bona mente discedere potest, ut sibi persuadeat veritatem esse arbitrariam et a nominibus pendere, cum tamen constet eandem esse Graecorum, Latinorum, Germanorum Geometriam?

A. Recte ais. Interea difficultati satisfaciendum est.

B. Hoc unum me male habet, quod nunquam a me ullam veritatem agnosci, inveniri, probari animadverto nisi vocabulis vel aliis signis in animo adhibitis.

A. Imo si characteres abessent, nunquam quicquam distincte cogitaremus, neque ratiocinaremur.

B. At quando figuras Geometriae inspicimus, saepe ex accurata earum meditatione veritates eruimus.

A. Ita est; sed sciendum etiam has figuras habendas pro caracteribus, neque enim circulus in charta descriptus verus est circulus, neque id opus est sed sufficit eum a nobis pro circulo haberi.

B. Habet tamen similitudinem quandam cum circulo, eaque certe arbitraria non est.

A. Fateor, ideoque utilissimi characterum sunt figurae. Sed quam similitudinem esse putas inter denarium et characterem 10?

B. Est aliqua relatio seu ordo in characteribus, qui in rebus, imprimis si characteres sint bene inventi.

A. Esto, sed quam similitudinem cum rebus habent ipsa prima elementa, verbi gratia o. cum nihilo, vel a. cum linea? Cogeris ergo admittere, saltem in his elementis nulla opus esse similitudine. Exempli causa in lucis aut ferendi vocabulo, tametsi compositum Lucifer relationem ad lucis et ferendi vocabula habeat ei respondentem, quam habet res, Lucifero significata, ad rem vocabulis lucis et ferendi significatam?

B. At Graecum φώσφορος eandem habet relationem ad φῶς et φέρω.

A. Poterant Graeci non hac sed alia voce uti.

B. Ita est; sed hoc tamen animadverto, si characteres ad ratiocinandum adhiberi possint, in illis aliquem esse situm complexum ordinem, qui rebus convenit, si non in singulis vocibus (quamquam et hoc melius foret) saltem in earum conjunctione et flexu, et hunc ordinem, variatum quidem in omnibus linguis, quodammodo respondere. Atque hoc mihi spem facit exeundi e difficultate. Nam etsi characteres sint arbitrarii, eorum tamen usus et connexio habet quiddam, quod non est arbitrarium, scilicet proportionem quandam inter characteres et res diversorum characterum, easdem res exprimentium, relationes inter se. Et haec proportio sive relatio est fundamentum veritatis. Efficit enim ut sive hos sive alios characteres adhibeamus, idem semper sive aequivalens seu proportione respondens prodeat, tametsi forte aliquos semper characteres adhiberi necesse sit ad cogitandum.

A. Euge: praeclare admodum Te expediisti. Idque confirmat calculus analyticus arithmeticusve. Nam in numeris eodem semper modo res succedet, sive denaria sive, ut quidam fecere, duodenaria progressione utaris et postea quod diversimodo calculis explicasti, in granulis aliave materia numerabili exsequaris; semper enim idem provenit. Et in Analysi, etsi diversis characteribus facilius appareant diversae rerum habitudines, semper tamen basis veritatis est in ipsa connexione atque collocatione characterum; ut si quadratum ab a dicas a^2 pro a ponendo $b+c$ habebis quadratum $\begin{matrix}+b^2\\+c^2\end{matrix} + 2\,bc$; vel pro a ponendo $d - e$ quadratum habebis $\begin{matrix}+d^2\\+e^2\end{matrix} - 2\,de$. Priori modo exprimitur relatio totius a ad suas partes bc. Posteriore modo partis a ad totum d ejusque supra partem a excessum e. Rem autem semper eodem redire apparet substituendo. Nam in formula $d^2 + e^2 - 2de$ in locum ipsius d substituamus eius valorem $a+e$ tunc pro d^2 habebitur $a^2 + e^2 + 2ae$ et pro $-2\,de$ habebi-

tur $-2ae-2e^2$. Ergo in unum addendo:

$$\begin{array}{rll} +\,d^2 & \text{aequal.} & a^2+e^2+2ae \\ +\,e^2 & \text{aequal.} & +\,e^2 \\ -2de & \text{aequal.} & -2e^2-2ae \\ \hline \end{array}$$

prodibit summa - - - a^2

Vides utcunque pro arbitrio sumantur characteres, modo tamen in eorum usu certus ordo et modus servetur, semper omnia consentire. Quanquam ergo veritates necessario supponant aliquos characteres, imo aliquando de ipsis characteribus loquantur (ut Theoremata de abjectione noverarii agentia) non tamen in eo, quod in iis est arbitrarium, sed in eo, quod est perpetuum, relatione nempe ad res, consistunt, semperque verum est sine ullo arbitrio nostro, quod positis talibus characteribus talis ratiocinatio sit proventura, et positis aliis, quamquam nota ad priores relatio sit alia quidem, sed etiam relationem servans ad priores, ex characterum relatione resultantem, quae substituendo vel comparando apparet.

VIII.
EPISTOLA AD HERMANNUM CONRINGIUM
DE
CARTESIANA DEMONSTRATIONE EXISTENTIAE DEI.

1 6 7 8.

(**Theod. Guil. Rittmeieri dissertat. de praecipuis errorum causis in prima philosophia. Helmst. 1727 §. 29. annot. a. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 264**).

Renatus Cartesius adgressus est demonstrare existentiam Dei, et immaterialitatem nostrae mentis, ejusque ratiocinationes in formam mathematicam redegit Benedictus Spinosa, idem ille, qui Tractatum Theologico-politicum de libertate philosophandi, passim refutatum, scripsit. Examinavi diligenter Cartesiana ratiocinia. Detectum est tandem a me, hoc saltem ex ratiocinationibus illis adcurata demonstratione evinci, quod Deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur. Sed hoc dudum ostenderunt et scholastici, et hinc tantum praesumtio, non vero certitudo existentiae divinae haberi potest. Cartesius autem sophismate quodam vel probare hanc existentiae divinae possibilitatem, vel ab ea probanda se liberare conatus est. Et tamen sophisma illud speciosum et Cartesium pariter ac sectatores ejus decepit, quia rigorem demonstrandi coeptum quidem, non tamen ad finem perduxere.

IX.
MEDITATIONES
DE
COGNITIONE, VERITATE ET IDEIS.

1 6 8 4.

(**Acta Eruditorum Lipsiensium ann. 1684. Nov. p. 537. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II, P. 1. p. 14.**)

Quoniam hodie inter viros egregios de veris, et falsis ideis controversiae agitantur, eaque res magni ad veritatem cognoscendam momenti est, in qua nec ipse Cartesius usquequaque satisfecit; placet quid mihi de discriminibus atque criteriis idearum et cognitionum statuendum videatur, explicare paucis. Est ergo cognitio vel obscura, vel clara; et clara rursus vel confusa vel distincta; et distincta, vel inadaequata, vel adaequata: item vel symbolica, vel intuitiva: et quidem si simul adaequata, et intuitiva sit, perfectissima est.

Obscura est notio, quae non sufficit ad rem repraesentatam agnoscendam, veluti si utcunque meminerim alicujus floris, aut animalis olim visi, non tamen quantum satis est, aut oblatum recognoscere, et ab aliquo vicino discernere possim; vel si considerem aliquem terminum in scholis parum explicatum, ut entelechiam Aristotelis, aut causam prout communis est materiae, formae, efficienti, et fini, aliaque ejusmodi, de quibus nullam certam definitionem habemus: unde propositio quoque obscura fit, quam notio talis ingreditur. Clara ergo cognitio est, cum habeo unde rem repraesentatam agnoscere possim, eaque rursum est vel confusa, vel distincta. Confusa, cum scilicet non possum notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas, atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit: ita colores, odores, sapores, aliaque peculiaria sensuum objecta satis clare quidem agnoscimus, et a se invicem discernimus, sed simplici sensuum testimonio, non vero notis enuntiabilibus; ideo nec caeco explicare possumus, quid sit rubrum, nec aliis declarare talia possumus, nisi eos in rem praesentem ducendo, utque ut idem videant, olfaciant, aut gustent efficiendo, aut saltem praeteritae alicujus perceptionis similis eos admonendo: licet certum sit, notiones harum qualitatum compositas esse, et resolvi posse, quippe cum causas suas habeant. Similiter videmus pictores aliosque artifices probe cognoscere, quid recte, quid vitiose factum sit, at judicii sui rationem reddere saepe non posse, et quaerenti dicere, se in re, quae displicet, desiderare nescio quid. At distincta notio est qualem de auro habent Docimastae per notas scilicet et examina sufficientia ad rem ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam: tales habere solemus circa notiones pluribus sensibus communes, ut numeri, magnitudinis, figurae, item circa multos affectus animi, ut spem, metum, verbo, circa omnia, quorum habemus definitionem nominalem, quae nihil aliud est, quam enumeratio notarum sufficientium. Datur tamen et cognitio distincta notionis indefinibilis, quando ea est primitiva, sive nota sui ipsius, hoc est, cum est irresolubilis, ac non nisi per se intelligitur, atque adeo caret requisitis. In notionibus autem compositis, quia rursus notae singulae componentes interdum clare quidem, sed tamen confuse cognitae sunt, ut gravitas, color, aqua fortis, aliaque quae auri notas ingrediuntur, hinc talis cognitio auri licet distincta sit, inadaequata est tamen. Cum vero id omne quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu cum analysis ad finem usque producta habetur, cognitio est adaequata, cujus exemplum perfectum nescio an homines dare possint: valde tamen ad eam accedit notitia numerorum. Plerumque autem, praesertim in analysi longiore, non totam simul naturam rei intuemur, sed rerum loco signis utimur, quorum explicationem in praesenti aliqua cogitatione compendii causa solemus praetermittere, scientes, aut credentes nos eam habere in potestate: ita cum chiliogonum, seu polygonum mille aequalium laterum cogito, non semper naturam lateris, et aequalitatis, et millenarii (seu cubi a denario) considero,

sed vocabulis istis (quorum sensus obscure saltem, atque imperfecte menti obversatur) in animo utor loco idearum, quas de iis habeo, quoniam memini me significationem istorum vocabulorum habere, explicationem autem nunc judicio necessariam non esse; qualem cogitationem *caecam*, vel etiam symbolicam appellare soleo, qua et in Algebra, et in Arithmetica utimur, imo fere ubique. Et certe cum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare: ubi tamen hoc licet, vel saltem in quantum licet, cognitionem voco *intuitivam*. Notionis distinctae primitivae non alia datur cognitio, quam intuitiva, ut compositarum plerumque cogitatio non nisi symbolica est.

Ex his jam patet, nos eorum quoque, quae distincte cognoscimus, ideas non percipere, nisi quatenus cogitatione intuitiva utimur. Et sane contingit, ut nos saepe falso credamus habere in animo *ideas* rerum, cum falso supponimus aliquos terminos, quibus utimur, jam a nobis fuisse explicatos: nec verum, aut certe ambiguitati obnoxium est, quod ajunt aliqui, non posse nos de re aliqua dicere, intelligendo quod dicimus, quin ejus habeamus ideam. Saepe enim vocabula ista singula utcunque intelligimus, aut nos antea intellexisse meminimus, quia tamen hac cogitatione caeca contenti sumus, et resolutionem notionum non satis prosequimur, fit ut lateat nos contradictio, quam forte notio composita involvit. Haec ut considerarem distinctius, fecit olim argumentum, dudum inter scholasticos celebre, et a *Cartesio* renovatum, pro existentia Dei, quod ita habet: Quicquid ex alicujus rei idea, sive definitione sequitur, id de re potest praedicari. Existentia ex Dei (sive Entis perfectissimi, vel quo majus cogitari non potest) idea sequitur. (Ens enim perfectissimum involvit omnes perfectiones, in quarum numero est etiam existentia). Ergo existentia de Deo potest praedicari. Verum sciendum est, inde hoc tantum confici, si Deus est possibilis, sequitur quod existat; nam definitionibus non possumus tuto uti ad concludendum, antequam sciamus eas esse reales, aut nullam involvere contradictionem. Cujus ratio est, quia de notionibus contradictionem involventibus simul possent concludi opposita, quod absurdum est. Soleo autem ad hoc declarandum uti exemplo motus celerrimi, qui absurdum implicat; ponamus enim rotam aliquam celerrimo motu rotari, quis non videt, productum aliquem rotae radium extremo suo celerius motum iri, quam in rotae circumferentia clavum; hujus ergo motus non est celerrimus, contra hypothesin. Interim prima fronte videri possit nos ideam motus celerrimi habere; intelligimus enim utique quid dicamus, et tamen nullam utique habemus ideam rerum impossibilium. Eodem igitur modo non sufficit nos cogitare de Ente perfectissimo, ut asseramus nos ejus ideam habere, et in hac allata paulo ante demonstratione possibilitas Entis perfectissimi aut ostendenda, aut supponenda est, ut recte concludamus. Interim nihil verius est, quam et nos Dei habere ideam, et Ens perfectissimum esse possibile, imo necessarium; argumentum tamen non satis concludit, et jam ab *Aquinate* rejectum est.

Atque ita habemus quoque discrimen inter *definitiones nominales*, quae notas tantum rei ab aliis discernendae continent, et *reales*, ex quibus constat rem esse possibilem, et hac ratione satisfit *Hobbio*, qui veritates volebat esse arbitrarias, quia ex definitionibus nominalibus penderent, non considerans realitatem definitionis in arbitrio non esse, nec quaslibet notiones inter se posse conjungi. Nec definitiones nominales sufficiunt ad perfectam scientiam, nisi quando aliunde constat rem definitam esse possibilem. Patet etiam, quae tandem sit *idea vera*, quae *falsa*, vera scilicet cum notio est possibilis, falsa cum contradictionem involvit. *Possibilitatem* autem rei vel a priori cognoscimus, vel a posteriori. Et quidem a priori, cum notionem resolvimus in sua requisita, seu in alias notiones cognitae possibilitatis, nihilque in illis incompatibile esse scimus: idque fit inter alia, cum intelligimus modum, quo res possit produci, unde prae caeteris utiles sunt *Definitiones causales*: a posteriori vero, cum rem actu existere experimur; quod enim actu extitit, id utique possibile est. Et quidem quandocunque habetur cognitio adaequata, habetur et cognitio possibilitatis a priori; perducta enim analysi ad finem, si nulla apparet contradictio, utique notio possibilis est. An vero unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum, sive an ad *prima possibilia*, ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta attributa Dei, nempe causas primas, atque ultimam rerum rationem, cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim. Plerumque contenti sumus, notionum quarundam realitatem experientia didicisse, unde postea alias componimus ad exemplum naturae.

Hinc ergo tandem puto intelligi posse, non semper tuto provocari ad ideas, et multos specioso illo titulo ad imaginationes quasdam suas stabiliendas abuti; neque enim statim ideam habemus rei, de qua nos cogitare sumus conscii, quod exemplo maximae velocitatis paulo ante ostendi. Nec minus *abuti* video nostri temporis homines jactato illo

principio: *quicquid clare, et distincte de re aliqua percipio, id est verum, seu de ea enuntiabile*. Saepe enim clara, et distincta videntur hominibus temere judicantibus, quae obscura et confusa sunt. Inutile ergo axioma est, nisi clari et distincti *criteria* adhibeantur, quae tradidimus, et nisi constet de veritate idearum. De caetero non contemnenda veritatis enuntiationum criteria sunt regulae *communis Logicae*, quibus et Geometrae utuntur, ut scilicet nihil ad mittatur pro certo, nisi accurata experientia, vel firma demonstratione probatum [1]; firma autem demonstratio est, quae praescriptam a Logica formam servat, non quasi semper ordinatis scholarum more syllogismis opus sit (quales *Christianus Herlinus*, et *Conradus Dasypodius* in sex priores *Euclidis* libros exhibuerunt) sed ita saltem ut argumentatio concludat vi formae, qualis *argumentationis in forma* debita conceptae exemplum etiam calculum aliquem legitimum esse dixeris; itaque nec praetermittenda est aliqua praemissa necessaria, et omnes praemissae jam ante, vel demonstratae esse debent, vel saltem instar hypotheseos assumtae, quo casu et conclusio hypothetica est. Haec qui observabunt diligenter, facile ab ideis deceptricibus sibi cavebunt. His autem satis congruenter ingeniosissimus *Pascalius* in praeclara dissertatione de ingenio Geometrico (cujus fragmentum extat in egregio Libro celeberrimi Viri *Antonii Arnaldi* de arte bene cogitandi) Geometrae esse ait definire omnes terminos *parumper* obscuros, et comprobare omnes veritates *parumper* dubias. Sed vellem definiisset limites, quos ultra aliqua notio aut enuntiatio non amplius parumper obscura, aut dubia est. Veruntamen quid conveniat ex attenta eorum, quae hic diximus, consideratione erui potest, nunc enim brevitati studemus.

Quod ad controversiam attinet, utrum omnia videamus in Deo, (quae utique vetus est sententia, et si sano sensu intelligatur, non omnino spernenda) an vero proprias ideas habeamus, sciendum est, etsi omnia in Deo videremus, necesse tamen esse ut habeamus et ideas proprias, id est non quasi icunculas quasdam, sed affectiones sive modificationes mentis nostrae, respondentes ad id ipsum, quod in Deo perciperemus: utique enim aliis cogitationibus subeuntibus aliqua in mente nostra mutatio fit; rerum vero actu a nobis non cogitatorum ideae sunt in mente nostra, ut figura Herculis in rudi marmore. At in Deo non tantum necesse est actu esse ideam extensionis absolutae, atque infinitae, sed et cujusque figurae, quae nihil aliud est, quam extensionis absolutae modificatio. Caeterum cum colores, aut odores percipimus, utique nullam aliam habemus, quam figurarum et motuum perceptionem, sed tam multiplicium, et exiguorum, ut mens nostra singulis distincte considerandis in hoc praesenti suo statu non sufficiat, et proinde non animadvertat perceptionem suam ex solis figurarum, et motuum minutissimorum perceptionibus compositam esse; quemadmodum confusis flavi et caerulei pulvisculis viridem colorem percipiendo, nil nisi flavum et caeruleum minutissime mixta sentimus, licet non animadvertentes, potius novum aliquod Ens nobis fingentes.

[1]) Saepissime eos *Leibnitius* laudat, qui axiomata demonstrare conantur. Prae ceteris locum notamus e Commercio epistolico cum Jo. *Bernoullio* excerptum. Cui a. MDCXCVI. m. Aug. ita *Leibnitius* scribit: [v. Virr. cel. G. G. *Leibn.* et Jo. *Bern.* Commerc. philos. et math. Lausannae et Genevae 1745. Tom. I. p. 96.]: „Quod dixi, omnis Axiomatis a me demonstrationem desiderari, non temere dictum est: idque animadvertis opinor, si quando vacabit inspicere meditationes quasdam meas de ideis, quae extant in Lipsiensium Actis. Excipio tamen Axiomata illa, quae sunt indemonstrabilia, ipsas scilicet identicas propositiones. Caetera omnia, quae scilicet possunt demonstrari, etiam utile est demonstrari, cum aliqua magnimomenti Theoremata in iis fundantur. Idque etiam veteres viderunt. Unde Apollonius (in scriptis deperditis) et Proclus et alii Axiomata ab Euclide assumta demonstrare sunt conati. Eamque rem fructu non carere facile opinor concedes, quem tamen non vident, qui scientiarum utilitatem vulgari modulo metiuntur. Interim vides, ea limitatione, quam addidi et quam addendam esse praevideri poterat, non esse cur progressum in infinitum vereare in demonstrando. Unum addo: multum apud me interesse inter haec duo, in dubium vocare propositionem, et demonstrationem ejus expetere; quod dum a te hic pro eodem habetur, hinc jam video, cur quae dixeram de Axiomatibus demonstrandis mira tibi sint visa. Si Cartesius hoc tantum voluisset, cum de omnibus dubitandum dixit, quod ego desidero, nullo jure reprehenderetur; sed ille dupliciter peccavit nimis dubitando et nimis facile a dubitatione discedendo. Illud ipsum quod objicis Axioma: Totum esse majus parte, opportune a Te offertur. Id certe numquam in dubium vocavi et tamen aliquando demonstrationem ejus expetii, imo inveni uno syllogismo comprehensam, innixo definitioni minoris et majoris et Axiomati identico: *Minus* enim definio, quod alterius (*majoris*) parti aequale est. Axioma autem identicum quod adhibeo est: Unumquodque aequale esse sibi ipsi, seu a = a. Hoc enim tamquam indemonstrabile sumo. Sic ergo argumentor in syllogismo primae figurae:

Quidquid est aequale parti totius, id toto minus est (per Definitionem *Minoris*).

Pars totius est aequalis parti totius, (nempe sibi ipsi per Axioma identicum).

Ergo pars totius toto minor est. Quod erat demonstrandum. Ita vides quomodo omnium demonstrationum a priori duo sint principia ultima, definitiones et Propositiones identicae, quod etiam alibi a me notatum est. Atque haec paulo latius deducere operae pretium putavi ut pro aequitate Tua facilius me absolvas in posterum, si qua forte dicam obiter, quae primo aspectu insibidiora videbuntur, aut speciem suterfugii habebunt, cum nihil sint minus.

X.

EPISTOLA AD LUDOVICUM DE SECKENDORFF

DE

LOCO QUODAM ARISTOTELIS.

1 6 8 4.

(*Seckendorff* Christenstaat. Leipzig 1685. 8. p. 108. — *Leibn.* Opp. ed. *Dutens.* Tom. II., P. 1. p. 264).

Praeclarus est locus *Aristotelis* in eundem c. 14. quem citas, et recte ab illo dictum est, esse aliquid in nobis agens ratione praestantius imo divinum: quanquam rationes, quas affert de Enthusiasmis et successibus imperitorum parum validae sint. Idem, et multo potioribus argumentis, demonstrari potest ex ipsa mentium natura. *Aristoteles* autem vereor ne hic in animo habuerit sententiam perniciosam, cujus sese alibi suspectum reddidit: de intellectu agente universali, qui solus et in omnibus hominibus idem, post mortem supersit, quam sententiam renovarunt *Averroistae.* Sed omisso hoc pessimo additamento, ipsa sententia per se pulcherrima est et rationi ac Scripturae conformis. Deus est enim lumen illud, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Et veritas quae intus nobis loquitur, cum aeternae certitudinis theoremata intelligimus, ipsa Dei vox est, quod etiam notavit D. *Augustinus.*

XI.

DE SCIENTIA UNIVERSALI

SEU

CALCULO PHILOSOPHICO.

(E schedis *Leibnitianis* nondum editis, quae Hanoverae in bibliotheca Regia asservantur.)

Omnia quae certe cognoscimus, vel demonstrationibus, vel experimentis constant et in utroque dominatur ratio. Nam ipsa ars instituendi experimenta, iisque utendi certis rationibus nititur, quatenus scilicet a casu sive fortuna non pendet.

Missis nunc experimentis, quippe quae sumtibus et apparatu indigent, quin et fortuna adjuvantur, dicamus tantum de perficiendis scientiis, quatenus ratione nituntur.

Progressus artis inventoriae rationalis pro magna parte pendet a perfectione artis characteristicae. Causa, cur non nisi in solis numeris et lineis, et rebus quae his repraesentantur, demonstrationes quaeri ab hominibus soleant, nulla alia est, quam quod *characteres tractabiles notionibus respondentes* extra numeros non habentur. Quae causa est etiam, cur ne Geometria quidem hactenus analytice tractata sit, nisi quatenus ad numeros revocatur per analysin speciosam, in qua numeri generales literis designantur. Datur tamen alia *analysis geometriae sublimior* per proprios characteres, qua multa pulchrius breviusque quam per Algebram praestantur, cujus et specimina habeo.

Et dari demonstrationes etiam extra magnitudines, vel *Logicorum formae* documento esse

possunt, quin et ICti in Digestis quaedam exhibent vere demonstrata, cujus rei specimina produxi *dissertatione de Conditionibus,* et *Joh. Suisset,* dictus Calculator, aliique post ipsum, etiam in *Metaphysicis,* dedere demonstrationes de gradibus intensionibusque formarum; et quaedam a Platonicis et Aristotelicis dicuntur, quae non difficulter demonstrationis forma indui possunt. Si daretur vel *lingua* quaedam exacta (qualem quidam *Adamicam* vocant, vel saltem genus *scripturae vere philosophicae,* qua notiones revocarentur ad *Alphabethum quoddam cogitationum humanarum,* omnia, quae ex datis ratione assequi, inveniri possent *quodam genere calculi,* perinde ac resolvuntur problemata arithmetica aut geometrica.

Atque ea vera foret sive *Cabbala* vocabulorum mysticorum, sive *Arithmetica* numerorum Pythagoricorum, sive *Characteristica* Magorum, hoc est Sapientum.

Rei tantae suspicionem aliquam hausi paene adhuc puer, et qualemcunque descriptionem obiter inserui libello ab adolescente olim edito *de arte Combinatoria.*

Possibile esse. imo facile, et intra aliquot annos ab aliquot intelligentibus, conspirantibusque pro suo primo gradu absolvendum, geometrica sane certitudine possum demonstrare.

Verissima pulcherrimaque compendia *Analytices hujus generalissimae humanarum cogitationum* exhibuit mihi inspectio Analyseos mathematicae, cui tanto studio incubui, ut nescio an sint hodie multi, qui plus in ea operae posuerint.

Certe abdita quaedam in Mathesi a me primum fuisse evicta cum applausu summorum Mathematicorum, constat inter eos qui studiis istis impensius delectantur.

Loco *axiomatum et theorematum* Euclidaeorum de magnitudine et proportione inveni ego alia multo majoris momenti, ususque generalioris, de *coincidentibus, congruis, similibus, determinatis,* de *causa et effectu,* sive de *potentia,* de *relationibus in universum,* de *continente et contento,* de eo quod per se et per accidens fit, de generali natura substantiae, deque perfecta *spontaneitate* et *ingenerabilitate* et *incorruptibilitate* substantiarum, deque *unione rerum* et conspiratione substantiorum, inter se. Unde et arcanum *unionis inter animam et corpus* intercedentis in lucem prodit, modusque quo operantur substantiae, et *concursus* Dei, et causa mali et libertas conciliata providentiae certitudinique seu determinatae contingentium veritati, et *metamorphosis* pro metempsychosi.

Duobus utor in demonstrando *principiis,* quorum unum est: falsum esse quod implicat contradictionem; alterum est: omnis veritatis (quae immediata sive identica non est) reddi posse *rationem,* hoc est, notionem praedicati semper notioni sui subjecti vel expresse vel implicite inesse, idque non minus in denominationibus extrinsecis quam intrinsecis, non minus in veritatibus contingentibus quam necessariis locum habere.

Discrimen inter *veritates necessarias* et *contingentes* vere idem est, quod inter numeros commensurabiles et incommensurabiles: ut enim in numeris commensurabilibus resolutio fieri potest in communem mensuram, ita in veritatibus necessariis demonstratio, sive reductio ad veritates identicas locum habet. At quemadmodum in surdis rationibus resolutio procedit in infinitum, et acceditur quidem utcunque ad communem mensuram, ac series quaedam obtinetur, sed interminata, ita eodem pariter processu veritates contingentes infinita analysi indigent, quam solus Deus transire potest. Unde ab ipso solo a priori ac certe cognoscuntur. Etsi enim semper ratio reddi posset status posterioris ex priore: hujus tamen rursus ratio reddi potest, neque adeo ad ultimam rationem in serie pervenitur. Sed ipse progressus in infinitum habet rationis locum, quod, suo quodam modo, extra seriem, in Deo, rerum autore poterat statim ab initio intelligi, a quo priora aeque ac posteriora, et magis quam a se invicem dependent. Quaecunque igitur veritas analyseos est incapax, demonstrarique ex rationibus suis non potest, sed ex sola divina mente rationem ultimam ac certitudinem capit, necessaria non est. Talesque sunt omnes, quas voco *veritates facti.* Atque haec est radix contingentiae, nescio an hactenus explicatae a quoquam.

Discrimen inter notionem obscuram et claram, confusam et distinctam, adaequatam et inadaequatam, suppositivam et intuitivam jam in schediasmate quodam Actis Lipsiansibus inserto a me est explicatum.

Sed ut redeam ad expressionem cogitationum per characteres, ita sentio numquam controversias finiri, neque *sectis* silentium imponi posse, nisi a ratiocinationibus complicatis ad *calculos* simplices, a vocabulis vagae incertaeque significationis ad *characteres* determinatos, revocemur.

Id scilicet efficiendum est, ut omnis paralogismus nihil aliud sit quam *error calculi,* et ut *sophisma,* in hoc nova scripturae genere expres-

sum, revera nihil aliud sit quam *soloecismus* vel *barbarismus*, ex ipsis grammatices hujus philosophicae legibus facile revincendus.

Quo facto, quando orientur controversiae, non magis disputatione opus erit inter duos philosophos, quam inter duos Computistas. Sufficiet enim, calamos in manus sumere, sedereque ad abacos, et sibi mutuo (accito si placet amico) dicere: *calculemus*.

Ne quis autem a me impossibilia jactari aut sperari putet, sciendum est, hac arte ea tantum (convenienti studio adhibito) posse obtineri, *quaecunque ex datis quantocunque ingenio possint elici*, sive quae ex datis sunt determinata; prorsus ut in problematibus Geometriae, quae vere facti sunt, et a fortuna vel casu pendent, catenus ad artem inveniendi non pertinere manifestum est.

Et ne quis porro post hanc limitationem existimet, exigui igitur usus hanc artem fore in illis omnibus, ubi opus est conjecturis, ut in indagationibus historiarum civilium vel naturalium, in arte examinandi corpora naturalia vel personas intelligentes, adeoque in vita communi, in medicina, jure, militaribus et reipublicae gubernatione, — sciendum est: quantum in illis omnibus valet ratio (valet autem plurimum) tantum et multo magis posse hanc artem, quae nihil aliud est, quam summa quaedam exaltatio, et *compendiosissimus per symbola notasve usus* humanae rationis.

Itaque, quando ex datis quaesitum non est determinatum aut exprimibile, tunc alterutrum hac analysi praestabimus, ut vel *in infinitum appropinquemus*, vel, quando conjecturis agendum est, demonstrativa saltem ratione *determinemus ipsum gradum probabilitatis*, qui ex datis haberi potest; sciamusque quomodo datae circumstantiae in rationes referri debeant, et quasi in bilancem, acceptis expensisque similem, redigi queant, ut quod maxime rationi consentaneum sit eligamus. In quo etsi fallamur aliquando, ut is qui perfectissime etiam mistos rationi aleae ludos novit, agemus tamen quicquid ratio jubet, et plerumque optatum consequemur, quemadmodum boni lusores, fortunaeque ipsius fabri, quos, ut proverbio dicitur, pilae talique quaerunt. Et hoc ipsum judicabimus quod non tantum verisimilius sed et *tutius* sit, et quatenus conveniat spem pretio emere, periculove. Quibus sane nihil majus ab humana ratione postulari potest. Itaque inter caetera molior ego Logicae partem quandam, hactenus prope intactam, de *aestimandis gradibus probabilitatis* et statera probationum, praesumtionum, conjecturarum, indiciorum. Possum etiam ostendere, quomodo non minus in calculo generali quam in calculo numerico *examina* sive indicia veritatis excogitari possint objectioni novenariae, talibusque aliis similibus respondentia, prorsus quemadmodum objectio haec per me a numeris communibus ad Algebram translata est.

In hoc tamen semper discrimen manebit inter ingenia etiam post inventam et vulgatam hanc analysin, ut alii aliis promtius et majori extemporalitate ratiocinentur. Quemadmodum, reperta licet Arithmetica et eo perfectionis redacta, ut pro communi usu nihil magnopere requiratur, nihilo minus sunt quidam, qui pene sine calculis aut calamo sola vi mentis maximas operationes promtissime absolvunt. Atque in his etiam dominabitur semper *experientia*, et homines in usu versati etiam tunc, cum haec ars prostabit, prae aliis, minus exercitatis, ingenio et scientia paribus, valebunt. Ut enim, qui saepe calculavit certo quodam modo (exempli gratia per florenos et solidos) is memoria tenens proventus quos saepe expertus est, multo promtius computos tales absolvet, quam qui in aliis monetis magis quam in hac sunt versati; ita qui multa in aliquo genere experti sunt, illi, memoria eventorum, saepe ratiocinandi necessitatem praevenire possunt, atque adeo extemporalitate praepollent. Interim certum est, si haec ars analytica generalis vera aliquando absoluta et in consuetudinem traducta haberetur, homines ejus intelligentes atque exercitatos tantum aliis praestituros, caeteris paribus, quantum sciens ignaro, doctus rudi, geometra praestans tironi, Algebrista insignis vulgari calculatori: ita enim debita intelligentia adhibita possunt tandem reperiri omnia a quovis et methodo certa, quantum ratione ex datis a maximo etiam ingenio atque exercitatissimo obtineri possent, solo promtitudinis discrimine manente, cujus magis in agendo quam in meditando inveniendoque momentum est. Plerumque enim, praesertim cum de scientiis augendis agitur, res meditandi moram ferunt. Quin et in agendo saepe homines festinatione peccant culpa sua, et, ut fit, mora priore festinandi necessitatem sibi imponentes, ut proverbio etiam increbuerit, pigros semper festinare. Nempe qui rebus agendis vacant, nimia meditationis dilatione in ultimos agendi articulos, qua si ex re capturi consilium praecipitando deinde deliberationis necessitatem inconsultam sibi imponunt.

Et ut finiam, si inventio Telescopiorum et Microscopiorum tantum cognitioni naturae lucis attulit, facile intelligi potest, quantum praestare debeat *novum hoc organon*, quo ipse mentis oculus, quantum in humana potestate est, instruetur.

Equidem temerarium foret promittere a primis aggressionibus postremam tantae artis perfectionem, quae crescet cum ipsa hominum experientia, prout (ipsa hac arte manuducente) plura semper et potiora *Data* eruentur. Quemadmodum tamen apud Sinenses ferunt, qui aliquot characterum millena norit, eum potissima scribere posse, caeteris magis reconditis vel cuique proprio artifici, vel majori Magistro servatis, ita hic quoque, proportione progressuum sive hominis cujusque, sive totius generis humani, *fructus* quoque artis unius major sentietur.

Interim hoc consequemur ut semper *certa serie progredi valeamus* quantum in potestate est, et, quod hactenus minime factum est, ex datis, quicquid fieri potest, elicientes, thesauris jam repertis ac divinis beneficiis ad sanitatem corporis ac perfectionem mentis, *utamur et fruamur*, quantum fas est.

XII.

INITIA SCIENTIAE GENERALIS

DE NOVA RATIONE INSTAURATIONIS ET AUGMENTATIONIS SCIENTIARUM, ITA UT EXIGUO TEMPORE ET NEGOTIO, SI MODO VELINT HOMINES, MAGNA PRAESTARI POSSINT AD FELICITATIS HUMANAE INCREMENTUM.

(E schedis Leibnitianis ineditis, quae in Regia bibliotheca Hanoverana asservantur.)

Ostenditur magnam partem miseriae nobis contingere, aut felicitatis abesse, non defectu virium, sed vel scientiae vel bonae voluntatis, et ipsam scientiam nobis deesse solere culpa nostra; certe plerasque veritates, ad vitam utiles, esse in humana potestate, et ex datis sive notis certa constantique methodo posse deduci, si modo homines viribus notitiisque a Deo concessis, secundum rectae rationis methodum, id est secundum praecepta scientiae generalis hic traditae, uti velint.

Scientia generalis duas continet partes, quarum prior pertinet ad instaurationem scientiarum, judicandumque de jam inventis, ne praejudiciis decipiamur; posterior destinatur ad augendas scientias, inveniendaque, quae nobis desunt.

Prior ergo tradit Elementa veritatis, sive notas quasdam indisputabiles, quarum ope in omnibus materiis haberi possunt demonstrationes evidentes, mathematicis pares, quarum certitudo velut manu tangi, oculisque usurpari possit, ita ut omne argumentum legitima forma procedat ad instar calculi numerorum, et si quis error subrepsit, non difficilius deprehendi aliisque ostendi possit, quam error calculi solet. Quali forma argumentandi introducta, controversiae in ratiocinando non possent non cessare. Quando autem non sunt sufficientia data ad demonstrandam veritatem, poterimus tamen semper demonstrare probabilitatem majorem, an quid ex duobus oppositis rationi sit probabilius et secundum prudentiae regulas in praxi tenendum. Atque ita rectam rationem semper quantum possumus sequemur. Et cum secus agamus, erit id vel negligentiae nostrae, vel interdum necessariae festinationi distractionibusque imputandum. Quibus tamen post hanc artem constitutam rarius quam ante ingrediemur, quia multo promtius faciliusque veritatum aut probabilitatis gradum assequi dabitur, postquam meditationes nostrae non casu sed constanti lege ac calculi ritu procedent. Quanti hoc sit non tantum in scientiis sed et in communis vitae deliberationibus, manifestum est, quando utrimque multa magnaque stant incommoda, spesque et metus, quae velut in statera expendere in hunc usque diem docuit nemo. Cum tamen facile ostendi queat, omnes errores humanae prudentiae vitabiles ab hujus scientiae ignoratione vel neglectu proficisci.

Pars altera est *Ars inveniendi*, non quidem ut in priore parte, utrum propositio vel ratiocinatio oblata sit vera, sed, quod est difficilius, qualis ipsa sit formanda, seu quomodo resolvi possit aliquod problema, quod continet propositionem imperfe-

ctam, a solvente supplendam. Jta definire utrum Machina proposita effectum propositum praestare queat, tantum judicii est, at comminisci proposito effectu, excogitare machinam, non tantum judicii est, sed inventionis. Hujus duae sunt partes, prior synthetica seu combinatoria, posterior analytica. Ostenditur, quae sint artis combinatoriae leges, et ea quae vulgo analytica censentur, saepe combinatoria esse; combinatoriam id quod quaerit, inter caetera invenire, et aliis notitiis uti, analyticam omnia ex solo problemate emere, illam ad integras scientias earumve portiones constituendas, hanc ad problemata, a reliquo corpore separata, si opus est, solvenda pertinere. Ostenditur ergo, qua methodo omnia problemata solvi possint, siquidem ea humano ingenio possibile est solvi ex datis, aut posse demonstrari insolubilitatem. Quomodo possint institui exactae enumerationes, quomodo difficultas dividi possit in partes, non quomodo libet, sed quarum singula minus habeat difficultatis, quam antea totum, seu quomodo problema possit deduci ad aliud problema facilius, unum vel plura. De regula, quae incognitum considerat instar cogniti. De modo inveniendi plurium datorum proprietatem communem etc.

XIII.

DE NATURA ET USU SCIENTIAE GENERALIS.

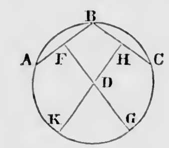
(E schedis Leibnitianis nondum editis quae in Bibliotheca Regia Hanoverana asservantur.)

Scientiam generalem dico, quae modum docet, omnes alias scientias ex datis sufficientibus inveniendi et demonstrandi; itaque illae cognitiones quae casu tantum inveniri potuerunt, ab hac scientia non pendent, exempli causa quod lapillus aliquis, Magnetis nomine notus, sese ad polos Telluris convertat: hoc enim nullo ingenio potuit praevideri, licet usus et consequentiae hujusmodi quoque cognitionum a scientia generali pendeant. Nam habita semel ista Magnetis proprietate, statim et pyxidis nauticae constructio et usus in navigando patere debuit; aut si homines, cognita veritate, usum ejus nauticum diu ignoravere, hoc non nisi ignorantiae Artis inveniendae tribuendum est. Quemadmodum eidem tribuendum est, quod Telescopium et Microscopium nostro demum saeculo prodiere, cum tamen principia dudum habuerint homines, ex quibus haec instrumenta facile poterant duci, si vera methodo usi fuissent. Ignorantia etiam hujus artis, aut saltem meditandi impotientia, plerique errores in communi vita contingunt, quae sive circa sanitatem sive circa fortunas hominum committuntur, plerumque enim cum eventus nobis oculos operuit, agnoscimus, sero licet, nos jam dudum praevidere malum et praecavere potuisse.

Data, sufficientia ad veritates inveniendas, sunt principia quae jam sunt in promtu, et ex quibus solis sive aliis assumtis concludi potest id, de quo agitur. Sint tres veritates A. B. C. ex quibus concludi possit quarta D., dico: si tres illae veritates sint principia, id est, quae non ratiocinatione sed observatione discere opus fuit, et quae proinde tum a se invicem, tum ab aliis, saltem quoad praesentem nostram cognitionem, independentia sunt, deinde si nulla harum veritatum, caeteris manentibus, omitti possit salva ratiocinatione, denique si nullam aliam hujusmodi veritatem ad integrandam ratiocinationem tribus illis adjici necesse sit; — his inquam positis dico, tres illas veritates A. B. C. esse data sufficientia ad invemendam quartam D.

Habemus autem indicium, cujus ope praevideri potest quaenam data sint sufficientia, ita: si res talem inter se connexionem habeant, ut uno vel duobus vel tribus pluribusve determinatis, aliud quiddam etiam sit determinatum sive unicum, sequitur, in prioribus illis data esse sufficientia. Exempli

gratia, quia non nisi unicus circulus per tria puncta A. B. C. duci potest, sequitur illis tribus punctis datis, quaesiti circuli centrum, seu punctum quod eodem modo se haberet ad puncta A et B et C, determinate posse reperiri, quod fiet si tam ex medio ipsius A B educatur perpendicularis F G, (hujus enim quodlibet punctum aeque respiciet tam punctum A, quam punctum B) et ex medio ipsius BC educatur perpendicularis HK, cujus iterum quodlibet punctum eodem modo respiciet puncta B et C, ergo si duo perpendiculares se secent in D, (quod fit si non sint parallelae, seu si A. B. C. non sint in eadem recta) punctum commune (in quo solo se secare possunt), aeque respiciet puncta A. et B. et C. et proinde erit centrum.



Idem exemplo artis cryptographicae intelligi potest. Aliquando enim tam pauca verba alphabeto incognito scripta habentur, ut prorsus impossibile sit, humano ingenio clavem reperiri, imo ut fieri possit eadem verba occulte scripta modis innumeris secundum diversas claves recte posse explicari: interdum vero contra non tantum sufficientia, sed etiam plus quam sufficientia sunt data, quo facto idem diversis viis invenire, et non tantum veritatem sed et Probam quam vocant sive examen veritatis, habere possumus.

Dari autem scientiam hujusmodi, demonstrandum est a priori, quanquam sciam vulgus hominum in talibus non nisi demonstrationes a posteriori, id est ab eventu, capere. Dico igitur, si qua veritas aut si quod artificium etiam ab angelo nobis possit demonstrari ex illis solis principiis quae jam habemus, idem invenire nos potuisse per nos ipsos ope hujus scientiae generalis, si modo nobis aut veritatis hujusmodi inquisitionem, aut artificii talis modum quaerendum proposuissemus. Cujus rei ratio brevis est, quod de re aliqua nihil nobis demonstrari potest, ne ab angelo quidem, nisi quatenus requisita ejus rei intelligimus; jam in omni veritate omnia requisita praedicati continentur in requisitis subjecti, et requisita effectus, qui quaeritur, continent artificia necessaria ad eum producendum. Qua demonstratione cum totum hujus scientiae artificium contineatur, quae sequentur omnia inservient ad eam explicandam.

Quodsi talis scientia absoluta haberetur, non puto quicquam post pietatem et justitiam et amicitiam et sanitatem ea reperiri melius et ad felicitatem efficacius in rebus humanis, quanquam ausim dicere, ipsam pietatem et justitiam semper, amicitiam autem et sanitatem plerumque ex hujus scientiae possessione secuturas. Nam qui hanc scientiam tenebit, ante omnia sibi certis demonstrationibus satisfaciet circa ea, quae de Deo atque anima reperiri possunt; ad hoc enim data sufficientia nos jam habere necesse est; idem Deum amabit super omnia, cum ejus pulchritudinem intelligat, et non contentus tantum, sed et totus erit eventis omnibus, cum pro demonstrato habeat omnia optime esse ordinata, et in bonum cedere Deum amanti; itaque liber et solutus erit illis anxietatibus futurorum, quibus infirmiores animae, servili metu Deum colentes, misere terrentur. Intellecta etiam Dei perfectione et harmonia rerum, non ignorabit quid Deus a se exigat et quae sint officia vitae; deprehendetque maxima sua voluptate nihil esse jugo Dei suavius, et quod nobis ipsis maxime utile est, id Deo maxime gratum esse. Unde jam conciliatio egregia sequitur justitiae et prudentiae, divinique et proprii amoris, honesti denique atque utilis, quae sola hominum ignorantia atque errore sibi opponuntur. Et conscientia a scrupulis liberabitur, quibus fit, ut saepe homines, cum justa agunt, agant injuste, ignari, quomodo actiones recta intentione capiant bonitatem. Nihil autem homini homine est utilius, nihil amicitia suavius, nihil anima rationali apud Deum pretiosius, atque amare omnes, etiam nobis inimicos, odisse neminem, etiam cui cogimur nocere, non Christi magis quam supremae rationis praeceptum est. Qui vero ita animatus est, cum semper candide agat, cumque ob rerum singularium scientiam, quam possessione scientiae generalis sibi peperit, multis prodesse possit, et amicos facile et fortunas parabit. Nam tanta res est candor animi, ut nemo etiam eorum, qui maxime callidi sunt, non candidum sibi amicum malit. Fortunis autem carere non potest qui amicos habet, et seposito amicorum favore, qui egregia artificia invenire potest, quibus humana vita sublevetur, etiam apud Turcos et Sinos in honore erit, et modo inter illos agat a quibus intelligatur, et qui non egent ipsi, nunquam non illis rebus abundabit, quibus opus est ad bene beateque vivendum. Denique cum ea, quae corpus nostrum bene maleve afficiunt, hujus scientiae generalis adminiculo tam accurate cognoscantur, quam ex datis jam experimentis fieri potest, modusque etiam appareat nova experimenta non casu tantum sed et, quoad licet, consilio inveniendi, nec sanitas caeteraque vitae suavis bona deerunt quousque sunt in humana potestate, aut quousque sapienti placebit demittere animam ad corporis curam.

Haec scientia generalis, fateor, nondum a quoquam tradita est, neque etiam credo possessa, neque a me nisi ejus initia traduntur, hoc est prae-

cepta elementaria, ex quibus certum sit arcanas regulas non usque adeo difficulter invenire posse. Quod cum in sequentibus demonstraverim et ope solorum initiorum specimina ediderim, quae humanam cognitionem in rebus Geometricis et mechanicis in immensum provehant ultra ea quae hactenus fuere in potestate, physica autem vera, consensu peritorum, solis Geometricis et mechanicis rationibus contineatur, non puto me temere omnes viros rerum intelligentes appellare posse, ut in eandem curam mecum conspirent, quo genus humanum tantae felicitatis, saltem ex insigni parte, ipsis potius vivis quam extractis, compos fiat.

XIV.

SYNOPSIS LIBRI, CUI TITULS ERIT:

SCIENTIA NOVA GENERALIS

PRO INSTAURATIONE ET AUGMENTIS SCIENTIARUM AD PUBLICAM FELICITATEM.

(E schedis Leibnitianis ineditis, quae in Bibliotheca Regia Hanoverana reperiuntur.)

1. Rationes quae autorem ad scribendum impulerunt, ubi et, cur nomen dissimulavit. Magnorum principium familiaritas ob cogitationes concordes.

2. Historia litereria.

3. Da statu praesenti eruditionis, seu reipublicae literariae.

4. De malis, quibus hominis laborant sua culpa. De his quae utiliter inventa sunt ad vitam humanam sublevandam.

5. De procuranda hominum felicitate.

6. De scholarum emendatione et ratione studiorum, ubi et de ludis.

7. De scientiarum instauratione, ubi de systematibus et Repertoriis, et de Encyclopaedia demonstrativa condenda. De linguis et Grammatica rationali.

8. Elementa veritatis aeternae, et de arte demonstrandi in omnibus disciplinis ut in Mathesi.

9. De novo quodam calculo generali cujus ope tollantur omnes disputationes inter eos qui in ipsum consenserint, et Cabbala sapientum.

10. De arte inveniendi.

11. De Synthesi seu arte combinatoria.

12. De Analysi.

13. De combinatione speciali, seu scientia formarum, sive qualitatum in genere sive de simili et dissimili. De characteristicis.

14. De Analysi speciali seu scientia quantitatum in genere, seu de magno et parvo.

15. De Mathesi generali ex duabus praecedentibus composita.

16. De Arithmetica.

17. De Algebra.

18. De Geometria.

19. De optica.

20. De phorographia (cujus species Tornatoria) seu de motuum vestigiis.

21. Dynamica seu de motuum causa, sive de causa et effectu, ac potentia et actu.

22. De consistentia solidorum.

23. De motibus fluidorum.

24. Mechanica ex praecedentium complexu et usu. (Nautica ubi rhomborum legis novae. Rechnung von Lamae Schiff).

25. Elementa physices de causis qualitatum et modo sentiendi.

26. Astronomia physica de systemate mundi, seu corporum principiis.

27. Physica specialis de rebus quae circa nos sunt.

28. De Meteoris.

29. De terris et re minerali.

30. De plantis.

31. De animalibus.

32. De medicina. Medicina provisionalis.

De variis opificiis:

De natura mentis et de passionibus animi.

Politica seu de regendis hominibus.

De sufficientia rerum, et commerciis ac manufi-

cies seu Oeconomica. (Ubi an debeat instrumenta reperire, ubi pauci multis aequivalent?)

De re bellica:

De jurisprudentia, ubi de jure naturae ac gentium, itemque legibus positivis variis, inprimis de jure Romano et de jure Ecclesiastico, de jure publico ac re faeciali. De optima republica.

Theologia naturalis:

De veritate religionis Christianae.

De Concordia Christianorum et conversione Gentilium.

De societate Theophilorum.

XV.

GUILIELMI PACIDII

PLUS ULTRA

SIVE INITIA ET SPECIMINA SCIENTIAE GENERALIS, DE INSTAURATIONE ET AUGMENTIS SCIENTIARUM AC DE PERFICIENDA MENTE RERUMQUE INVENTIONIBUS AD PUBLICAM FELICITATEM. — OECONOMIA OPERIS.

(Fragmentum ineditum e scriniis Bibliothecae Regiae Hanoveranae.)

Introductione praemissa, dicendum erit, qua ratione inciderim in artis tam mirabilis fundamentum. Dicendum erit quoque de statu praesenti eruditionis. — Ut appareat discrimen meorum principiorum a Cartesianis, operae pretium erit, praemittere excerpta ex Objectionibus virorum doctorum ad Cartesii Meditationes, Cartesiique Responsionibus, quibus subjiciam meas Replicationes, et quomodo a me suppleantur quae viri illi egregii frustra a Cartesio desiderabant. Subjiciam et Analysin judiciorum homanorum vulgarem, seu principia quibus vulgo hominum opiniones nituntur, non contemnenda quidem, sed dialectica. Quae tamen non adeo necesse esset revocare ad certiora, si nihil aliud quam jam nota confirmare, propositum esset, sed quia ab analysi veritatis seu correctione judiciorum nostrorum pendet totum arcanum artis inveniendi, quo humana scientia in immensum produci posset, ideo utile est, nos ad ultimam usque analysin progredi. Sequuntur ipsa elementa veritatis aeternae, ubi exponitur modus, in omnibus dandi demonstrationes plane rigorosas et Mathematicis pares, imo superiores, quia Mathematici multa supponunt, quae hic poterunt demonstrari. Itaque profertur hic calculus quidam novus et mirificus, qui in omnibus nostris ratiocinationibus locum habet, et qui non minus accurate procedit quam Arithmetica aut Algebra. Quo adhibito semper terminari possunt controversiae quantum ex datis eas determinari possibile est, manu tantum ad calamum admoto, ut sufficiat duos disputantes omissis verborum concertationibus sibi invicem dicere: calculemus, ita enim perinde ac si duo Arithmetici disputarent de quodam calculi errore; ipsa proscripta methodus etiam ignorantibus vel invitis exitum dabit. Ostenditur enim modus disputandi in forma, conveniens tractationi rerum, a taedio Scholasticorum syllogismorum vacuus, et supra distinctiones illas positus, quibus in scholis alter alterum eludit.

Specimina subjicienda erunt novae artis, nempe mea Mathesis generalis, nova mechanica fundamenta hactenus incognita. Demonstrationes physicae generalis et tentamenta quaedam physicae specialis cum medicina provisionali. Elementa scientiae moralis et civilis jurisque naturae et utilitatis publicae. Ubi et de subditis, oneratu magna parte levandis, majore principum utilitate, et scientia militari. Subsequitur Metaphysica et theologia rationalis; denique fundamenta rei literariae seu humanarum literarum et hinc ductae demonstrationes historicae pro theologia revelata. Subjicitur paraenensis ad viros dignitate doctrinaque egregios de humana felicitate exiguo tempore (si velimus modo) in immensum augenda.

XVI.

GUILIELMI PACIDII

INITIA ET SPECIMINA

SCIENTIAE GENERALIS.

(Fragmentum *Leibnitianum* nondum editum e scriniis Bibliothecae Regiae Hanoveranae.)

Quo magis appareat omnibus, librum hunc a me non famae, quam tamen neque contemno, neque fortasse contemnendam habeo dudum, sed communis utilitatis causa publicari, nomen meum non nisi commutatum praefigere decrevi; eoque liberius quaedam ad hujus operae commendationem pertinentia dicere potero, quae alioqui jactantiae poterant imputari, a cujus tamen suspicione me fortasse lectores aequi rerumque intelligentes absolverent. Ante omnia igitur cogor profiteri, quod res est: inter tot viros egregios nostri temporis, cum quibus ego neque de ingenio neque de doctrina certaverim, neminem facile majore studio sinceroque magis in veritatem, lucrique et ambitionis puro, affectu per omne disciplinarum genus publico generis humani bono laborasse. Illam enim et mecum statui dudum, et multo hominum usu certissimam deprehendi verae pietatis notam: in his maxime eniti in his sua compendia, suam voluptatem collocare, quae in publicam salutem redundant, commoveri penitus aliorum malis, et si occurrere possis non modo non incommodis sed neque periculis deterreri. Quod hominum genus scio parum politicum illis videri, quibus finis laborum censetur, hanc vitam jucunde transigere, aut qui cuncta referunt ad suam magnitudinem, suas commoditates quibus vellent, si opus sit, omnium aliorum miseria serviri. Sed sequatur quisque rationes suas; mihi videtur, futurae quoque vitae prudenti curam habendam (de quo multi velut de somnio tantum et obiter cogitant) et homini spectandum esse, quid dignum sit homine, quid naturae creatrici consentaneum, quid faciat ad veram perfectionem et harmoniam rerum; scilicet exornare Spartam tuam, et quam late possis beneficientiam extendere. Verâ autem hominis perfectio in animi vertutibus sita est, quae a recta ratione sive cognitione viritatis proficiscuntur, unde potentia quoque nostra tum in corpus humanum, tum in corpora circumjecta angetur. Veritatem ergo invenire et inveniendae modum ostendere fons esse videtur omnis humanae felicitatis, quae non tantum barbaros a cultis sed et bonos a malis distinguit, imo si conspirantibus naturae et religioni credendum est, aliquando felices a miseris discriminabit. Nam a cognitione Dei et amore profluunt justitia et caritas, documenta veritatis, cujus doctor Christus fuit. Quin et si leges civitatum spectamus, in nulla publica re privatus homo innocentius et minore reprehensionis ac turbarum periculo versatur, quam in scientiarum instauratione ac profectu, non minus enim publici juris est veritas quam aër, quem haurimus, et lux quam percipimus, neque ullis armis validius coguntur homines ad bonam frugem, quam demonstratione, ut recte apud Esdram dictum sit, nihil veritate fortius esse. Quomodo autem palpabiles demonstrationes, calculis Arithmeticorum aut Geometrarum diagrammatis pares, in omni genere rerum confici possint, quibus vel veritas absoluta vel saltem, cum sufficientia data nondum habentur, maxima probabilitatis gradus ex datis infallibiliter concludatur hoc loco ostendemus traditis *Elementis veritatis aeternae*, quae hactenus non aliter fuere inter homines, quam olim frumentum silvestre, antequam ratione coleretur. Cum enim multi egregii viri extra Mathematicas vulgo habitas disciplinas hoc inprimis saeculo demonstrationes edere tentaverint, semper tamen deprehensum est, aliquid ad earum vim deesse. Cumque insignes Geometrae in ipso Euclide non errores quidem, at in demonstrando defectus deprehenderint ac partim suppleverint, qui tamen in Geometria fere periculo erroris vacant, cum pleraque ab eo omissa ipso sensu communi innumerabilibusque experimentis confirmentur, quid de illis dicemus, qui longe absunt ab hac acribeia et tamen in argumentis versantur, ubi facilis deceptio est, difficileque examen per experimenta. Modum ergo tradere aggredior, quo semper homines ratiocinationes suas in omni argumento ad calculi formam exhibere controversiasque omnes finire possunt, ut non jam clamoribus rem agere necesse sit, sed alter alteri dicere possit: Calculemus. Et cum ab utraque parte rationes validae erunt, quod sit in rebus concretis, ubi utrimque commoda at-

que incommoda reperiuntur, modus habebitur magnitudinem cujusque explorandi atque aestimandi ut, comparatis utrimque, velut accepti expensique tabulis, de summa potioris pronuntietur. Haec sunt illa pondera, hi moduli, quibus rationem uti dixit poëta, sed hactenus parum exactis, nec signatis publicave autoritate aut certa nota comprobatis. Caeterum, quemadmodum judicii est in magno argumentorum multiplicium, ab aliis forte prolatorum, conflictu, rationum rite aestimatarum tabulas evidenter ordinare ad conclusionem habendam, ita inventionis est ex rerum visceribus nemine admonente eruere argumenta, quibus quaestio proposita definitur, imo et ad artem inveniendi pertinet nosse formare quaestiones, vel quod eodem redit, nosse instituere observationes, nosse sumere experimenta. Hujus artis nondum traditae vim atque amplitudinem eo perspexi magis, quo majore studio ab ineunte aetate solitus sum res proprio Marte investigare, cum singulari felicitate pene infans, lenitate praeceptorum usus, meo ipso consilio atque impetu bonos autores jam legebam, qui huic aetati plane interdicuntur.

XVII.

IN SPECIMINA PACIDII

INTRODUCTIO HISTORICA.

(E schedis ineditis *Leibnitii*, quae in Bibliotheca Regia Hanoverana asservantur.)

Wilhelmus Pacidius (nam ab hoc homine ordiendum mihi est, cum saepe a minimis maxima proficiscantur) natione Germanus, patria Lipsiensis amisso maturius parente, vitae rectore, impetu quodam animi ad literarum media delatus, pari in iis libertate versabatur. Nam cum domesticae bibliothecae opportunitatem haberet, abdebat se in ea totos saepe dies octannis puer, et vixdum latine balbutiens, obvios quosque libros nunc arripiebat nunc deponebat, et sine delectu aperiens claudensque nunc libabat aliquid, nunc transsiliebat, prout claritate dictionis aut jucunditate argumenti invitabatur. Credidisses eum fortuna pro praeceptore uti, atque illud Tolle Lege sibi dictum putare. Erat enim alieno consilio per fortunam carenti propria per aetatem necessaria temeritas, cui succurrere Deus solet. Et certe tulit casus, ut in veteres primum incideret, in quibus ille initio nihil, paulatim aliquid, denique quantum satis esset, intelligebat; utque in sole ambulantes etiam aliud agendo colorantur, tincturam quandam non dictionis tantum, sed et sententiarum contraxerat. Unde ad recentiores delato sordebant quae tunc in officinis regnabant tumentes ampullae nihil dicentium, aut fracticentones repetentium aliena: sine gratia, sine nervis ac lacertis, sine ullo ad vitam usu; putares alteri cuidam mundo scribi, quem illi jam tum modo rempublicam, modo Parnassum appellabant; cum veterum cogitata mascula et ingentia et excitata et velut supereminentia rebus et omnem vitae humanae tractum velut in tabula complexa, dictionem autem naturalem et claram et profluentem et rebus parem, longe alios motus animis ingenerare meminisset. Fuit hoc discrimen tam notabile, ut ex eo tempore duo sibi axiomata constitueret: quaerere semper in *verbis* caeterisque animi signis claritatem, in *rebus* usum. Quorum illud postea omnis *judicii*, hoc inventionis basin esse didicit, et plerosque errasse, quod suas sibi voces non satis distincte explicassent, atque in ultima elementa resolvissent, alios etiam experimentis, quae in manu habebant, — quod arte combinatoria mediorum ac finium carerent, quod illud: *dic cur hic*, illud *cui bono*, illud *Respice finem* non constanter exercerent, — uti nescivisse.

Ita animatus ille, cum in coetum aequalium de more venisset, pro monstro erat. Nam philosophiam ac theologiam scholasticam, qualis tunc pro sapientiae fastigio vulgo habebatur, facilem ac, verba tantum comesta tenenti, expositam exemplo suo ostendebat, qui in arcana ejus non alio praesidio, penetrasset; caeterum ut superficiariam profectuique humano inutilem contemnebat.

Interea feliciter accidit ut consilia magni viri

Francisci Baconi, Angliae Cancellarii de augmentis scientiarum et cogitata excitatissima Cardani et Campanellae et specimina melioris philosophiae Kepleri et Galilei et Cartesii ad manus adolescentis pervenirent.

Tum vero ille, ut postea amicis saepe praedicavit, velut in alium orbem delatus, Aristotelem et Platonem et Archimedem et Hipparchum et Diophantum aliosque magistros generis humani coram intueri et compellare sibi visus est. Et agnoscens nulli saeculo deesse viros magnos, et ingenio qui susciperent, et judicio qui intelligerent praeclara et recta, confirmatus in proposito coeptis instare decrevit; cum paulo ante, expertus omnes quibus collocutus erat a se dissentientes, de rerum emendatione desperasset.

Et quia ea, quam sibi sumserat, omnia degustandi libertate, rudem quidem ideam, at harmoniae universali, intelligendisque artium inter se nexarum coordinatis in unum finibus, suffecturam sibi paraverat, de eo quod optimum factu esset deliberavit.

Id enim in omnibus rebus faciendum esse docuerat eum Ars combinatioria, quam fecerat ipse sibi, inter cujus principia erat, investigandum esse in unoquoque genere summum. Ita Gecmetriae ad usum vitae accomodatae esse, determinari nobis lineas figurasque brevissimas, ut sunt rectae, longissimas ut sunt volutae, suomet pondere minime gravatas ut sunt apud Galilaeum parabolicae, radiis colligendis aptissimas ut sunt apud Cartesium hyperbolicae. Mechanicae referre, exponi rationem procurandi motum celerrimum ad molendina, tardissimum ad horologiorum durationem, regularissimum (qualis penduli est) ad certitudinem eorundem, corpus gravissimum, corpus levissimum, corpus exacte medium inter utrumque, corpus omnium maxime violentum. His enim ita digestis media maxime promta et efficacia suffore in omnes usus.

Ergo de potissimo vitae consilio et velut ratione status privati deliberans, ante omnia constituebat id demum optimum privato videri debere quod publice fructuosissimum esset, quod ad gloriam Dei pertineret, quod effici non facientis minus quam generis humani interesset: mediorum autem homini ad praeclara nullum esse homine praestantius, et inter homines Rege, vicario Dei, non potentia minus quam sapientia, si quem rara temporum felicitas talem tulisset.

XVIII.
FUNDAMENTA
CALCULI RATIOCINATORIS.

(Fragmentum e schedis *Leibnitii* nondum editis, quae n Bibliotheca Regia Hanoverana asservantur.)

Omnis humana ratiocinatio signis quibusdam sive characteribus perficitur. Non enim tantum res ipsae, sed et rerum ideae, semper animo distincte obversari neque possunt neque debent, et itaque compendii causa signa pro ipsis adhibentur.

Si enim Geometra, quoties hyperbolam aut spiralem aut Quadratricem inter demonstrandum nominat, semper earum definitiones sive generationes et rursus terminorum, eos ingredientium, definitiones sibi exacte praefigurare cogeretur, tardissime ad nova detegenda perveniret; si Arithmeticus inter calculandum omnium notarum sive ciphrarum quas scribit valores unitatumque multitudinem continuo cogitaret, numquam prolixos calculos absolveret perinde ac si totidem lapillis uti vellet; et ICtus aliquis, quoties actiones aut exceptiones aut juris beneficia memorat requisita harum rerum essentialia saepe prolixa semper mente percurrere non potest; neque opus est. Hinc factum est ut nomina contractibus figuris variisque rerum speciebus, signaque numeris in Arithmetica, magnitudinibus in Algebra sint assignata, ut, quae semel vel experiendo vel ratiocinando de rebus comperta sunt, eorum signa rerum illarum signis tuto in posterum conjungantur. Signorum igitur numero comprehendo vocabula, literas, figuras chemicas, Astronomicas, Chinenses, Hieroglyphicas, notas Musicas, stenographicas, arithmeticas, algebraicas aliasque omnes quibus inter cogitandum pro rebus utimur.

Signa autem scripta, vel delienata vel sculpta *characteres* appellantur. Porro tanto utiliora sunt signa, quanto magis notionem rei signatae exprimunt, ita ut non tantum repraesentationi, sed et ratiocinationi inservire possint. Tale nihil praestant characteres chemicorum aut astronomorum, nisi quis cum Johanne Dee, autore monadis hieroglyphicae, mysteria nescio quae in illis venari posse speret. Nec puto Chinensium figuras aut Aegyptiorum inveniendis veritatibus multum prodesse posse. Lingua Adamica vel certe vis ejus, quam quidem se nosse et in nominibus ab Adamo impositis essentias rerum intueri posse contendunt, nobis certe ignota est. Linguae vulgares etsi plurimum prosint ad ratiocinandum, attamen innumeris aequivocationibus sunt obnoxia, nec officium calculi facere possunt nempe ut errores ratiocinationis ex ipsa vocabulorum formatione et constructione detegi possint, tamquam soloecismi et barbarismi. Quod sane admirabile beneficium hactenus solae praestant notae Arithmeticorum et Algebristarum, ubi ratiocinatio omnis in usu characterum consistit et idem est error animi qui calculi.

Mihi vero rem altius agitanti dudum manifeste apparuit, omnes humanas cogitationes in paucas admodum resolvi tamquam primitivas. Quod si his characteres assignentur, posse inde formari characteres notionum derivatarum, ex quibus semper omnia earum requisita notionesque primitivae ingredientes, et ut verbo dicam definitiones sive valores, et proinde et affectiones ex definitionibus demonstrabiles, erui possent. Hoc uno autem praestito, quisquis characteribus hujusmodi inter ratiocinandum scribendumque uteretur, aut numquam laberetur, aut lapsus suos ipse non minus atque alii semper facillimis examinibus deprehenderet, inveniret praeterea veritatem quantum ex datis licet, et sicubi data ad inveniendum quaesitum non essent sufficientia, videret quibusnam adhuc experimentis vel notitiis esset opus quin saltem accedere posset veritati, quantum ex datis possibile est sive appropinquando, sive gradum majoris probabilitatis determinando; sophismata autem et paralogismi nihil hic aliud forent quam quod errores calculi in Arithmeticis, et soloecismi et barbarismi in linguis. Cum igitur hac arte characteristica cujus ideam animo concepi, verum organon scientiae generalis omnium, quae sub humanam ratiocinationem cadunt, sed perpetuis calculi evidentis demonstrationibus vestitum, contineatur, opus erit ipsam quoque characteristicen nostram, seu artem signis exacto quodam calculi genere utendi, quam generalissime exhiberi. Cum autem nondum constituere licuerit, quomodo signa formari debeant, interdum pro ipsis in futurum formandis exemplo Mathematicorum utamur literis Alphabeti aliisve notis arbitrariis quibuscunque, quas progressus aptissimas suppeditabit. Qua ratione etiam apparebit ordo scientiarum characteristice tractatarum, et res ipsa docebit, Arithmaticam elementarem esse elementis calculi Logici, de figuris modisque agentis, priorem simplicioremque.

Esto character quilibet A vel B, vel alia nota.

Compositum ex pluribus characteribus vocetur *Formula*.

Si formula quaedam aequivaleat characteri, ita ut sibi mutuo substitui possint, ea formula dicetur *valor* characteris.

Valor primigenius characteris, qui scilicet pro arbitrio ei assignatur nec probatione opus habet, est ejus *significatio*.

Inter ea quorum unum alteri substitui potest salvis calculi legibus, dicetur esse *aequipollentiam*.

Praeter aequipollentiam dantur aliae *relationes* complures, quas res ipsa monstrabit, v. g. inclusiones, similitudines, determinationes, de quibus suo loco. Et proinde relationes sunt ad characteres atque formulas, ut enuntiationes se habent ad notiones, sive secunda mentis operatio ad primam.

Calculus vel operatio consistit in relationum productione, facta per transmutationem formularum, secundum leges quasdam praescriptas factis. Quanto autem plures leges sive conditiones calculaturo praescribuntur, eo magis compositus est calculus et characteristica quoque illa minus est simplex. Patet igitur, formulas (sub quibus, tamquam simplicissimos, licet comprehendere ipsos characteres) relationes et operationes se habere ut notiones, enuntiationes et syllogismos.

Character dicetur *ingredi* formulam, in qua expresse ponitur, *involvi* autem dicetur, si saltem per substitutionem aequipollentium effici potest, ut tum demum ingrediatur.

Characteres formulam ingrediuntur vel *absolute* seu simpliciter, vel sub *modificatione* certa, sive relatione ad alium characterem, verbi gratia si sit formula A (B). C, cum A et C ingrediuntur recte, at B oblique sub A. Fieri etiam potest ut omnes characteres formulam sub modificatione ingrediantur ut si sit: $\overline{A.B.C.}$ $\overline{L.M.N.}$ ubi A.B.C. simul, certo modo concurrentes constituunt demum characterem rectum ex ipsis conflatum sive compositum, itemque faciunt L.M.N. quodsi character absolute positus sit expressus aliter quam

per modificatos, dicetur **rectus**, modificatus autem dicetur **obliquus**: Characteres alii formulam ita ingrediuntur ut distingui inter se non possint, alii secus, ita Continens vel Aggregatum est compositum uniforme, seu formula quae in nullas formulas, nisi arbitrarie, dividitur, ut A.B. et A.B.C. Compositio omnis est aequiformis vel disquiformis. Aequiformis ut AB vel A.B.C.D., vel $\overline{A.B.}\ \overline{C.D.}\ \overline{E.F.}$, ubi semper quae eodem vinculo connectuntur, uniformiter vinculum ingrediuntur, (ubi rursum interest, eodem modo connectantur A et B suo vinculo, quo C et D continentur suo, et an A et B eodem modo $\overline{A.B}$ et $\overline{C.D}$). Si duo unum vinculum disquiformiter ingrediantur ut A ⊢ B, et unum ex ipsis, A, cum proximo C formulam ingrediente uniformiter ingrediatur in novum vinculum ut A ⊢ B C, erit A directum, B obliquum etc.

XIX.

NON INELEGANS SPECIMEN DEMONSTRANDI

IN ABSTRACTIS.

(Fragmentum autographum Leibnitii, quod in Bibliotheca Regia Hanoverana asservatur.)

Definitio 1. Eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate. Si sint A et B, et A ingrediatur aliquam propositionem veram, et ibi in aliquo loco ipsius A pro ipso substituendo B fiat nova propositio aeque itidem vera, idque semper succedat in quacunque tali propositione, A et B dicuntur esse eadem; et contra, si eadem sint A et B, procedet substitutio quam dixi. (Eadem etiam vocantur coincidentia, aliquando tamen A quidem et A vocantur idem, A vero et B vocantur coincidentia).

Defin. 2. Diversa sunt, quae sunt non eadem, seu in quibus substitutio aliquando non succedit.

Coroll. Unde etiam, quae non sunt diversa, sunt eadem.

Charact. 1. A ∞ B significat A et B esse eadem vel coincidentia.

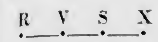
Charact. 2. A non ∞ B, vel B non ∞ A, significat A et B esse diversa.

Defin. 3. Si plura simul sumta coincidant uni plurium, quodlibet dicitur inesse vel contineri in uno isto, ipsum autem unum dicetur continens, (et contra: si quid insit alteri, erit inter plura simul coincidentia illi alteri). Ut si A et B simul sumta coincidant ipsi L, A ut et B dicetur inexistens vel contentum, at L dicetur continens.

Scholium: Non omne inexistens est pars, nec omne continens est totum, e. gr. quadratum inscriptum et diameter circulo inest, et quadratum quidem est pars circuli, diameter vero non est pars ejus. Addendum est ergo aliquid ad notionem totius et partis accurate explicandam, quod non est hujus loci. (Et vero non insunt tantum sed et detrahi possunt ea quae partes non sunt, e. gr. Centrum ex circulo, ita ut in residuo sint omnia puncta praeter centrum; id enim residuum erit locus omnium punctorum intra circulum, quorum distantia a circumferentia est minor radio, cujus loci differentia a circulo est punctum, nempe centrum. Ita locus omnium punctorum quae moventur, sphaerâ, duobus ejus punctis diametro distantibus immotis, motâ fit si a sphaera detrahas axem seu diametrum per duo puncta immota transeuntem). Iisdem positis A et B simul sumta dicuntur constituentia, L autem constitutum.

Charact. 3. A + B ∞ L significat A inesse ipsi L, vel contineri a L.

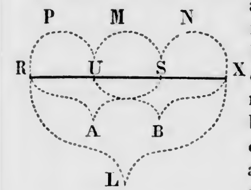
Scholium: Etsi A et B habeant aliquid commune, ita ut ambo simul sumta sint majora ipso L, nihilominus locum habebunt quae hoc loco diximus aut dicemus. Exemplo rem declarare utile erit: L significet rectam



RX, et A partem ejus rectam scilicet RS, et B aliam ejus partem rectam scilicet XV; ponatur quaelibet harum partium RS vel XV major esse dimidio totius RX, nam revera quia VS est pars communis ipsorum RS et XV erit RS + XV aequ RX + SV, et tamen vere dici potest, rectas RS et XV simul coincidere rectae RX.

Defin. 4. Si aliquid N insit ipsi A, itemque insit ipsi B, id dicetur ipsis commune, ipsa autem dicantur communicantia; si vero nihil commune habeant ut A et N (verbi gratia RS et XS.), dicentur incommunicantia.

Defin. 5. Si ipsi L. insit A, et efficiatur aliud N, in quo omnia manent, quae sunt in L, exceptis iis quae etiam sunt in A quorum nihil manere debet in N, dicitur A detrahi vel removeri ab L, at N dicetur residuum.



Charact. 4. Si sit L — A ∞ N, significatur L esse continens a quo si detrahas A, residuum sit N.

Defin. 6. Si unum aliquod pluribus simul positis aut remotis coincidit, plura illa dicuntur constituentia.

Scholium......

Defin. 7. Constitutio (hoc est positio vel detractio) vel expressa est, vel tacita.....

Defin. 8. Compensatio est, cum idem ponatur et detrahatur in eodem. Destructio est cum quid .... abjicitur, ut non amplius exprimatur, ut pro M — M ponendo Nihil [1]).

Axioma 1. Si idem secum ipso sumatur, nihil constituitur novum, seu A + A ∞ A.

Scholium: Equidem in numeris 4 + 4 facit 8, seu bini nummi binis additi faciunt quatuor nummos, sed tunc bini additi sunt alii a prioribus, si iidem essent, nihil novi prodiret et perinde esset ac si joco ex tribus ovis facere vellemus sex numerando primum 3 ova, deinde uno sublato residua 2, ac denique uno rursus sublato residuum.

Axioma 2. Si idem ponitur et detrahitur, quicquid inde in alio constituitur, coincidit Nihilo.

Postulatum 1. Plura quaecunque simul sumi possunt ad unum constituendum ut si sint A et B, potest inde fieri A + B, quod appellari potest L.

Postul. 2. Detrahere aliquid A ab eo cui inest, nempe ab A + B seu L, reliqua dentur ut B, quae cum ipso A constituunt continens L, seu iisdem positis invenire residuum L — A.

Scholium: Ope hujus postulati postea medium dabimus inveniendi differentiam inter duo quorum unum A alteri, L, inest, licet reliqua quae cum illo hoc constituunt, non dentur, seu medium inveniendi L — A, seu A + B — A, licet solum dentur L et A, non vero B.

THEOREMA I.

Quae sunt eadem uni tertio, eadem sunt inter se.

Si A ∞ B et B ∞ C, erit A ∞ C. Nam si in propositione A ∞ B (vera ex hypothesi) substituatur C in locum B (quod facere licet per def. 1. quia B ∞ C ex hyp.), fiet A ∞ C. Q. E. Dem.

THEOREMA II.

Si duorum quae sunt eadem inter se unum diversum sit a tertio, etiam alterum ab eo erit diversum.

Si A ∞ B et B non ∞ C, erit A non ∞ C. Nam si in propositione B non ∞ C (vera ex hyp.) substituatur A in locum B (quod facere licet per def. 1 quia A ∞ B ex hyp.) fiet A non ∞ C. Q. E. Dem.

Not. Hic inseri posset Theorema tale: Quod inest uni coincidentium, etiam alteri inest. Si A est in B et B ∞ C, etiam A est in C, nempe in prop. A est in B (vera ex hyp.) substituendo C in locum ipsius B.

THEOREMA III.

Si eidem addantur coincidentia fiunt coincidentia.

Si A ∞ B, erit A + C ∞ B + C. Nam si in propositione A + C ∞ A + C (quae est vera per se) pro A semel substituas B (quod facere licet per def. 1. quia A ∞ B) fiet A + C ∞ B + C. Q. E. Dem.

Coroll. Si coincidentibus addantur coincidentia, fiunt coincidentia. Si A ∞ B, et L ∞ M, erit A + L ∞ B + M. Nam (per praesens theorema) quia L ∞ M, erit A + L ∞ A + M, et in hac assertione pro A semel ponendo B (quia A ∞ B ex hyp.) fiet A + L ∞ B + M. Q. E. Dem.

[1]) Cum Def. 6—8 et Scholion in margine Autographi scripta sint tam parvis literis iisdemque partim deletis, ut vix cerni, nedum legi queant, non potui quin aliqua verba omitterem. Not. Ed.

THEOREMA IV.

Contentum contenti est contentum continentis, seu si id cui aliud inest, insit tertio, id quod ei inest, eidem tertio inerit, vel si A est in B et B est in C, etiam A erit in C. Nam A est in B (ex hyp.). Ergo est aliquid, cui nomen imponemus L tale, ut sit A+L ∞ B (per def. 3. vel charact 3), similiter quia B est in C (ex hyp.) erit B+M ∞ C, in qua assertione pro B ponendo A+L (quo coincidere ostendimus) fiet A+L+M ∞ C. Jam pro L+M ponendo N (per postul. 1.) fiet A+N ∞ C. Ergo A est in C (per def. 3.) Q. E. Dem.

THEOREMA V.

Cui singula insunt, etiam ex ipsis constitutum inest.

Si A est in C, et B est in C, etiam A+B (Constitutum ex A et B def. 4.) erit in C. Nam quia A est in C, erit aliquod M tale ut possit fieri A+M ∞ C (per def. 3) similiter quia B est in C, poterit fieri B+N ∞ C, quae conjungendo (per coroll. Theorematis 3) fiet A+M+B+N ∞ C, et preinde (per def. 3) A+B est in C. Q. E. Dem.

THEOREMA VI.

Constitutum ex contentis inest constituto ex continentibus.

Si A est in M et B est in N, erit A+B in M+N. Nam A est in M (ex hyp.) et M est in M+N per def. 3). Ergo N est in M+N (per def. 3). Ergo B est in M+N (per theor. 4) jam si A est in M+N., et B est in M+N, etiam (per th. 5) erit A+B in M+N. Q. E. Dem.

THEOREMA VII.

Si quid additur ei cui inest, nil constituitur novi.

Si B est in A erit A+B ∞ A. Nam si B est in A, potest fieri B+C ∞ A (def. 3). Ergo per (theor. 3) A+B ∞ B+C+B ∞ B+C (per axiom. 1) ∞ A (per dicta hic). Q. E. Dem.

CONVERSUM THEOREMATIS PRAECEDENTIS.

Si quid addendo alteri nil constituitur, ipsum alteri inest.

Si A+B ∞ A, tum B erit in A, nam B est in A+B (def. 3) et A+B ∞ A (ex hyp.). Ergo B est in A (per insertum inter theor. 2 et 3). Q. E. Dem.

Aliud est detractio in notionibus, aliud negatio, v. g. Homo non rationalis est absurdum seu impossibile. Sed licet dicere: simia est homo, nisi quod non est rationalis, ut in jambo Grotii. Homo — Rationalis aliud quam homo non rationalis. Nam Homo — Rationalis ∞ Brutum. Sed homo non rationalis est impossibile. Homo — Animal — Rationalis est Nihilum. Hinc detractiones possunt facere nihilum seu non Ens simplex imo minus nihilo, sed negationes possunt facere impossibile.

THEOREMA IX.

1) Ex compensatione expressa sequitur destructio compensati si nihil sit in compensatione destruenda, quod tacite repetitum constitutionem ingrediatur extra compensationem; 2) item si quicquid est hoc repetitum, ingrediatur et se et positionem et detractionem extra compensationem; 3) si horum neutrum contingat, destructio pro compensatione substitui non potest.

Casus 1. Si A+N — M — N est ∞ A — M, et A, N, M sunt incommunicantia, ita enim nihil est in compensatione destruenda A+N — N quod sit extra ipsam in A vel M seu quod in +N ponitur id, quotiescunque hic ponitur, continetur in +N et quod in — N detrahitur, id, quotiescunque hic detrahitur, continetur in — N, ergo (per ax 2) pro +N — N poni potest Nihilum.

Casus 2. Si A+B — B — G ∞ F et omne quod tam A et B, quam G et B commune habeant sit M, erit F ∞ A — G. Ponamus praeterea, omne quod A et G commune habent, esse E si quod habent, ita ut si nihil communicassent E sit ∞ Nih., ita erit A ∞ E+Q+M B ∞ N+M et G ∞ E+H+M et fiet F ∞ E+Q+M+N+M — N — M — E — H — M qui termini omnes (E, Q, N, M, H) sunt incommunicantes, ideo (per casum praecedentem) sit F ∞ Q — H ∞ E+2+M — E — H — M ∞ A — G.

Casus 3. Si A+B — B — D ∞ C, et id quod commune est ipsi A et B non coincidit cum eo, quod commune est ipsis B et D, non erit C ∞ A — D; sit enim B ∞ E+F+G, et A ∞ H+E et D ∞ K+F, sic ut haec ingredientia non sint amplius communicantia nec ulteriore adeo resolutione sit opus, fiet C ∞ H+E+E+F+G — E — F — G — K — F, id est (per casum 1) C ∞ H — K, quod non est ∞ A — D, id enim est ∞ H+E — K — J, nisi ponitur E ∞ F, seu commune inter B et A idem cum communi inter B et D contra hyp. Eadem demonstratio foret etsi A et D habuissent aliquid commune inter se.

THEOREMA X.

Detractum et residuum sunt incommunicantia.

Sit L — A ∞ N. Dico A et N nihil habere commune. Nam ex definitione detracti et residui omnia quae sunt in L, manent in N praeter ea quae sunt in A, quorum nihil manet in N.

Problema. Efficere ut ex non coincidentibus, ad data coincidentia additis, constituantur tamen coincidentia.

Sit A ∞ A, dico reperiri posse duo B et N sic ut B non sit ∞ N et tamen A+B sit ∞ A+N. Solutio: Sumatur aliquid quod insit ipsi A, ut M, et sumto N pro arbitrio, sic tamen ut neque M sit in N, neque contra N in M, fiat B ∞ M+N; et factum erit quod quaeritur. Nam quia B ∞ M+N ex hyp., et M atque N sibi non insunt ex hyp., et tamen A+B ∞ A+N, quia per th. 7. convers A+B ∞ A+M+N, at hoc (per th. 7. quia M est in A ex hyp.) ∞ A+N.

THEOREMA XI.

In duobus communicantibus id, cui inest quicquid, utrique commune est et duo propria sunt tria incommunicantia inter se.

Sint A et B communicantia et A ∞ P+M et B N+M, sic ut quicquid est in A et B sit in M, nihil vero ejus in P et N, dico P, M, N esse incommunicantia, nam tam P quam N sunt incommunicantia cum M, quia quod est in M, est in A et B simul, at nihil tale est in P aut N. Deinde P et N sunt incommunicantia inter se, alioqui itidem quod ipsis commune est, foret in A et B.

THEOREMA XII.

In incommunicantibus quae coincidentibus addita faciunt coincidentia ea ipsa sunt coincidentia.

Seu, si A+B ∞ C+D et A ∞ C, erit B ∞ D, modo A et B itemque C et D sint incommunicantia. Nam A+B — C ∞ C+D — C (per th. 8), jam A+B — C ∞ A+B — A (ex hyp. quod A ∞ C) et A+B — A ∞ B (per th. 9. cap. 1. quia A et B incommunicantia) et (per eandem rationem) C+D — C ∞ C. Ergo B ∞ C. Quod Erat Dem.

THEOREMA XIII.

Generaliter, si coincidentibus addendo alia fiant coincidentia, addita sunt inter se communicantia.

Sint coincidentia vel eadem A et A, fiatque A+B ∞ A+N, dico B et N esse communicantia. Nam si A et B sunt incommunicantia, item A et N, erunt B ∞ N (per praeced.). Ergo communicantia sunt B et N. Sin A et B sint communicantia, sit A ∞ P+M et B ∞ Q+M ponendo M quicquid commune est inter A et B et nihil tale in P et Q. Ergo (per ax. 1) A+B ∞ P+Q+M ∞ P+M+N, jam P, Q, M sunt incommunicantia (per th. 11). Ergo si etiam N cum A, seu cum P+M est incommunicans, ex P+Q+M ∞ P+M+N fiet (per praeced.) Q ∞ N. Ergo N est in B. Ergo N et B sunt communicantia; si vero iisdem positis, nempe P+Q+M ∞ P+M+N, seu A communicante cum B, N etiam communicet cum P+M seu A, tunc N vel communicabit cum M, quo facto communicabit etiam cum B, (cui inest M) et habebitur intentum, vel N communicabit cum P. Ergo faciamus similiter P ∞ G+H et N ∞ F+H sic ut G, H, F sint incommunicantia (secundum th. 11) et ex P+Q+M ∞ P+M+N fiet G+H+Q+M ∞ G+H+M+F+H. Ergo (per praec. th.) fit Q ∞ F. Ergo N (∞ F+H) et B (∞ Q+M) habent aliquid commune. Q. E. D.

Porisma. Ex demonstratione hac discimus: si eidem, vel coincidentibus addantur aliqua et fiant coincidentia, sintque addita utraque ei cui adduntur incommunicantia ipsa coincidere inter se (quod et patet ex th. 12). Sin unum sit communicans eidem illi cui utrumque additur, alterum vero non, tunc incommunicans erit in communicante; denique si ambo sint communicantia cum eo cui addantur, ad minimum communicabunt inter se (quanquam alioqui non sequatur, quae communicant eidem tertio, communicare inter se). In notis: A+B ∞ A+N si A et B incommunicantia item A et N incommunicantia, erit B ∞ N; si A et B communicantia et A et N incommunicantia, N erit in B; denique si B communicet cum A et N itidem communicet cum A, tunc B et N ad minimum communicabunt inter se.

XX.

ADDENDA

AD

SPECIMEN CALCULI UNIVERSALIS.

(E scheda Leibnitiana nondum edita, quae Hanoverae in Bibliotheca Regia asservatur.)

Ut calculi hujus natura intelligatur, notandum est, quicquid a nobis enuntiatur in quibusdam literis, quas pro arbitrio assumsimus, idem intelligendum enuntiari posse eodem modo in aliis quibusvis assumtis. Ut, cum dico, propositionem hanc ab est a semper esse veram, intelligo non tantum hoc exemplum: animal rationale est animal, esse verum ponendo animal significari per a et rationale per b, sed intelligo etiam hoc exemplum, animal rationale est rationale, esse verum, ponendo rationale significari per a et animal per b. Et idem in quolibet alio exemplo procedere, ut corpus organicum est organicum, ac proinde etiam pro ab est a, dici poterit bd est a.

Terminus est a. b. ab. bcd ut: homo, animal, animal rationale, rationale mortale visibile. Propositionem universalem affirmativam sic designo: a est b, seu (omnis) homo est animal, semper enim hic signum universalitatis intelligi volo, ubi a subjectum et b praedicatum. Est: copula.

Postulatum: Permissum esto supponere literam uni literae vel pluribus simul aequivalere, ut d aequivalere ipsi a et alterum in alterius locum substitui posse vel d aequivalere termino ab, verbi gratia, homo idem quod animal rationale: Hoc intellige, si nihil his suppositionibus contrarium jam suppositum sit.

Propositiones per se verae; 1) a est a, animal est animal, 2) ab est a, animal rationale est animal. 3) a non est non-a, animal non est non animal, 4) non-a non est a non-animal non est animal, 5) Qui non est a est non-a qui non est animal, est non-animal, 6) Qui non est non-a, est a, qui non est non-animal, est animal. — Ex his duci possunt plures.

Consequentia per se vera: a est b, et b est c, ergo a est c, Deus est sapiens, sapiens est justus, ergo Deus est justus. Haec catena longius continuari potest, v. g. Deus est sapiens, sapiens est justus, justus est severus, ergo Deus est severus.

Principia calculi 1) Quicquid inclusum in literis quibusdam indefinitis idem intelligi debet conclusum in aliis quibuscunque, easdem conditiones habentibus, ut quia verum est ab est a, etiam verum erit bc est b, imo et bcd est bc, nam pro bc substituendo e (per postulatum) idem est ac si dixissemus ed est e.

2) Transpositio literarum in eodem termino nihil mutat ut *ab* coincidet cum *ba*, seu animal rationale et rationale animal.

3) Repetitio ejusdem literae in eodem termino est inutilis, ut b est aa, vel bb est a homo est animal animal, vel homo homo est animal. Sufficit enim dici a est b, seu homo est animal.

4) Ex quotcunque propositionibus fieri potest una, additis omnibus subjectis in unum subjectum et omnibus praedicatis in unum praedicatum. a est b, et c est d et e est f, inde fiet ace est bdf. Ut Deus est omnipotens, homo est corpore praeditus, Crucifixus est patiens. Ergo Deus homo crucifixus est omnipotens corpore praeditus patiens. Nec refert quod interdum, quae conjunguntur hoc modo, incomputabilia sunt ut: circulus est nullangulus. Quadratum est quadrangulum. Ergo circulus-quadratum est nullangulum quadrangulum. Nam haec propositio vera est ex hypothesi impossibili. Utilis est haec observatio praesertim in Catenis longius productis, verbi gratia hoc modo: Deus est sapiens, sapiens est justus: Deus est omnipotens, justus omnipotens punit malos. Deus non punit aliquos malos in hac vita. Qui punit at non punit in hac vita, ponit in alia vita. Ergo Deus punit in alia vita.

5) Ex quacunque propositione, cujus praedicatum est ex pluribus terminis compositum, possunt fieri plures, quarum quaelibet idem quod ante, habet subjectum; sed loco praedicati habet aliquam prioris praedicati partem. a est bcd, Ergo a est b et a est c, et a est d. Veluti homo est rationalis mortalis visibilis. Ergo homo est rationalis, homo est mortalis, homo est visibilis.

XXI.

DE VERITATIBUS PRIMIS.

(Fragmentum schedae cujusdam Leibnitianae, quae Hanoverae in scriniis Bibliothecae Regiae asservatur.)

Veritates absolute primae sunt inter veritates rationis identicae et inter veritates facti haec, ex qua a priori demonstrari possent omnia experimenta, nempe: Omne possibile exigit existere, et proinde existeret, nisi aliud impediret, quod etiam existere exigit et priori incompatibile est, unde sequitur, semper eam existere rerum combinationem, qua existunt quam plurima, ut, si ponamus A. B. C. D esse aequalia quoad essentiam, seu aeque perfecta, sive aeque existentiam exigentia, et ponamus D esse incompatibile cum A et cum B, A autem esse compatibile cum quovis, praeter cum D, et similiter B et C, sequitur, existere hanc combinationem A. B. C, excluso D, nam si D existere volumus, nonnisi C ipsi poterit coëxistere, ergo existet Combinatio C. D, quae utique imperfectior est combinatione A. B. C., itaque hinc patet, res existere perfectissimo modo. Haec propositio: Omne possibile exigit existere, potest probari a posteriori, posito aliquid existere; nam vel omnia existunt, et tunc omne possibile adeo exiget existere, ut etiam existat, vel quaedam non existunt, tum ratio reddi debet, cur quaedam prae aliis existant. Haec autem aliter reddi non potest, quam ex generali essentiae seu possibilitatis ratione, posito, possibile exigere sua natura existentiam et quidem pro ratione possibilitatis seu pro essentiae gradu. Nisi in ipsa essentiae natura esset quaedam ad existendum inclinatio, nihil existeret, nam dicere, quasdam essentias hanc inclinationem habere, quasdam non habere est dicere aliquid sine ratione [1]), cum generaliter videatur existentia referri ad omnem essentiam eodem modo. Illud tamen adhuc hominibus ignotum est, unde oriatur incompossibilitas diversorum, seu qui fieri possit, ut diversae essentiae invicem pugnent, cum omnes termini pure positivi videantur esse compatibiles inter se.

Veritates secundum nos primae sunt experimenta. Omnis veritas quae non est absolute prima, demonstrari potest ex absolute prima. Omnis veritas aut dtmonstrari potest ex absolute primis (quas indemonstrabiles esse, demonstrabile est) aut ipsa est absolute prima. Et hoc est, quod dici solet, nihil debere asseri sine ratione, imo nihil fieri sine ratione etc.

[1]) Si existentia esset aliud quiddam, quam essentiae exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam, seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quaeri posset, an haec essentia existat an non existat, et cur ista potius quam alia. Nota Leibnitii.

XXII.

DEFINITIONES LOGICAE.

(Ex Autographis Leibnitii nondum editis, in Bibliotheca Regia Hanoverana asservatis.).

1. A includere B, seu B includi ab A, est: de A, subjecto, universaliter affirmari B, praedicatum. Veluti: sapiens includit justum, hoc est, omnis sapiens est justus.

2. A excludere B, seu B excludi ab A est, de A, subjecto, universaliter negari B, praedicatum. Veluti justus excludit miserum, hoc est nullus justus est miser.

3. Qui negat, A includere B, is de quodam subjecto A negat praedicatum B, seu enuntiat particularem negativam. Seu qui negat justo includi fortunatum, enuntiat quendam justum non esse fortunatum. Nam si omnis justus esset fortunatus, (intellige qui est, fuit, futurusve est), jam dici posset, omni, qui justus est, inesse fortunatum, itaque justus fortunatum includet contra hypothesin.

4. Qui negat A excludere B, is de quodam subjecto A affirmat praedicatum B, seu enuntiat particularem affirmativam. Qui negat a sapiente excludi fortunatum, enuntiat quendam sapientem esse fortunatum.

5. Si ex pluribus enuntiationibus sequatur nova enuntiatio, et haec sit falsa, erit aliqua ex illis falsa. Est collectio per regressum.

6. Contradictoriae (seu quarum una affirmat, quod altera negat) non possunt simul esse vera, nec simul esse falsa et hoc vocant oppositionem.

7. Ex universali sequitur particularis ejusdem naturae quod vocant subalternationem. Nempe si A includit B (seu per num 1) si omne A est B, sequitur quod A non excludat B, seu (per num. 4.) quoddam A esse B. Rursus si excludit B, seu (per num. 2.) si nullum A est B, sequitur quod A non includat B, seu (per num. 3.) quoddem A non esse B.

8. Si A excludit B, vicissim B excludit A. Hoc est fundamentum conversionis simpliciter factae. Nam hinc (per 2.) si nullum A est B, etiam nullam B est A, et (per 4.) si quoddam A est B, etiam quoddam B est A.

9. Si A includit B, hinc (per 1 et 4.) nâscitur conversio per accidens. Omne A est B, ergo quoddam B est A.

10. Notatu tamen dignum est, tam subalternationem quam conversionem posse demonstrari ope syllogismorum.

12. Syllogismus Categoricus simplex est, qui de inclusione vel exclusione duorum terminorum inter se, aliquid per data de inclusione vel exclusione tertii respectu singularum.

13. Includens includentis est includens inclusi, seu si A includit B et B includit C, etiam A includet C.

14. Includens excludentis est excludens exclusi, seu si A includit B et B excludit C, etiam A excludet C.

15. Includens excludentis est exclusum exclusi, seu si A includit B et B excludit C, etiam C excludit A. Sequitur ex praecedente, accedente No. 8. — Hinc mutando C in A, et contra, exclusum (A) inclusi (B) est exclusum includentis (C) B excludit A, et C includit B, Ergo A excludit C.

16. Excludens inclusi est excludens includentis, seu si A excludit B et B includitur in C, etiam A excludit C, seu si A excludit B, et C includit B, utique A excludit C. Patet per se.

17. Si A excludit B et C includit B, etiam C excludit A seu excludens inclusi est exclusum includentis. Sequitur ex praecedente ope 8. Hinc si permutes C et A, fiet; si A includit B et C excludit B, etiam A excludit C (seu includens exclusi est excludens excludentis).

(a un. aff. e un. neg. i part. aff. o part. neg.)

18. Regulam primam sic enunties: Medium subjecto inclusum etiam praedicatum, sibi inclusum (vel exclusum), ei includi (vel excludi) ostendit. Hinc dispositione terminorum existente BC. AB. AC. ex inclusione fit aaa, unde subalternando aai, ex exclusione fit eae, unde subalternando fit eao, sed quia e. BC inferri potest ex e CB, hinc fit e. CB, a. AB, e. AC, et subalternando e. CB, a AB, o AC.

19. Regulam secundam sic enunties: Medium subjecto exclusum etiam praedicatum, se includens, subjecto excludi ostendit. Hinc fit a CB, e AB, e (vel o) AC; qui modus cum per conversionem simpliciter ipsius e AB in e BA se-

quatur, ex isto a CB, e BA, e (vel o) AC etiam iste valebit.

20. Habemus hinc modos 10 ex reg. 1 et 2. Ex quolibet horum fiunt duo per regressum, dum, negando conclusionem et affirmando unam praemissarum, affirmatur altera. Inde praeter hos 10 erunt 20, summa 30. Sed tamen et plures erunt, sumendo pro propositionibus inferentibus eas, ex quibus ipsae sequuntur, id est simpliciter conversas. Cum vero revera non nisi 24 modi dentur, ut alias ostendimus, ideo necesse est, nonnullos bis occurrere.

XXIII.

DIFFICULTATES QUAEDAM LOGICAE.

(Oeuvres philosophiques etc. ed. Raspe p. 513.).

Difficultates quaedam logicae solutu dignae occurrerunt. Qui fit, quod in singularibus procedit oppositio: Petrus Apostolus est miles et Petrus Apostolus non est miles, cum tamen opponatur alias universalis affirmativa et particularis negativa? An dicemus singulare aequivalere particulari et universali? Recte. Itaque et cum objicietur singulare aequivalere particulari, quia in tertia figura conclusio debeat esse particularis et possit tamen esse singularis (v. g. omnis scribens est homo, quidam scribens est Petrus Apostolus, ergo Petrus Apostolus est homo) respondebo, conclusionem revera esse particularem et perinde esse ac si conclusissemus, quidam Petrus Apostolus est homo, nam quidam Petrus Apostolus et omnis Petrus Apostolus coincidunt, quia terminus est singularis.

Major haec est difficultas, quod conversio recepta videtur aliquando inducere falsum, nempe conversio per accidens universalis affirmativa in casu tali, omnis ridens est homo, ergo quidam homo est ridens; nam prior vera est, etiamsi nullus homo rideret, at posterior non vera non est, nisi aliquis homo actu rideat. Prior loquitur de possibilibus, posterior de actualibus. At non occurrit difficultas similis si maneas in terminis possibilium, v. g. omnis homo est animal, ergo quoddam animal est homo. Dicendum ergo conclusionem, quidam homo est ridens, esse veram in regione Idearum, seu si ridentem sumas pro quadam specie Entis possibilis, ut miles est species hominis, seu ut homo est species animalis, ita quidam homo est ridens, veraque erit propositio, etiamsi nullus homo ridens existat. Sane conversio a me demonstratur per Syllogismum tertiae figurae. Omnis ridens est ridens. Omnis ridens est homo. Ergo quidam homo est ridens, intelligo in regione Idearum, si ridens sumatur pro hominis specie non pro ridente actuali. Syllogismus hic in Darapti demonstrari potest ex prima per regressum, seu nihil aliud assumendo quam leges oppositionum, dum scilicet sumatur Syllogismus in prima et assumitur conclusionem falsam esse et unam praemissarum esse veram. Hinc sequitur alteram praemissarum esse falsam. Falsae autem conclusioni opposita est vera.

Leges autem oppositionum primitivae sunt. V. g. omnis homo est animal. Huic ajo opponi: quidam homo non est animal. Nam omnis homo est animal idem est quod A homo est animal, B homo est animal, C homo est animal et ita in caeteris; et quidam homo non est animal, nihil aliud dicit quam B non esse animal vel aliquid tale. Itaque opponuntur: omnis homo est animal et quidam homo non est animal. Sic opponuntur: nullus homo est lapis et quidam homo est lapis; nam nullus homo est lapis significat A homo non est lapis, B homo non est lapis, C homo non est lapis etc. Ergo falso est talis:

B homo est lapis, quae nihil aliud est quam aliquis homo est lapis. Atque hoc est proprie dictum de omni et dictum de nullo, tanquam fundamentum omnis doctrinae syllogisticae, nempe doctrina oppositionum pariter ac primae figurae, veluti: omnis homo est animal; omnis miles est homo; Ergo omnis miles est animal. Jam miles homo et miles coincidunt (quia omnis miles est homo) Ergo coincidunt miles homo est animal et miles est animal.

Itaque recurrimus ad fundamentum illud meum reductionis, quo alias demonstravi leges syllogisticas. Omnis homo est animal, sic interpretabar: Homo animal et homo aequivalent, seu qui dicit Te esse hominem dicit Te esse animal. Quidam se appellabat Grünberg, viridis mons. Sodalis ei dicit, sufficeret ut Te appellares Berg. mons. Quid ita? respondet prior, putasne omnes montes esse virides? Cui sodalis, ita, inquit, nunc certe, nam aestas erat. Ita illi naturalis sensus dictabat haec duo coincidere, omnis mons est viridis et aequivalent viridis mons et mons.

Reductio mea vetus talis fuit. Universalis affirmativa: Omne A est B; id est aequivalent AB et A seu A non B est non-ens. Particularis negativa: quoddam A non est B seu non aequivalent AB et A seu A non B est Ens. At universalis negativa: nullum A est B, erit AB est non-ens, et particularis affirmativa quoddam A est B, erit AB est Ens. Ex hac interpretatione statim patent regulae oppositionum (quibus demonstravi secundam et tertiam ex prima figura) et leges conversionum (quibus demonstravi figuram quartam) ut manifestum est; nam U. A. et P. N. opponuntur quia aequipollentiam, quam una affirmat, altera negat de iisdem; et similiter U. N. et P. A. opponuntur simpliciter, quia entitatem, quam una affirmat, altera negat de eodem. U. N. et P. A. convertuntur simpliciter, nam cum dico AB est non Ens, vel AB est Ens, nihil refert utrum dicam etiam BA est Ens vel BA est non Ens, nam aequivalent AB et BA. Sed U. A. et P. N. non convertuntur simpliciter, nam hae propositiones, AB aequipollet ipsi A vel non aequipollet ipsi A, non eodem modo tractant A et B, nec inde sequitur AB aequipollet vel non aequipollet ipsi B. At conversio per accidens propositionis affirmativae, hoc modo tractatae, praesupponit conversionem simpliciter particularis Affirmativae, iam demonstratam et praeterea demonstrationem subalternationis seu demonstrationem particularis affirmativae ex universali affirmativa. Omne A est B. Ergo quoddam A est B. Demonstratio sic procedit. Omne A est B, i. e. AB aequivalet ipsi A. Sed A est Ens (ex hypothesi) Ergo AB est Ens, i. e. quoddam A est B. Sed quia pari jure etiam poterat dici BA est Ens seu quoddam B est A, hinc habebas jam conversionem per accidens seu talem collectionem: Omne A est B, ergo quoddam B est A.

Universalis negativa etiam converti potest per accidens, sed id alio modo demonstratur, nam converti potest simpliciter et conversae sumi potest subalterna. Conversionem ejus simpliciter permissam jam demonstravimus. Superest ut in ea demonstremus subalternationem. Nullum A est B; Ergo quoddam A non est B. Nempe nullum A est B i. e. AB est non Ens; Ergo AB non aequivalet ipsi A (quia A est Ens) i. e. quoddam A non est B. Caeterum quia nullum A est B. i. e. quia AB est non-Ens et ideo BA etiam est non-Ens, etiam BA non aequivalet ipsi B seu etiam quoddam B non est A. Habemus ergo hinc tam subalternationem quam conversionem per accidens ex universali negativa.

Caeterum venit in mentem, etiam propositiones, universalem negativam et ei oppositam particularem affirmativam reduci posse ad aequipollentiam, hoc modo: Nullum A est B i. e. AB est non-Ens, etiam sic exprimi poterit: non aequivalent AB et AB Ens. Et similiter quoddam A est B i. e. AB est Ens, etiam sic exprimi poterit: AB et AB Ens aequivalent. Hinc ex isto enuntiandi modo etiam habetur U. N. et P. A. oppositio et earundem conversio simpliciter, itemque ex U. N. subalternatio; nam esto nullum A est B, fiet inde AB et AB Ens non aequivalent. Inferendum est hinc, quoddam A non esse B seu non aequivalere A et AB, quia A et A Ens aequivalent ex hypothesi; quodsi ergo A et AB aequivalerent, etiam AB et AB Ens aequivalerent contra assumtum. Ita omnes propositiones logicas categoricas reduximus ad calculum aequipollentiarum.

Caeterum hinc etiam manifestius apparet fons erroris in tali conversione omnis ridens est homo, ergo quidam homo est ridens, cum tamen fieri posset et fieri potuisset ut nullus homo nunc revera rideat, imo nunquam riserit, imo ut nullus homo exstiterit. Omnis ridens est homo i. e. ridens et ridens homo aequivalent. Sed ridens est Ens ex hypothesi. Ergo ridens homo est Ens, seu quidam homo est ridens. Ubi Ens in propositione, homo ridens est Ens eodem modo sumi debet ut in propositione ridens est Ens, si sumatur Ens de possibilitate seu ut sit ridens in regione Idearum; etiam quidam homo est ridens non aliter accipi debet, quam homo ridens est Ens, nempe possibile seu in regione Idearum. Sed si ridens est Ens, pro tali sumi poterit, verumque erit aliquem hominem actu ridere. Idem est si processissemus per modum, quo etiam particularis affirmativa ad aequipollentiam reducitur: Omnis ridens est homo i. e. ridens et ridens homo aequivalent. Porro ridens et ridens Ens aequivalent. Ergo ridens homo et ridens homo Ens aequivalent; Ergo homo ridens et homo ridens Ens aequivalent i. e. quidam homo est ridens, scilicet in regione Idearum seu ut homo ridens sit Ens vel ut homo ridens et homo ridens Ens aequivaleant non ultra, neque quidam homo est ridens significat actu aliquem hominem ridere. Verba ergo linguae ambigua sunt, ambiguitatem vero reductio nostra tollit.

Hinc etiam patet Universalem Affirmativam cum sua opposita P. N. toto coelo differre ab Universali Negativa cum sua opposita, cum in posterioribus Ens assumatur, non in prioribus. In omnibus tamen tacite assumitur, terminum ingredientem esse Ens.

Omne A est B i. e. AB ϱ A.

Quoddam A non est B i. e AB non ϱ A.

Nullum A est B. i. e. AB non est Ens seu AB non ϱ AB Ens.

Quoddam A est B i. e. AB est Ens seu AB ϱ AB Ens.

Ex his patet in omni propositione affirmativa praedicatum esse particulare; sed non aeque patet in omni negativa praedicatum esse universale seu removeri. Generaliter agnoscere poterimus an terminus A vel B sit universalis. Si pro A vel B substitui potest $\surd$ A vel $\surd$ B ubi $\surd$ potest esse quodcunque cum B compatibile velut C F etc. Jam ex AB ϱ A non licet inferre A $\surd$ B ϱ A licet enim B contineatur in A non ideo $\surd$ B continebitur in A. Similiter pro AB ϱ AB Ens non infertur A $\surd$ B ϱ A $\surd$ B Ens. Etsi enim $\surd$ B sit Ens ex hypothesi, non ideo sequitur A $\surd$ esse ens. Itaque hinc patet praedicatum propositionis affirmativae non esse universale. Ostendamus jam simili methodo praedicatum propositionis negativae esse universale. Nempe si AB non ϱ A, etiam A $\surd$ B non ϱ A sive enim $\surd$ B sit ϱ B, aut A $\surd$ ϱ B sive non, res procedit, nam si $\surd$ B ϱ B, vel A $\surd$ ϱ A substitui poterunt pro B vel pro A. Si vero non aequipolleant, multo magis A $\surd$ B et A non aequipollebunt. Idem est in AB non ϱ AB Ens.

Superest ut demonstremus subjectum habere

quantitatem suae propositionis. In U. A. AB ϱ A. Ergo et $\surd$ AB ϱ $\surd$ A. Sed in P. N. si AB non ϱ A non hinc sequitur $\surd$ AB non ϱ $\surd$ A, nam si $\surd$ ϱ B, foret $\surd$ AB ϱ $\surd$ A. Rursus vero in V. N. si AB non est Ens etiam $\surd$ AB non est Ens, seu si AB non ϱ AB Ens, etiam $\surd$ AB non ϱ $\surd$ AB Ens. Sed in P. A. si AB est Ens, non sequitur etiam $\surd$ AB esse Ens; poteste nim sub $\surd$ assumi aliquid incompatibile cum A et B. Itaque ex nostro calculo omnes collegimus regulas distributionum.

Caeterum et in altero illo modo demonstrandi logicas formas, ubi non per Ideas sed per exempla subjecta progredimur, refellenda erit prava illa consequentia: omnis ridens est homo; ergo quidam homo est ridens seu ridet. Sensus est omnis ridens possibilis est homo, ergo quidam homo est ridens possibilis; recte. Hunc sensum ostendit nostra interpretatio, quae conversionem per accidens legitimam reddit. Ridens ϱ ridens homo. Jam ridens ϱ ridens Ens. Ergo ridens homo ϱ ridens homo Ens, qui ridens ϱ ridens Ens.

Haec faciunt me vereri, ut ex interpretatione inductiva haec recte constitui possint. Aristoteles ipse viam idealem secutus videtur, nam dicit animal inesse homini, nempe notionem notioni, cum alias potius homines insint animalibus. Videamus tamen quid ex collectiva ratiocinatione duci possit. Barbara. Omnes homines sunt in animalibus. Omnes milites sunt in hominibus. Ergo omnes milites sunt in animalibus. Celarent. Omnes homines sunt extra lapides. Omnes milites sunt in hominibus. Ergo omnes milites sunt extra lapides. Darii. Omnes homines sunt in animalibus. Quidam intelligentes sunt in hominibus. Ergo quidam intelligentes sunt in animalibus. Ferio. Omnes homines sunt extra lapides. Quaedam substantiae sunt in hominibus. Ergo quaedam substantiae sunt extra lapides. In Darapti. Omnis homo est intelligens. Omnis homo est animal. Ergo quoddam animal est intelligens. Interpretatione collectiva. Omnes homines sunt in intelligentibus. Omnes homines sunt in animalibus. Ergo quaedam animalia sunt in intelligentibus. Transferamus ad hunc Syllogismum, quo conversio per accidens demonstratur: omnis ridens est ridens, omnis ridens est homo, ergo quidam homo est ridens, interpretando: omnes ridentes sunt in ridentibus, omnes ridentes sunt in hominibus, ergo quidam homines sunt in ridentibus. Sed quid si revera nullus homo rideat? Dico hanc propositionem, omnes ridentes sunt in homi-

nibus seu omnes ridentes sunt homines etiam
falsam esse, nam ut vera sit etiam vera
erit: quidam ridentes sunt in hominibus; sed
ea falsa est si nullus homo rideat. At se-
cus est si dicas: omnes, si qui rident, sunt
in hominibus; nam ex hac non sequitur: qui-
dam, qui rident, sunt in hominibus, sed
haec tantum: quidam, si qui rident, seu sup-
positi ridentes, sunt in hominibus. Ita-
que Syllogismus erit talis: omnes suppositi
ridentes sunt suppositi ridentes, (neque
enim licet dicere, omnes suppositi ridentes sunt
actu ridentes) omnes suppositi ridentes sunt ho-
mines. Ergo quidam homines sunt suppositi
ridentes, seu interpretando: omnes suppositi ri-
dentes sunt in suppositis ridentibus, omnes sup-
positi ridentes sunt in hominibus, scilicet sup-
positis, ergo quidam homines suppositi sunt in
suppositis ridentibus. Hinc patet etiam subal-
ternationis consequentiam simili abusui obnoxiam

esse. Omnis ridens est homo, ergo quidam ri-
dens est homo. Revera enim nemine reapse ri-
dente nullus ridens est homo. Itaque patet in
tali objectione propositionem universalem intel-
ligi solere de supposito ridente, particularem de
actuali ridente. Itaque cum dicitur, omnis ri-
dens est homo, ergo quidam ridens est homo,
sensus erit: omnis suppositus ridens est homo,
ergo quidam suppositus ridens est homo. Unde
recte concluditur, quidam homo (nempe suppo-
situs) est suppositus ridens. Sed non inde in-
fertur: ergo quidam homo est actu ridens.
Sed si dicas, omnis actu nunc ridens, est
homo, ponis revera aliquem nunc actu ridere,
eumque esse hominem, adeoque aliquem homi-
nem actu ridere; semper enim assumendum est,
terminum esse verum Ens, at actu nunc ridens
ne quidem Ens erit si falsum sit aliquem actu
ridere.

XXIV.

EXTRAIT

D'UNE

LETTRE A MR. BAYLE

SUR UN PRINCIPE GÉNÉRAL, UTILE A L'EXPLICATION DES LOIX DE LA NATURE.

1687.

(Nouvelles de la république des lettres par Bayle Amst. 1687. Juill.).

J'ai vu ce que le R. S. Malebranche répond à la remarque que j'avais faite sur quelques loix de la nature, qu'il avoit établies dans la recherche de la vérité. Il semble assez disposé à les abandonner lui-même, et cette ingenuité est fort louable; mais comme il en donne des raisons et des restrictions, qui nous feroient rentrer dans l'obscurité dont je crois d'avoir tiré ce sujet, et qui choquent un certain Principe de l'ordre général, que j'ai remarqué, j'espère qu'il aura la bonté de permettre, que je me serve de cette occasion pour expliquer ce principe, qui est de grand usage dans le raisonnement, et que je ne trouve pas encore assez employé, ni assez connu dans toute son étendue. Il a son origine de l'infini, il est absolu nécessaire dans la Géométrie, mais il reussit encore dans la Physique, par ce que la souveraine sagesse, qui est la source de toutes choses, agit en parfait Géomètre, et suivant une harmonie à laquelle rien ne se peut ajouter. C'est pourquoi ce principe sert souvent de preuve ou examen pour faire voir d'abord et par dehors, le défaut d'une opinion mal concertée avant même

que de venir à une discussion interieure. On le peut énoncer ainsi: lorsque la différence de deux cas peut être diminuée au dessous de toute grandeur donnée in datis ou dans ce qui est posé, il faut qu'elle se puisse trouver aussi diminuée au dessous de toute grandeur donnée in quaesitis ou dans ce qui en résulte. Ou pour porter plus familièrement: lorsque les cas (ou ce qui est donné) s'approchent continuellement et se perdent enfin l'un dans l'autre, il faut que les suites ou évenemens (ou ce qui est demandé) le fassent aussi. Ce qui dépend encore d'un principe plus général, savoir: datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata. Mais pour l'entendre il faut des exemples.

L'on sait que le cas ou la supposition d'une ellipse se peut approcher du cas d'une parabole, autant qu'on veut, tellement que la différence de l'ellipse et de la parabole peut devenir moindre qu'aucune différence donnée, pourvu que l'un des foyers de l'ellipse soit assez éloigné de l'autre, car alors les rayons venans de ce foyer éloigné différeront des rayons parallèles aussi peu que l'on voudra, et par conséquent tous les théorèmes géométriques qui se verifient de l'ellipse en général pourront être appliqués à la parabole, en considérant celle-ci comme une ellipse, dont un des foyers est infiniment éloigné ou (pour éviter cette expression) comme une figure, qui diffère des quelque ellipse moins que d'aucune différence donnée. Le même principe a lieu dans la physique, par exemple le repos peut être considéré comme une vitesse infinement petite, ou comme une tardité infinie. C'est pourquoi tout ce qui est véritable à l'égard de la tardité ou vitesse engénéral, doit se vérifier aussi du repos pris ainsi; tellement que la règle du repos doit être considérée comme un cas particulier de la règle du mouvement: autrement, si ce ne reussit pas, ce sera une marque assurée, que les règles sont mal concertées. De même l'égalité peut être considérée comme une inégalité infinement petite et on peut faire approcher l'inégalité de l'égalité autant qu'on veut.

C'est entr' autres fautes de cette considération, que M. Des Cartes tout habile homme qu'il était, a manqué plus d'une façon dans ses prétendues loix de la nature; Car (pour ne pas répéter ici ce que j'ai dit ci-devant de l'autre source de ses erreurs, quand il a pris la quantité de mouvement pour la force) sa première et sa seconde règle par exemple ne s'accordent point; la seconde veut, que deux corps B es C se rencontrant directement d'une vitesse égale, et B étant tant soit peu plus grand, C sera réflechi avec la vitesse première, mais B continuera son mouvement; au lieu que selon la première règle B et C. étant égaux tous deux reflechiront et s'en retourneront d'une vitesse égale à celle qui les avoit amenés. Mais cette différence de ces deux cas n'est pas raisonnable; car l'inégalité des deux corps peut être aussi petite que l'on voudra et la différence qui est dans les suppositions de ces deux cas, savoir entre une telle inégalité, et une égalité parfaite pourra être moindre qu'aucune donnée, donc en vertu de notre principe, la différence entre les résultats au évenemens devroit être aussi moindre qu'aucune donnée; cependant si la seconde règle etait aussi véritable que la première, le contraire arriveroit, car selon cette seconde règle une augmentation aussi petite que l'on voudra du corps B auparavant égal à C fait une grandissime différence dans l'effet, ensorte qu'elle change la réflexion absolue en continuation absolue, ce qui est un grand saut d'une extrémité à l'autre, au lieu qu'en ce cas les corps B dévroit réflechir tant soit peu moins, et le corps C tant soit peu plus qu'au cas de l'égalité, dont à peine ce cas peut être distingué.

Il y a plusieurs autres incongruités semblables, qui resultent des règles Cartesiennes, que l'attention d'un lecteur applicant notre principe, y remarquera aisément, et celle que j'avois trouvée dans les règles de la Recherche de la vérité venoit de la même source. Le R. P. Malebranche avoue en quelque façon, qu'il y a de l'inconvenient, mais il ne laisse pas de croire, que la loix du mouvement dépendante du bon plaisir de Dieu, est réglée par sa sagesse, et les Géomètres seroient presque aussi surpris de voir arriver dans la nature ces sortes d'irrégularités que de voir une parabole, à qui on pourrait appliquer les propriétés de l'ellipse à foyer infinement éloigné. Aussi ne rencontrera-t'on point, je pense, d'éxemple dans la nature de tels inconveniens: plus on la connoît, et plus on la trouve géométrique; il est aisé de juger par là, que ces inconveniens ne viennent pas proprement de ce que le R. P. Malebranche en accuse; savoir de la fausse hypothèse de la parfaite dureté des corps, que j'accorde ne se trouver pas dans la nature. Car quand on y supposeroit cette dureté en la concernant comme un ressort infinement prompt, il n'en resultera rien ici, qui ne se doive ajuster parfaitement aux véritables loix de la nature à l'égard des corps à ressorts en général, et jamais on ne viendra à des rè-

gles aussi peu liées que celles, ou j'ai trouvé à redire. Il est vrai, que dans les choses composées quelquefois un petit changement peut faire un grand effet, comme par exemple une étincelle tombant dans une grande masse de la poudre à canon est capable de renverser toute une ville; mais cela n'est pas contraire à notre principe, et on en peut rendre raison par les principes généraux mêmes, mais à l'égard des principes ou choses simples, rien de semblable ne sauroit arriver, autrement la nature ne seroit pas l'effet d'une sagesse infinie.

On voit par la (un peu mieux que dans ce qui s'en dit communement) comment la véritable Physique doit être puisée effectivement de la source des perfections divines. C'est Dieu qui est la derniére raison des choses, et la connaissance de Dieu n'est pas moins le principe des sciences, que son essence et sa volonté sont les principes des êtres. Les Philosophes les plus raisonnables en demeurent d'accord, mais il y en a bien peu, qui s'en puissent servir pour découvrir des vérités de conséquence. Peut-être que ces petits échantillons réveilleront quelques-uns pour aller bien plus loin. C'est sanctifier la Philosophie, que de faire couler ses ruisseaux de la fontaine des attributs de Dieu. Bien loin d'exclure les causes finales et la considération d'un être agissant avec sagesse, c'ést de là qu'il faut tout déduire en Physique. C'est ce que Socrate dans le Phédon de Platon a déjá admirablement bien remarqué, en raisonnant contre Anaxagore et autres Philosophes trop matériels, lesquels, après avoir reconnu d'abord un principe intelligent au dessus de la matiére, ne l'employent point, quand ils viennent à philosopher sur l'univers, et au lieu de faire voir, que cette intelligence fait tout pour le mieux, et que c'est là la raison des choses, qu'elle a trouvé bon de produire conformement à ses fins, tachent d'expliquer tout par le seul concours des particules brutes, confondant les conditions et les instrumens avec la veritable cause. C'est (dit Socrate) comme si pour rendre raison de ce que je suis assis dans la prison attendant la coupe fatale, et que je ne suis pas en chemin pour aller chez les Béotiens ou autres peuples, oú l'on sait que j'aurais pu me sauver, on disoit, que c'est parceque j'ai des os, des tendons et de muscles, qui se peuvent plier comme il faut pour être assis. Ma foi (dit-il) ces os et ces muscles ne seroient pas ici, et vous ne me verriez pas en cette posture, si mon esprit n'avoit jugé, qu'il est plus digne de Socrate de subir ce que les loix de la patrie ordonnent. Cet endroit de Platon mérite d'être lu tout entier, car il y a des réflexions très-belles et tres-solides. Cependant j'accorde que les effects particuliers de la nature se peuvent et se doivent expliquer mécaniquement, sans oublier pourtant leur fins et usages admirables, que la providence a su ménager, mais les principes généraux de la Physique et de la Mécanique même dépendent de la conduite d'une intelligence souveraine, et ne sauraient être expliqués sans le faire entrer en consideration. C'est ainsi qu'il faut reconcilier la pieté avec la raison, et qu'on pourra satisfaire aux gens de bien, qui apprehendent les suites de la Philosophie mécanique, ou corpusculaire, comme si elle pouvoit éloigner de Dieu et des substences immatérielles, au lieu qu'avec les corrections requises et tout bien entendu, elle nous y doit mener.

XXV.

LETTRE
DE
Mr. LEIBNIZ A Mr. ARNAULD,
DOCTEUR DE SORBONNE,
OU IL LUI EXPOSE SES SENTIMENS PARTICULIERS SUR LA METAPHYSIQUE ET PHYSIQUE.

1 6 9 0.

(Continuation des Mémoires de literature et d'histoire. Paris 1729. Tom. VIII, Partie 1. p. 211. — Leibn. Opp. ed. Dutens. Tom. II. P. 1. p. 45.).

Monsieur!

Je suis maintenant sur le point de retourner chez moi, après un long voyage entrepris par ordre de mon Prince, servant pour des recherches historiques, où j'ai trouve des diplomes, titres et preuves indubitables, propres à justifier la commune origine des Sérénissimes Maisons de Brunsvick et d'Este, que MM. Justel, du Cange et autres avoient grande raison de révoquer en doute, parce qu'il y avoit des contradictions et faussetés dans les Historiens d'Este à cet égard, avec une entiére confusion des tems es des personnes. A présent je pense à me remettre, et à reprendre mon premier train: et vous ayant écrit il y a deux ans, un peu avant mon départ, je prends aujourd'hui cette même liberté, pour m'informer de vôtre santé, et pour vous faire connoître combien les idées de vôtre mérite éminent me sont toûjours présentes dans l'esprit. Quand j'étois à Rome, je vis la dénonciation d'une nouvelle hérésie, qu'on attribuoit à vous ou à vos amis. Et depuis je vis la lettre du R. P. Mabillon à un de mes amis, où il y avoit que l'Apologie du R. P. Le Tellier pour les Missionaires contre la Morale pratique des Jésuites, avoit donné à plusieurs des impressions favorables à ces Péres, mais qu'il avoit entendu que vous y aviez repliqué, et qu'on disoit que vous y aviez annihilé géométriquement les raisons de ce Pére. Tout cela m'a fait juger que vous êtes encore en état de rendre service au Public, et je prie Dieu que ce soit pour long-tems. Il est vrai qu'il y va de mon intérêt; mais c'est un intérêt louable, qui me peut donner moyen d'apprendre, soit en commun avec tous les autres qui liront vos ouvrages, soit en particulier, lorsque vos jugemens m'instruiront, si le peu de loisir que vous avez me permet d'espérer encore quelquefois cet avantage.

Comme ce voyage a servi en partie a me délasser l'esprit des occupations ordinaires, j'ai eu la satisfaction de converser avec plusieurs habiles gens en matiére de sciences et d'érudition, et j'ai communiquée à quelques-uns mes pensées particuliéres, que your scavez, pour profiter de leurs doutes et difficultés; et il y en a eu, qui n'étant pas satisfaits des doctrines communes, ont trouvé une satisfaction extraordinaire dans quelques-uns de mes sentimens: ce qui m'a porté à les coucher par écrit, afin qu'on les puisse communiquer plus aisément; et peut-être en ferai-je imprimer un jour quelques exemplaires sans mon nom, pour en faire part à des amis seulement, afin d'en avoir leur jugement. Je voudrois que vous les puissiez examiner premiérement, et c'est pour cela que j'en ai fait l'abrégé que voici.

Le corps est un aggrégé de substances, et n'est pas une substance à proprement parler. Il faut par conséquent que par-tout dans le corps il se trouve des substances indivisibles, ingénérables et incorruptibles, ayant quelque chose de répondant aux ames. Que toutes ces substances ont toujours été et seront toujours unies à des corps organiques, diversement transformables. Que chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum, et tout ce qui lui est arrivé et arrivera. Que toutes ses actions viennent de son propre fonds, excepté la dépendance de Dieu. Que chaque substance exprime l'univers tout entier, mais l'une plus distinctement que l'autre, sur-tout chacune la l'égard de certaines choses, et selon son point de vuë. Que l'union de l'ame avec

le corps, et même l'opération d'une substance sur l'autre, ne cousiste que dans ce parfait accord mutuel, établi exprès par l'ordre de la premiére création, en vertu duquel chaque substance, suivant ses propres loix, se rencontre dans ce que demandent les autres; et les opérations de l'une suivent ou accompagnent ainsi l'opération ou le changement de l'autre. Que les intelligences ou ames capables de réflexion, et de la connoissance des vérités éternelles et de Dieu, ont bien des privilèges qui les exemptent des révolutions des corps: que pour elles il faut joindre les loix morales aux physiques. Que toutes les choses sont faites pour elles principalement. Qu'elles forment ensemble la république de l'univers, dont Dieu est le Monarque. Qu'il y a une parfaite justice et police observée dans cette cité de Dieu, et qu'il n'y a point de mauvaise action sans châtiment, ni de bonne sans une récompense proportionnée. Que plus on connoîtra les choses, plus on les trouvera belles et conformes aux souhaits qu'un sage pourrait former. Qu'il faut toujours être content de l'ordre du passé, parce qu'il est conforme à la volonté de Dieu absoluë, qu'on connoit par l'événement; mais qu'l faut tâcher de rendre l'avenir autant qu'il dépend de nous, conforme à la volonté de Dieu présomptive ou à ses commendemens; orner nôtre Sparte et travailler à faire du bien, sans se chagriner pourtant lorsque le succès y manque, dans la ferme créance que Dieu sçaura trouver le tems le plus propre aux changemens en mieux. Que ceux qui ne sont pas contens de l'ordre des choses, ne sçauroient se vanter d'aimer Dieu comme il faut. Que la justice n'est autre chose que la charité du sage. Que la charité est une bienveillance universelle dont le sage dispense l'exécution, conformément aux mesures de la raison, afin d'obtenir le plus grand bien. Et que la sagesse est la science de la félicité, ou des moyens de parvenir au contentement durable, qui consiste dans un acheminement continuel a une plus grande perfection, ou au moins dans la variation d'un même degré de perfection.

A l'égard de la Physique, il faut entendre la nature de la force, toute différente de mouvement, qui est quelque chose de plus rélatif. Qu'il faut mesurer cette force par la quantité de l'effet. Qu'il y a une force absoluë, une force directive, et une force respective. Que chacune de ces forces se conserve dans le même degré dans l'univers [1]) ou dans chaque machine non communiquante avec les autres, et que les deux derniéres forces, prises ensemble, composent la premiére ou l'absoluë. Mais qu'il ne se conserve pas la même quantité de mouvement, puisque je montre qu'autrement le mouvement perpétuel seroit tout trouvé, et que l'effet seroit plus puissant que sa cause.

Il y a déja quelque tems que j'ai publié dans les Actes de Leipsic un Essai Physique, pour trouver les causes physiques des mouvemens des astres. Je pose pour fondement que tout mouvement d'un solide dans le fluide, qui se fait en ligne courbe, ou dont la vélocité est continuellement difforme, vient du mouvement du fluide même. D'ou je tire cette conséquence que les astres ont des orbes déférens, mais fluides. J'ai démontré une peoposition importante générale, que tout corps qui se meut d'une circulation harmonique, (c'est-à-dire, ensorte que les distances du centre étant en pro-

Deinde sciendum est, a me distingui vim absolutam a directiva, quamquam et directivam ex sola consideratione potentiae absolutae deducere et demonstrare possim. Et quidem demonstro, non tantum eamdem conservari vim absolutam, seu quantitatem actionis in mundo, sed etiam eamdem vim directivam, eamdemque quantitatem directionis ad easdem partes, seu eamdem quantitatem progressus, sed progressu in partibus computato, ducta celeritate in molem, non quadrato celeritatis. Haec tamen quantitas progressus in eo differt a quantitate motus, quod duobus corporibus in contrarium tendentibus pro habenda quantitate motus totali (sensu Cartesiano) debent addi quantitates motus singularum (seu facta ex celeritate in motem); sed pro habenda quantitate progressus debent a se invicem detrahi; differentia enim quantitatum motus in tali casu erit quantitas progressus. Itaque cum Cartesius putarit sese ita posse salvare actionem animae in corpus, quod anima quidem non augeat vel minuat quantitatem motus in mundo, augeat tamen vel minuat quantitatem directionis spirituum, lapsus est ignoratione hujus legis nostrae novae de conservanda quantitate directionis, quae non minus pulchra est et inviolabilis, quam conservatis virtutis vel actionis absolutae. Haec autem lex directionis vel potius consectaria ejus mire decepere plerosque; ut videntes ibi locum habere aestimationem ex ductu celeritatis in molem ubique illi locum facerent etiam cum agitur de vi absoluta. Exempli causa experimentis constitit, si duo globi duri seu elastici, A et B, directe et centraliter concurrant inter se celeritatibus quae sunt reciproce proportionales corporibus, eos se mutuo repellere ita ut ambo redeant ex qua venere celeritate. Hujus rei necessitas sequitur ex nostro principio conservandae directionis. Nam ante concursum progressus eorum seu quantitas directionis est aequaiis nihilo, ergo talis etiam debet esse post concursum. Cum vero etiam vis eorum absoluta debeat conservari, demonstratur has duas conservationes virtutis absolutae et directionis simul non posse obtineri nisi dicta repercussione.

[1]) **Liccat addere quae fusius de hac re Leibnitius Bernoullio scripsit d. d. 28. Jan. 1696. v. Comm. epist. supra laudatum Tom. I, p. 122.**

gression arithmétique, les vélocités soient en progression harmonique, ou réciproques aux distances) et qui a de plus un mouvement paracentrique, c'est-à-dire, de gravité ou de lévité à l'égard du même centre, (quelque loi que garde cette attraction ou répulsion) a les aires nécessairement comme les tems, de la maniére que Kepler l'a observee dons les planètes. Puis considerant ex observationibus, que ce mouvement est elliptique, je trouve que les loix du mouvement paracentrique, lequel joint à la circulation harmonique décrit des ellipses, doit être tel que les gravitations soient réciproquement comme les quarrés des distances, c'est-à-dire, comme les illuminations ex Sole.

Je ne vous dirai rien de mon calcul des incrémens ou différences, par lequel je donne les touchantes sans lever les irrationalités et fractions, lors même que l'inconnuë y est enveloppée, et j'assujettis les quadratures et problèmes transcendans á l'analyse. Et je ne parlerai pas non plus d'une analyse toute nouvelle, propre à la Géométrie, et différente entiérement de l'Algèbre; et moins encore de quelques autres choses, dont je n'ai pas encore eu le tems de donner des essais, que je souhaiterois de pouvoir toutes expliquer en peu de mots, pour en avoir vôtre sentiment, qui me serviroit infiniment, si vous aviez autant de loisir que j'ai de déférence pour vôtre jugement. Mais vôtre tems est trop précieux, et ma lettre est déja assez prolixe: C'est pourquoi je finis ici, et je suis avec passion, Monsieur,

Vôtre très-humble et très-obéissant
serviteur, LEIBNIZ.

A Venize, ce 23. de Mars 1690.

XXVI.

DE VERA METHODO

PHILOSOPHIAE ET THEOLOGIAE.

(Autographum Leibnitii nondum editum, quod in scriniis Bibliothecae Regiae Hanoveranae asservatur.)

Cum a sacrorum Canonum et divini humanique juris severioribus studiis ad mathematicas disciplinas animi causa divertissem, gustata semel dulcedine doctrinae pellucis, prope ad Sirenum scopulos obhaesi. Nam et mira quaedam theoremata se offerebant, quae alios fugerant, et aditum videbam dari ad plura et majora, et machinamenta quaedam ludentis animi sub manu nata, etiam fructum promittere videbantur. Quanta autum voluptate afficiat theorema pulchrum, illi demum judicant qui harmoniam illam interiorem purgata mente capere possunt. Saepe tamen sollicitabat animum memoria scientiae diviniorîs, cui parem claritatem atque ordinem deesse ingemiscebam. Videbam summos viros, D. Thomam et S. Bonaventuram et Guilielmum Durandum et Gregorium Ariminensem, et tot alios eorum temporum scriptores non paucas dedisse primae philosophiae propositiones admirandae subtilitatis, quae severissime demonstrari possent, agnoscebam Theologiam naturalem, ab illis praeclare excultam, caligine barbariei opprimi et confuso vocabulorum usu inter distinctionum incerta natare; invitatusque novitate nonnunquam in ipsa Theologia Mathematicum agebam, condebam definitiones atque inde ducere tentabam elementa quaedam nihilo claritate inferiora Euclideis, magnitudine vero fructus etiam superiora. Ita enim mecum ratiocinabar: Geometriam figuras ac motus explicare, inde descriptionem terrarum et siderum vias habere, et superandis ponderibus machinas natas, unde vitae cultus et gentium moratarum a barbaris discrimen. Sed scientiam, qua probus improbo distinguatur, qua mentium arcanismus explicetur, et via ad felicitatem operiatur, negligi, de circulo haberi demonstrationes, de animo conjecturas; esse qui motus leges severitate mathematica scribant,

qui parem ad cogitationis arcana scrutanda diligentiam adhibeat, non esse. Hunc esse fontem miseriae humanae quod de quovis potius quam de summo vitae cogitemus, quemadmodum mercator negligens, qui principio dormitans, crescente jam libro rationum, ordinem lucemque horret, nec omnes accepti expensique tabulas a primis initiis resumere sustinet. Hinc secretum quendam in hominibus atheismum et horrorem mortis et de animae natura dubitationes et pessimas de Deo sententias aut certe fluctuantes, multosque consuetudine potius aut necessitate quam judicio honestos esse.

Videbam novos quosdam philosophos ingentibus pollicitis excidisse quod vel praeoccupata mente scripsissent, vel sermone a mathematica severitate, quam ipsi alibi sequerentur, ad popularem dicendi facilitatem traducto, applausum potius quam assensum obtinuissent. Nam ut unius tantum exemplum adducam, si eximius certe vir Renatus Cartesius vel semel sui ipsius causa meditationes in propositiones, dissertationes in demonstrationes, convertere conatus fuisset, vidisset ipse, pleraque hiare. Patuit hoc, cum amici precibus et tantum non conviciis, demontrationem de existentia Dei, mathemathico habitu vestitam, ei extorsere. Quam si ab ipso pro demonstratione habitam putem, injuriam ejus ingenio me facere autumem.

Sunt qui mathematicum vigorem extra ipsas scientias, quas vulgo mathematicas appellamus, locum habere non putant. Sed illi ignorant, idem esse mathematice scribere, quod in forma, ut logici vocant, ratiocinari, et praeterea distinctionum captiunculas, quibus alioquin tempus teritur una definitione praevenire. Hoc enim unico Scholastici vitio laboravere, quod cum plerumque ordinate satis et, ut sic dicam, mathematice ratiocinentur, vocabulorum usum reliquere in incerto. Unde pro definitione unica multae definitiones, pro demonstratione irrefragabili multae in utramque partem argutationes natae; quibus divina eorum dogmata et admirandae non raro contemplationes, ab homine mathematice docto non difficulter purgentur.

Utilem autem hanc operam eo magis putabam, quod gliscere viderem in animis hominum sententias periculosas, a falsae philosophiae mathematica quadam larva natas, et omnem scholae doctrinam pro nugis explodi. Quotusquisque enim eorum, qui ad saeculi morem docti sunt, has, ut vocant, tricas lectu dignas arbitratur? Ego juventuti meae gratulor, quae occasionem dedit haec quoque studia cognoscendi, antequam mens, imbuta mathematicis, alia fastidiose spernere assuevisset. Sunt quaedam veluti periodi studiorum; erat tempus, cum scholastica Theologia sola principatum obtinebat, cujus hodie vix in religiosorum conventibus reliquiae siti marcentes conservantur. Accensa humaniorum literarum luce itum in contraria est, et de syllaba quadam Plauti et Appuleji non minore quam de universalibus et modali distinctione tumultu certatum. Nunc ab hoc quoque morbo sanati sumus, periculo majoris. Coepimus viri esse, et maturescente judicio crepundia posuimus cum praetexta: perinde ac si mundus ex quo a barbarie revixit, paulatim annis sapientiaque crevisset. Agnovimus, quantopere generis humani intersit, naturam ipsam consuli, legesque figurarum ac motuum constitui, quibus nostrae vires augeantur. Sed, ut in republica plerique aliis laboramus pauci nobis, ita conquisitis experimentis tantum posteritati materiam colligimus, unde multa post saecula veritatis aedificium excitari possit. Et video magnos viros, cum juventutem in mathematicis aut humaniori literatura posuissent, aetatem experimentis naturae aut negotiis impendissent, in flexu vitae jam inclinantis ad scientiam mentis excolendam rediisse, qua propriae felicitati consulitur. Sapienter dictum est a Viro egregio Francisco Bacone, philosophiam obiter libatam a Deo abducere, profundius haustam reddere creatori. Idem saeculo auguror, fore ut pretium sanctioris philosophiae redeuntibus ad se hominibus agnoscatur et mathematica studia tum ad severioris judicii exemplum, tum ad cognoscendam harmoniam ac pulchritudinis velut ideam, naturae vero experimenta ad autoris, qui imaginem idealis mundi sensibili expressit, admirationem, studia denique omnia ad felicitatem, dirigantur.

Interea per anticipationem id agamus, ut animi eorum sanentur, quos blandientis cujusdam philosophiae novitas, mathematicum quiddam ementita, corrupit, periculo diuinae veritatis. Indubitata res est, et Aristoteli quoque agnita, omnia in natura corporea a magnitudine figura et motu repeti debere. Doctrina de magnitudine et figura egregie exculta est, intima motus nondum patent, neglectu primae philosophiae, unde repetenda sunt. Est enim Metaphysicae, tractare de mutatione tempore continuo in universum. Motus enim species tantum mutationis. Non intellecta motus natura fecit, ut insignes philosophi naturam materiae sola extensione circumscripserint, unde nata est corporis antea inaudita notio, non magis naturae phaenomenis, quam fidei mysteriis conciliabilis. Nimirum demonstrari potest, extensum nulla alia accedente qualitate, agendi patiendique incapax esse, omnia summe fluida, id est vacua, fore, unionem corporum et quam in iis sentimus firmitatem explicari non posse, denique leges motuum ab experien-

tia alienas constitui debere. Quae omnia in Cartesii principiis manifeste apparent, nam et motum facit pure relativum, et corporis speciem commentus est nihil ab inani differentem, et unionem firmitatemque ex sola quiete petiit, quasi quae semel in contactu mutuo quievere, postea nulla vi separari possint; et decreta circa motus concursusque corporum promulgavit, certissimis experimentis nunc antiquata. Fidei autem mysteria artificiose declinavit: philosophari scilicet sibi, non theologari propositum esse, quasi philosophia admittenda sit inconciliabilis religioni, aut quasi religio vera esse possit quae demonstratis alibi veritatibus pugnet. Coactus tamen aliquando de Eucharistia loqui pro speciebus realibus, apparentes introduxit, revocata sententia theologorum omnium consensu explosa. Sed hoc parum erat, si existentiam ejusdem corporis in pluribus locis philosophia ejus ferre posset. Nam si corpus et spatium eadem, quis ex diversis spatiis sive locis diversa corpora sequi neget? Qui ad formandam corporis naturam extensioni resistentiam quandam sive impenetrabilitatem, aut ut ipsi loquuntur ἀντιτυπίαν molemve addidere, ut Gassendus, aliique docti viri, rectius paulo philosophati sunt, sed non exhausere difficultates. Primum enim ad ideam corporis absolvendam opus est notione quadam positiva, qualis non est impenetrabilitas, deinde nondum evictum est, penetrationem corporum abesse a natura: argumento est condensatio quae ex quorundam sententia fit penetratione tametsi aliter explicari posse non diffitear. Denique impenetrabilitas absoluta corporum non minus fidei nostrae decretis pugnat quam πολυτοπία, idemque corpus esse in pluribus locis, aut plura in eodem, aeque difficile est.

Quid ergo tandem extensioni nos addamus ad absolvendam corporis notionem? Quid nisi quae sensus ipse testetur. Nimirum tria illa simul renuntiat, et nos sentire, et corpora sentiri, et quod sentitur varium esse, compositumque sive extensum. Notioni ergo extensionis sive varietatis addenda actio est. Corpus ergo est agens extensum, dici poterit esse substantiam extensam, modo teneatur, omnem substantiam agere, at omne agens substantiam appellari. Satis autem ex interioribus metaphysicae principiis ostendi potest, quod non agit, nec existere, nam potentia agendi sine ullo actus initio nulla est. Arcus tensi non modica potentia est; at non agit, inquies; Imo vero agit, inquam, etiam ante displosionem, conatur enim, omnis autem conatus actio. Caeterum de natura conatus et agentis principii, sive ut scholastici vocavere, substantialis formae multa dici possunt egregia et certa, unde magna etiam naturali theologiae lux accendatur, et discutiantur tenebrae mysteriis fidei a philosophorum objectionibus offusae. Patebit, non tantum mentes sed et substantias omnes in loco non nisi per operationem esse, mentes nulla corporum vi destrui posse, omnem agendi vim esse a summa mente, cujus voluntas sit ultima ratio rerum; causa volendi harmonia universalis; Deum creaturae, mentem materiae uniri posse: imo mentem finitam omnem esse incorporatam, ne angelis quidem exceptis, quae sanctorum Patrum sententia verae philosophiae consentanea est. Denique, species a substantia differre; πολυτυπίαν nihil repugnans habere imo ne μετουσιασμόν. Nam, quod mirum videri possit, consubstantiationem corporum resolvi in transsubstantiationem, et qui corpus sub pane esse ajunt, destructam panis substantiam relictis speciebus, asserere nescientes. Quod illi fatebuntur qui veram et inevitabilem substantiae notionem aliquando intelligent. Quanti autem momenti sint haec theoremata ad solida pietatis constituenda fundamenta, ad tranquillitatem animi, ad Ecclesiae pacem, intelligentes aestimabunt.

XXVII.

LETTRE SUR LA QUESTION, SI L'ESSENCE DU CORPS CONSISTE DANS L'ETENDUE.

1 6 9 1.

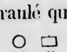
(Journal des Savans 18. Juin 1691. p. 259. Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II, P. 1. p. 234.)

Vous me demandez, Monsieur, les raisons que j'ai de croire que l'idée du corps ou de la matière est autre que celle de l'étendue. Il est vrai, comme vous dites, que bien d'habiles gens sont prévenus aujourd'hui de ce sentiment, que l'essence du corps consiste dans la longueur, la largeur, et la profondeur. Cependant il y en a encore qu'on ne peut accuser de trop d'attachement à la Scholastique, qui n'en sont pas contens.

Mr. Nicole dans un endroit de ses Essais témoigne être de ce nombre, et il lui semble qu'il y a plus de prévention que de lumière dans ceux qui ne paroissent pas effrayés des difficultés qui s'y rencontrent.

Il faudroit un discours fort ample pour expliquer bien distinctement ce que je pense là-dessus. Cependant voici quelques considérations que je soumets à vôtre jugement, dont je vous supplie de me faire part.

Si l'essence du corps consistoit dans l'étendue, cette étendue seule devroit suffire pour rendre raison de toutes les proprietés du corps. Mais cela n'est point. Nous remarquons dans la matière une qualité que quelques uns ont appellée l'inertie naturelle, par laquelle le corps résiste en quelque façon au mouvement: en sorte qu'il faut employer quelque force pour l'y mettre, (faisant même abstraction de la pesanteur,) et qu'un grand corps est plus difficilement ébranlé qu'un petit corps. Par exemple:

Fig. 1. 

Si le corps A en mouvement rencontre le corps B en repos, il est clair, que si le corps B était indifferent au mouvement ou au repos, il se laisseroit pousser par le corps A sans lui résister, et sans diminuer la vitesse, ou changer la direction du corps A; et après le concours, A continueroit son chemin, et B iroit avec lui de compagnie en le dévançant. Mais il n'en est pas ainsi dans la nature. Plus le corps B est grand, plus il diminuera la vitesse avec laquelle vient le corps A, jusqu'à l'obliger même de réfléchir si B est beaucoup plus grand qu'A. Or s'il n'y avoit dans les corps que l'étendue, ou la situation, c'est à-dire, ce que les Géomètres y connoissent, joint à la seule notion du changement; cette étendue seroit entièrement indifférente à l'égard de ce changement: et les résultats du concours des corps s'expliqueroient par la seule composition Géométrique des mouvemens; c'est-à-dire, le corps après le concours iroit toujours d'un mouvement composé de l'impression qu'il avoit avant le choc, et de celle qu'il recevroit du concourant, pour ne le pas empêcher, c'est-à-dire, en ce cas de recontre, il iroit avec la différence des deux vitesses, et du côté de la direction.

Comme la vélocité 2 A 3 A, ou 2 B 3 B, dans la figur e 2. est la différence entre 1 A 2 A et 1 B 2 B; et en ce cas d'atteinte figure 3. lorsque le plus

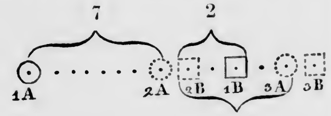
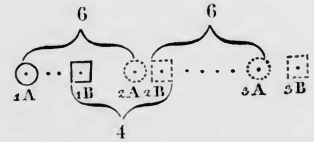
Fig. 2. 

Fig. 3. 

promt atteindroit un plus lent qui le dévance, le plus lent recevroit la vitesse de l'autre, et généralement ils iroient toujours de compagnie après le concours; et particuliérement, comme j'ai dit au commencement, celui qui est en mouvement emporteroit avec lui celui qui est en repos, sans recevoir aucune diminution de sa vitesse, et sans qu'en tout ceci la grandeur, égalité ou inégalité des deux corps pût rien changer; ce qui est entièrement irréconciliable avec les expériences. Et quand on supposeroit que la grandeur doit faire un changement au mouvement, on n'auroit point de principe pour déterminer le moyen de l'estimer en détail, et pour sçavoir la direction et la vitesse résultante. En tout cas on pancheroit à l'opinion de la conservation du mouvement: au lieu que je crois avoir démontré que la même force se conserve [1]), et que sa quantité est différente de la quantité du mouvement.

Tout cela fait connoitre qu'il y a dans la matière quelque autre chose, que ce qui est purement Géométrique, c'est-à-dire, que l'étendue et son changement, et son changement tout nud. Et à le bien considérer, on s'aperçoit qu'il y faut joindre quelque notion supérieure ou métaphysique, sçavoir celle de la substance, action, et force; et ces notions portent que tout ce qui pâtit doit agir réciproquement, et que tout ce qui agit doit pâtir quelque réaction; et par conséquent qu'un corps en repos ne doit pas être emporté par un autre en mouvement sans changer quelque chose de la direction et de la vitesse de l'agent.

Je demeure d'accord que naturellement tout corps est étendu, et qu'il n'y a point d'étendue sans corps. Il ne faut pas néanmoins confondre les notions du lieu, de l'espace, ou de l'étendue toute pure, avec la notion de la substance, qui outre l'étendue, referme la résistance, c'est-à-dire, l'action et la passion.

Cette considération me paroit importante, nonseulement pour connoitre la nature de la substance étendue, mais aussi pour ne pas mépriser dans la Physique les principes supérieurs et immatériels, au préjudice de la piété. Car quoique je sois persuadé que tout se fait mécaniquement dans la nature corporelle, je ne laisse pas de croire aussi que les principes même de la Mécanique, c'est-à-dire, les premières loix du mouvement, ont une origine plus sublime que celles que les pures Mathématiques peuvent fournir. Et je m'imagine que si cela étoit plus connu, ou mieux considéré, bien des personnes de piété n'auroient pas si mauvaise opinion de la Philosophie corpusculaire, et les Philosophes modernes joindroient mieux la connoissance de la nature à celle de son Auteur.

Je ne m'étens pas sur d'autres raisons touchant la nature du corps; car cela me méneroit trop loin.

[1]) In Actis Erudit. ann. 1686.

XXVIII.

EXTRAIT D'UNE LETTRE

POUR SOUTENIR CE QU'IL Y A DE LUI DANS LE JOURNAL DES SAVANS DU 18. JUIN 1691.

1 6 9 3.

(Journal des Savans 5. Janv. 1693. Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II, P. 1. p. 236.)

Pour prouver que la nature du corps ne consiste pas dans l'étenduë, je m'étois servi d'un argument expliqué dans le Journal des Sçavans du 18. Juin 1691 dont le fondement est, qu'on ne sçauroit rendre raison par la seule étendue de l'inertie naturelle des corps, c'est-à-dire, de ce qui fait que la matière résiste au mouvement, ou bien de ce qui fait qu'un corps qui se meut déja,

ne sçauroit emporter avec soi un autre qui repose, sans en être retardé. Car l'étenduë en elle-même étant indifférente au mouvement et au repos, rien ne devroit empêcher les deux corps d'aller de compagnie avec toute la vitesse du premier, qu'il tâche d'imprimer au second. A cela on répond dans le Journal du 16. Juillet de la même année, (comme je n'ai appris que depuis peu) qu'effectivement le corps doit être indifférent au mouvement et au repos, supposé que son essence consiste à être seulement étendu: mais que néanmoins un corps qui va pousser un autre corps, en doit être retardé, (non pas à cause de l'étenduë, mais à cause de la force) parce que la même force qui étoit appliquée à un des corps, est maintenant appliquée à tous les deux. Or la force qui meut un des corps avec une certaine vitesse, doit mouvoir les deux ensemble avec moins de vitesse. C'est comme si l'on disoit en autres termes, que le corps, s'il consiste dans l'étendue, doit être indifférent au mouvement; mais qu'effectivement n'y étant pas indifférent, puis qu'il résiste à ce qui lui en doit donner; il faut outre la notion de l'étenduë, employer celle de la force. Ainsi cette réponse m'accorde justement ce que je veux. Et en effet ceux qui sont pour le sistême des causes occasionnelles, se sont déja fort bien aperçus que la force et les loix du mouvement qui en dépendent, ne peuvent être tirées de la seule étendue. Et comme ils ont pris pour accordé qu'il n'y a que de l'étendue, ils ont été obligés de lui refuser la force et l'action, et d'avoir recours à la cause générale, qui est la pure volonté et action de Dieu. En quoi l'on peut dire qu'ils ont très bien raisonné ex hypothesi. Mais l'hypothèse n'a pas encore été demontrée: et comme la conclusion paroit peu convenable en Physique, il y a plus d'apparence de dire qu'il y a du défaut dans l'hypothése, (qui d'ailleurs souffre bien d'autres difficultés,) et qu'on doit reconnoitre dans la matiére quelque chose de plus que ce qui consiste dans le seul rapport à l'étendue; laquelle, tout comme l'espace, est incapable d'action et de résistance, qui n'appartient qu'aux substances. Ceux qui veulent que l'étendue même soit une substance, renversent l'ordre des paroles aussi-bien que des pensées. Outre l'étendue il faut avoir un sujet qui soit étendu, c'est-à-dire, une substance à laquelle il apparticnne d'être répétée ou continuée. Car l'étendue ne signifie qu'une répétition ou multiplicité continuée de ce qui est répandu; une pluralité, continuité, et coexistence des parties: et par conséquent elle ne suffit point pour expliquer la nature même de la substance répandue ou répetée, dont la notion est antérieure à celle de sa répétition.

XXIX.
EXTRAIT
D'UNE
LETTRE A Mr. FOUCHER,
CHANOINE DE DIJON,
SUR QUELQUES AXIOMES PHILOSOPHIQUES.
1 6 9 2.

(Journal des Savans 2. Juin 1692. Leibn. Opp. ed. Dutens. Tom. II, P. 1. p. 238.)

Je suis de vôtre avis, Monsieur, sur ce que vous pensez qu'il seroit bon de chercher des preuves de toutes les vérités importantes qui se peuvent prouver. Mais cela ne doit pas empêcher d'avancer des problêmes particuliers, en attendant que l'on ait rencontré les premiers principes. C'est ainsi qu'en usent les Géomètres. Cependant je vous invite à expliquer en cela vôtre sentiment, de peur que ceux qui ne l'entendent pas assez, ne s'imaginent mal à propos que les Académiciens se sont opposés au progrès des Sciences.

Mr. Descartes ne me semble pas avoir eu assez de soin de bien établir ses axiomes, lui qui a commencé néanmoins par le doute raisonnable, dans lequel vous Académiciens faisoient profession d'entrer d'abord.

On sçait d'ailleurs que Proclus, et même Apollonius, avoient déja eu quelque dessein de travailler à la preuve des axiomes. Mais ceux qui aiment à entrer dans le détail des Sciences, méprisent les recherches abstraites et générales: et ceux qui approfondissent les principes, entrent rarement dans les particularités. Pour moi j'estime également l'un et l'autre.

Mon axiome, que la nature n'agit jamais par saut, est d'un grand usage dans la Physique. Il détruit les atomes, les petits repos, les globules du second élément, et les autres semblables chiméres. Il rectifie les loix du mouvement. Ne craignez point, Monsieur, la tortuë que les Pirrhoniens faisoient aller aussi vîte qu' Achille. Vous avez raison de dire, que toutes les grandeurs peuvent être divisées à l'infini. Il n'y en a point de si petite, dans laquelle on ne puisse concevoir une infinité de divisions que l'on n'épuisera jamais. Mais je ne vois pas quel mal il en arrive, ou quel besoin il y a de les épuiser. Un espace divisible sans fin se passe dans un tems aussi divisible sans fin. Je ne conçois point d'indivisibles physiques sans miracle, et je crois que la nature peut réduire les corps à la petitesse que la Géométrie peut considérer.

Mr. Ozanam ne disconviendra pas que je ne lui aye donné les premiéres vuës de la quadrature du cercle, dont nous avons parlé, lui et moi, et je lui en aurois communiqué ma démonstration, s'il me l'avoit demandée. Il avouëra aussi que je suis le premier qui lui ai montré l'usage des équations locales pour les constructions; dont il fut ravi. Il en a fait un fort bel usage, comme je vois par son Dictionnaire. Il est vrai que cet usage des équations locales n'est pas de mon invention. Je l'avois appris de Mr. Slusius.

Il y a quelque tems que j'eus une vuë à son avantage: C'est le projet de certaines tables analytiques ou de spécieuse, fondées sur les combinaisons, qui si elles étoient faites, seroient d'un secours merveilleux en Analyse et en Géométrie, et dans toutes les Mathématiques, et pousseroient l'Analyse à une perfection au-delà des bornes présentes. Elles serviroient dans la Géométrie profonde autant que les tables anciennes des sinus servent dans la Trigonométrie. Et comme Mr. Ozanam est un des hommes du monde qui a le plus de facilité et de partique pour le calcul ordinaire de la spécieuse, j'avois pensé qu'une chose aussi utile que celle-là se pourroit faire par son moyen.

La raison qui me fit laisser à Florence un brouillon d'une nouvelle science de Dynamique, est qu'il y eut un ami qui se chargea de le debrouiller, et de le mettre au net, et même de le faire publier. Il ne tient qu'à moi qu'il ne paroisse. Je n'ai qu'à y envoyer la fin. Mais toutes les fois que j'y pense, il me vient une foule de nouveautés que je n'ai pas encore eu le loisir de digérer.

Les expressions semblables à cet axiome, Extrema in idem recidunt, vont un peu trop loin; comme lorsqu'on dit que l'infini est une sphére dont le centre est par-tout, et la circonférence nulle part, il ne faut pas les prendre à la rigeur: nèanmoins elles ne laissent pas d'avoir un usage particulier pour l'invention, à peu près comme les imaginaires de l'Algèbre. C'est ainsi que l'on conçoit la parabole comme une ellipse à foyer infiniment éloigné; et par là on maintient une certaine universalité dans les énonciations des coniques. Le calcul nous mène quelquefois à l'infini sans y penser On pourroit donc ainsi conclure, qu'au moins en cas de prétenduë vitesse infinie, chaque point du cercle seroit toujours au même endroit; quoiqu' après tout, une vitesse infinie soit impossible, aussibien qu'un cercle infini. Avec tout cela ce cercle infini peut avoir encore son usage, en calculant: car si l'analyse me faisoit voir que le rayon du cercle demandé dans le plan donné est infini, je conclurrois que le plan entier du cercle demandé est le lieu qu'on cherche. Ainsi si je ne trouvois pas ce que je cherche, sçavoir un cercle qu'on demande, je trouverois au moins ce que je devois chercher, sçavoir que le lieu demandè est le plan demandé, et qu'il n'y a point de tel cercle dans ce plan. De sorte que voila omnia sana sanis; et l'analyse tire des utilités réelles des expressions imaginaires. C'est de quoi j'ai des exemples très importans. Il est vrai que des vérités on ne conclud que des vérités; mais il y a de certaines faussetés qui sont utiles pour trouver la vérité.

XXX.
EXTRAIT
D'UNE
LETTRE DE Mr. FOUCHER,
CHANOINE DE DIJON,
POUR REPONDRE A Mr. LEIBNIZ SUR QUELQUES AXIOMES DE PHILOSOPHIE.

1693.

(Journal des Savans 16. Mars 1693. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 240.)

Je crois, Monsieur, que vous serez content de ce que j'ai dit dans mon 3. livre des dissertations sur la Philosophie de Académiciens, au sujet du doute général qu'on leur attribuë vulgairement. Car non seulement j'ai prouvé dans ce livre, que les Académiciens n'ont pas douté de toutes choses, mais encore qu'ils avoient des dogmes; et c'est ce que j'ai montré par le témoignage de Cicéron, qui parle ainsi de Philon, Chef de la quatriéme Académie: Quamquam Antiochi Magister Philo, magnus vir, ut tu existimas ipse, negarit in libris quos coram etiam ex ipso audiebamus, duas Academias esse, erroremque eorum qui ita putarunt coarguit. C'est encore ce que j'ai prouvé par un fragment de Clitomaque, ou il est dit que l'on se trompe d'attribuer aux Académiciens d'avoir douté des sensations: Vehementer errare eos qui dicunt ab Academicis sensus eripi, a quibus nusquam dictum sit, aut colorem, aut saporem, aut sonum nullum esse: sed etc. Outre cela, on voit aussi par le même fragment, que les Académiciens ne doutoient point de ce qui étoit immédiatement connu ou aperçu par lui-même, Propterea quod nihil falsi cognitum et perceptum esse possit. D'où il s'ensuit que ce qui est immédiatement connu est toujours vrai, et ne doit point être revoqué en doute; et c'est ce que ces Philosophes ont reconnu.

Outre cela j'ai fait voir que les Académiciens n'ayant rien écrit, on en juge vulgairement sur le rapport de leurs adversaires, qui étoint le Stoïciens, qui avoient coutume de dire que ces Philosophes renversoint toutes les sciences en refusant le témoignage des sens, pour juger de la vérité des choses qui sont hors de nous.

Quant à ce qui regarde cet axiome, Natura non agit saltatim, je vous avouë, Monsieur, que j'aurois eu peine à concevoir la-dessus vôtre sentiment, s'il ne m'étoit tombé entre les mains deux traités, l'un de motu abstracto, et l'autre de motu concreto, que vous avez addressés aux deux plus fameuses Académies de l'Europe. Il n'est pas necessaire de vous dire ici combien j'estime ces traités, et quel a été le plaisir que j'ai eu d'y voir en très peu d'étendue de riches explications des plus considérables phénomènes de la nature. Mais cependant j'avouë que je ne comprens pas comment vous admettez des divisibles et des indivisibles tout ensemble: car cela redouble la difficulté, et ne resout point la question. En effet pour ajuster les parties du tems avec celles de l'espace que les mobiles parcourent, il faut que l'indivisiblité ou la divisiblité se rencontrent de part et d'autre. Car si un instant, par exemple, étant supposé indivisible, correspond néanmoins à un point qui peut être divisé, la première partie de ce point sera parcouruë, lorsque l'instant ne sera encore passé qu'à demi; et cela posé, il faudra bien que cet instant soit divisible, puis qu'il sera passé à moitié, avant que son autre partie le soit. La même chose se dira au sujet d'un point indivisible par rapport à un instant qui peut être partagé. Mais d'autre part si l'on suppose que les points et les instans soient également indivisibles, on ne pourra résoudre la difficulté des Sceptiques, ni montrer comment Achille pourroit aller plus vite qu'un tortue.

Les instans et les points sont divisibles en puissance, dira-t-on: mais ils ne sont pas actuellement divisés en toutes leurs parties possibles; et cela posé, en un même instant un grand point et un petit sont parcourus. Je le veux. Mais cela étant

ainsi, la nature agira par saut: car il se fera un transport momentané d'une extrémité d'un point à l'autre. Et cela est contraire à votre Axiome, bien loin de résoudre la difficulté.

Cet autre axiome, extrema in idem recidunt, n'empêche pas que l'on ne reconnoisse l'existence de l'infini actuel, mais seulement il peut servir à conclure que cet infini est incompréhensible à l'esprit humain, et que nous n'en avons point d'idée positive, non plus que du néant. Ces deux extrémités nous passent; et ce n'est pas sans raison que Platon a dit, que le Philosophe se perd dans la contemplation de l'Etre, de même que le Sophiste dans celle du néant, l'un étant ébloui de la trop grande lumière de son objet, et l'autre étant aveuglé par les ténèbres du sien. C'est suivant cette pensée qu'on lit dans le livre qui est attribué à Saint Denis, que l'Etre souverain est au-dessus de toute conception humaine; et cela revient à ces paroles de Saint Paul: Lucem habitat inaccessibilem. Avec tout cela nous sommes toujours obligés de recourir à l'Etre infini, non-seulement pour trouver la cause des prodiges et des miracles, mais encore, comme vous le reconnoissez fort bien, pour rendre raison des loix du mouvement, et des actions réciproques des esprits sur les corps, aussibien que des corps sur les esprits. Et après tout comment seroit-il possible qu'aucune chose existât, si l'être même, ipsum esse, n'avoit l'existence. Mais bien au contraire ne pourroit-on pas dire avec beaucoup plus de raison, qu'il n'y a que lui qui existe véritablement, les êtres particuliers n'ayant rien de permanent? Semper generantur, et nunquam sunt.

Voilà, Monsieur, ce que j'ai cru devoir vous répondre en peu de mots au sujet des axiomes dont je viens de parler. Pour ce qui est d'en établir quelques-uns par avance, avant que de travailler à la Philosophie des Académiciens, c'est une chose dont vous trouverez bon que je me dispense, si vous considérez que ce n'étoit point là leur méthode. Ils traitoient des questions par ordre, et suivoient toujours le fil des vérités par lequel ils se conduisoient pour sortir du labyrinte de l'ignorance humaine.

XXXI.
RÉPONSE DE Mr. LEIBNIZ.
A L'EXTRAIT DE LA LETTRE DE Mr. FOUCHER, CHANOINE DE DIJON, INSÉRÉE DANS LE JOURNAL DU 16. MARS.

1693.

(Journal des Savans 3. Août 1693. — Leib. Opp. ed. Dutens. Tom. II. P. 1. p. 242.)

On doit être bien-aise, Monsieur, que vous donniez un sens raisonnable au doute des Académiciens. C'est la meilleure apologie que vous pouviez faire pour eux. Je serai ravi de voir un jour leurs sentiments digérés et éclaircis par vos soins. Mais vous serez obligé de tems en tems de leur prêter quelque rayon de vos lumières comme vous avez commencé.

Il est vrai que j'avois fait deux petits discours il y a vingt ans [1]): l'un de la théorie du mouvement abstrait, ou je l'avois considéré hors du système, comme si c'étoit une chose purement mathématique: l'autre de l'hypothèse du mouvement concret et systématique, tel qu'il se rencontre effectivement dans la nature. Ils peuvent avoir quelque chose de bon, puisque vous le jugez ainsi, Monsieur, avec d'autres. Cependant il y a plusieurs endroits sur lesquels je crois être mieux instruit présentement; et entre autres, je m'explique tout autrement aujourd'hui sur les indivisibles. C'étoit l'essai d'un jeune homme qui n'avoit pas encore approfondi les Mathématiques. Les loix du mouvement abstrait que j'avois don-

[1]) Mogunt. 1671. — Leibn. Opp. ed. Dutens, Tom. II, P. 2. p. 4—48.

XXX.

EXTRAIT

D'UNE

LETTRE DE Mr. FOUCHER,

CHANOINE DE DIJON,

POUR REPONDRE A Mr. LEIBNIZ SUR QUELQUES AXIOMES DE PHILOSOPHIE.

1693.

(Journal des Savans 16. Mars 1693. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 240.)

Je crois, Monsieur, que vous serez content de ce que j'ai dit dans mon 3. livre des dissertations sur la Philosophie de Académiciens, au sujet du doute général qu'on leur attribuë vulgairement. Car non seulement j'ai prouvé dans ce livre, que les Académiciens n'ont pas douté de toutes choses, mais encore qu'ils avoient des dogmes; et c'est ce que j'ai montré par le témoignage de Cicéron, qui parle ainsi de Philon, Chef de la quatriéme Académie: Quamquam Antiochi Magister Philo, magnus vir, ut tu existimas ipse, negarit in libris quos coram etiam ex ipso audiebamus, duas Academias esse, erroremque eorum qui ita putarunt coarguit. C'est encore ce que j'ai prouvé par un fragment de Clitomaque, ou il est dit que l'on se trompe d'attribuer aux Académiciens d'avoir douté des sensations: Vehementer errare eos qui dicunt ab Academicis sensus eripi, a quibus nusquam dictum sit, aut colorem, aut saporem, aut sonum nullum esse: sed etc. Outre cela, on voit aussi par le même fragment, que les Académiciens ne doutoient point de ce qui étoit immédiatement connu ou aperçu par lui-même, Propterea quod nihil falsi cognitum et perceptum esse possit. D'où il s'ensuit que ce qui est immédiatement connu est toujours vrai, et ne doit point être revoqué en doute; et c'est ce que ces Philosophes ont reconnu.

Outre cela j'ai fait voir que les Académiciens n'ayant rien écrit, on en juge vulgairement sur le rapport de leurs adversaires, qui étoint le Stoïciens, qui avoient coutume de dire que ces Philosophes renversoint toutes les sciences en refusant le témoignage des sens, pour juger de la vérité des choses qui sont hors de nous.

Quant à ce qui regarde cet axiome, Natura non agit saltatim, je vous avouë, Monsieur, que j'aurois eu peine à concevoir la-dessus vôtre sentiment, s'il ne m'étoit tombé entre les mains deux traités, l'un de motu abstracto, et l'autre de motu concreto, que vous avez addressés aux deux plus fameuses Académies de l'Europe. Il n'est pas necessaire de vous dire ici combien j'estime ces traités, et quel a été le plaisir que j'ai eu d'y voir en très peu d'étendue de riches explications des plus considérables phénomènes de la nature. Mais cependant j'avouë que je ne comprens pas comment vous admettez des divisibles et des indivisibles tout ensemble: car cela redouble la difficulté, et ne resout point la question. En effet pour ajuster les parties du tems avec celles de l'espace que les mobiles parcourent, il faut que l'indivisiblité ou la divisiblité se rencontrent de part et d'autre. Car si un instant, par exemple, étant supposé indivisible, correspond néanmoins à un point qui peut être divisé, la première partie de ce point sera parcouruë, lorsque l'instant ne sera encore passé qu'à demi; et cela posé, il faudra bien que cet instant soit divisible, puis qu'il sera passé à moitié, avant que son autre partie le soit. La même chose se dira au sujet d'un point indivisible par rapport à un instant qui peut être partagé. Mais d'autre part si l'on suppose que les points et les instans soient également indivisibles, on ne pourra résoudre la difficulté des Sceptiques, ni montrer comment Achille pourroit aller plus vite qu'un tortue.

Les instans et les points sont divisibles en puissance, dira-t-on: mais ils ne sont pas actuellement divisés en toutes leurs parties possibles; et cela posé, en un même instant un grand point et un petit sont parcourus. Je le veux. Mais cela étant

ainsi, la nature agira par saut: car il se fera un transport momentané d'une extrémité d'un point à l'autre. Et cela est contraire à votre Axiome, bien loin de résoudre la difficulté.

Cet autre axiome, extrema in idem recidunt, n'empêche pas que l'on ne reconnoisse l'existence de l'infini actuel, mais seulement il peut servir à conclure que cet infini est incompréhensible à l'esprit humain, et que nous n'en avons point d'idée positive, non plus que du néant. Ces deux extrémités nous passent; et ce n'est pas sans raison que Platon a dit, que le Philosophe se perd dans la contemplation de l'Etre, de même que le Sophiste dans celle du néant, l'un étant ébloui de la trop grande lumière de son objet, et l'autre étant aveuglé par les ténèbres du sien. C'est suivant cette pensée qu'on lit dans le livre qui est attribué à Saint Denis, que l'Etre souverain est au-dessus de toute conception humaine; et cela revient à ces paroles de Saint Paul: Lucem habitat inaccessibilem. Avec tout cela nous sommes toujours obligés de recourir à l'Etre infini, non-seulement pour trouver la cause des prodiges et des miracles, mais encore, comme vous le reconnoissez fort bien, pour rendre raison des loix du mouvement, et des actions réciproques des esprits sur les corps, aussi-bien que des corps sur les esprits. Et après tout comment seroit-il possible qu'aucune chose existât, si l'être même, ipsum esse, n'avoit l'existence. Mais bien au contraire ne pourroit-on pas dire avec beaucoup plus de raison, qu'il n'y a que lui qui existe véritablement, les êtres particuliers n'ayant rien de permanent? Semper generantur, et nunquam sunt.

Voilà, Monsieur, ce que j'ai cru devoir vous répondre en peu de mots au sujet des axiomes dont je viens de parler. Pour ce qui est d'en établir quelques-uns par avance, avant que de travailler à la Philosophie des Académiciens, c'est une chose dont vous trouverez bon que je me dispense, si vous considérez que ce n'étoit point là leur méthode. Ils traitoient des questions par ordre, et suivoient toujours le fil des vérités par lequel ils se conduisoient pour sortir du labyrinte de l'ignorance humaine.

XXXI.

RÉPONSE DE Mr. LEIBNIZ.

A L'EXTRAIT DE LA LETTRE DE Mr. FOUCHER, CHANOINE DE DIJON, INSÉRÉE DANS LE JOURNAL DU 16. MARS.

1693.

(Journal des Savans 3. Août 1693. — Leib. Opp. ed. Dutens. Tom. II. P. 1. p. 242.)

On doit être bien-aise, Monsieur, que vous donniez un sens raisonnable au doute des Académiciens. C'est la meilleure apologie que vous pouviez faire pour eux. Je serai ravi de voir un jour leurs sentiments digérés et éclaircis par vos soins. Mais vous serez obligé de tems en tems de leur prêter quelque rayon de vos lumières comme vous avez commencé.

Il est vrai que j'avois fait deux petits discours il y a vingt ans [1]): l'un de la théorie du mouvement abstrait, ou je l'avois considéré hors du systême, comme si c'étoit une chose purement mathématique: l'autre de l'hypothèse du mouvement concret et systématique, tel qu'il se rencontre effectivement dans la nature. Ils peuvent avoir quelque chose de bon, puisque vous le jugez ainsi, Monsieur, avec d'autres. Cependant il y a plusieurs endroits sur lesquels je crois être mieux instruit présentement; et entre autres, je m'explique tout autrement aujourd'hui sur les indivisibles. C'étoit l'essai d'un jeune homme qui n'avoit pas encore approfondi les Mathématiques. Les loix du mouvement abstrait que j'avois don-

[1]) Mogunt. 1671. — Leibn. Opp. ed. Dutens, Tom. II, P. 2. p. 4—48.

nées alors, devroient avoir lieu effectivement, si dans le corps il n'y avoit autre chose que ce qu'on y conçoit selon *Descartes*, et même selon *Gassendi*. Mais comme j'ai trouvé que la nature en use tout autrement à l'égard du mouvement, c'est un des mes argumens contre la notion reçue de la nature du corps; comme j'ai indiqué dans le Journal des Savans du second Juin 1692.

Quant aux *indivisibles*, lors qu'on entend par là les simples extrémités du tems ou de la ligne, on n'y sauroit concevoir de nouvelles extrémités, ni des parties actuelles, ni pontentielles. Ainsi les points ne sont ni gros ni petits, et il ne faut point de saut pour les passer. Cependant le continu, quoiqu'il ait par-tout de tels indivisibles, n'en est point composé; comme il semble que les objections de Sceptiques le supposent, qui à mon avis n'ont rien d'insurmontable, comme on trouvera en les rédigeant en forme. Le P. *Grégoire de Saint Vincent* a fort bien montré par le calcul même de la divisibilité à l'infini, l'endroit où *Achille* doit attraper la tortuë qui le dévance, selon la proportion des vitesses. Ainsi la Géométrie sert à dissiper ces difficultés apparentes.

Je suis tellement pour l'infini actuel, qu'au lieu d'admettre que la nature l'abhorre, comme l'on dit vulgairement, je tiens qu'elle l'affecte par-tout, pour mieux marquer les perfections de son Auteur. Ainsi je crois qu'il n'y a aucune partie de la matière qui ne soit, je ne dis pas divisible, mais actuellement divisée; et par conséquent la moindre particelle doit être considéréé comme un monde plein d'une infinité de créatures différentes.

XXXII.
DE
NOTIONIBUS JURIS ET JUSTITIAE.

1 6 9 3.

(Codex Juris Gentium diplomaticus, in quo Tabulae Authenticae Actorum publicorum, Tractatuum, aliarumque rerum majoris momenti per Europam gestarum, pleraeque ineditae vel selectae, ipso verborum tenore expressae ac temporum serie digestae, continentur; a fine seculi undecimi ad nostra usque tempora aliquot tomis comprehensus; quem ex manuscriptis praesertim Bibliothecae Augustae Guelfebytanae Codicibus, ex Monumentis Regiorum aliorumque Archivorum ac propriis denique Collectaneis edidit G. G. L. Hannoverae Literis et Impensis Samuelis Ammonii MDCXCIII. Praefat. ad lect.)

Juris et justitiae notiones etiam post tot praeclaros scriptores nescio an satis liquidae habeantur. Est autem *jus* quaedam potentia moralis, et *obligatio* necessitas moralis. *Moralem* autem intelligo, quae apud virum bonum aequipollet naturali: nam ut praeclare Jurisconsultus Romanus ait, quae contra bonos mores sunt, ea nec facere nos posse credendum est. *Vir bonus* autem est qui amat omnes, quantum ratio permittit. *Justitiam* igitur, quae virtus est hujus affectus rectrix, quem φιλανϑρωπίαν Graeci vocant, commodissime ni fallor definiemus *caritatem sapientis*, hoc est sequentem sapientiae dictata. Itaque, quod Carneadem dixisse fertur, justitiam esse summam stultitiam, quia alienis utilitatibus consuli jubeat neglectis propriis, ex ignorata ejus definitione natum est. *Caritas* est benevolentia universalis, et *benevolentia* amandi sive diligendi habitus. *Amare* autem sive *diligere* est felicitate alterius delectari, vel quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam. Unde difficilis nodus solvitur, magni etiam in Theologia momenti, quomodo amor non mercenarius detur, qui sit a spe metuque et omni utilitatis respectu separatus: scilicet quorum felicitas delectat eorum felicitas nostram ingreditur, nam quae delectant per se expetuntur. Et uti pulchrorum contemplatio ipsa jucunda est, pictaque tabula Raphaelis intelligentem afficit, etsi nullos census ferat, adeo ut in oculis deliciisque feratur, quodam simulacro amoris; ita cum res pulchra simul etiam felicitatis est capax, transit affectus in verum amorem. Superat autem *divinus amor* alios amores quod Deus cum maximo successu amari potest, quando Deo

simul et felicius nihil est, et nihil pulchrius felicitateque dignius intelligi potest. Et cum idem sit potentiae sapientiaeque summae, felicitas ejus non tantum ingreditur nostram, (si sapimus, id est, si ipsum amamus) sed et facit. Quia autem sapientia caritatem dirigere debet, hujus quoque definitione opus erit. Arbitror autem notioni hominum optime satisfieri, si *sapientiam* nihil aliud esse dicamus, quam ipsam scientiam felicitatis. Ita rursus in *felicitatis* notionem revolvimur, quam explicare hujus loci non est.

Ex hoc jam fonte fluit *jus naturae*, cujus *tres sunt gradus*; *jus strictum* in justitia commutativa, *aequitas* (vel angustiore vocis sensu caritas) in justitia distributiva, denique *pietas* (vel probitas) in justitia universali: unde neminem laedere, suum cuique tribuere, honeste (vel potius pie) vivere, totidem generalissima et pervulgata juris praecepta nascuntur; quemadmodum rem adolescens olim in libello de Methodo Juris adumbravi. *Juris* meri sive *stricti* praeceptum est *neminem laedendum esse*, ne detur ei in civitate actio extra civitatem, jus belli. Hinc nascitur justitia, quam Philosophi vocant *commutativam*, et jus quod Grotius appellat *facultatem*. Superiorem gradum voco *aequitatem* vel si mavis caritatem (angustiore scilicet sensu) quam ultra rigorem juris meri ad eas quoque obligationes porrigo, ex quibus actio iis quorum interest non datur qua nos cogant; veluti ad gratitudinem, ad Eleemosynam, ad quae *aptitudinem*, non facultatem, habere Grotio dicuntur. Et quemadmodum infimi gradus erat, neminem laedere, ita medii est cunctis prodesse; sed quantum cuique convenit aut quantum quisque meretur, quando omnibus aeque favere non licet. Itaque hujus loci est *distributiva* justitia et praeceptum juris, quod *suum cuique tribui* jubet. Atque huc in Republica politicae leges referuntur, quae felicitatem subditorum procurant, efficiuntque passim, ut qui aptitudinem tantum habebant, acquirant facultatem, id est ut petere possint, quod alios aequum est praestare. Et cum in gradu juris infimo non attenderentur discrimina hominum, nisi quae ex ipso negotio nascuntur, sed omnes homines censerentur aequales, nunc tamen in hac superiore gradu merita ponderantur, unde privilegia, praemia, poenae, locum habent. Quam graduum juris differentiam eleganter Xenophon adumbravit, Cyri pueri exemplo, qui inter duos pueros, quorum fortior cum altero vestem per vim commutaverat, quod suae staturae togam alienam aptiorem reperisset, suam togam staturae alienae, judex lectus, pro praedone pronuntiarat: sed a rectore admonitus est, non quaeri hoc loco cui toga conveniret, sed cujus esset, usurum aliquando rectius hac judicandi forma, cum ipsemet togas distribuendas esset habiturus. Namque ipsa aequitas nobis in negotiis jus strictum, id est hominum aequalitatem commendat, nisi cum gravis ratio boni majoris ab ea recedi jubet. Personarum autem quae vocatur acceptio suam non in alienis bonis commutandis, sed in nostris vel publicis distribuendis sedem habet.

Supremum Juris gradum probitatis vel potius *pietatis* nomine appellavi. Nam hactenus dicta sic accipi possunt, ut intra mortalis vitae respectus coerceantur. Et jus quidem merum sive strictum nascitur ex principio servandae pacis; aequitas sive caritas ad majus aliquid contendit, ut dum quisque alteri prodest quantum potest, felicitatem suam augeat in aliena, et ut verbo dicam jus strictum miseriam vitat, jus superius ad felicitatem tendit, sed qualis in hanc mortalitatem cadit. Quod vero ipsam vitam, et quicquid hanc vitam expetendam facit magno commodo alieno posthabere debeamus ita ut maximos etiam dolores in aliorum gratiam perferre oporteat, magis pulchre praecipitur a Philosophis, quam solide demonstratur. Nam decus et gloriam et animi sui virtute gaudentem sensum, ad quae sub honestatis nomine provocant, cogitationis sive mentis bona esse constat, magna quidem sed non omnibus nec omni malorum acerbitate praevalitura, quando non omnes aeque imaginando afficiuntur; praesertim quos neque educatio liberalis neque consuetudo vivendi ingenua vel vitae sectaeve disciplina ad honoris aestimationem, vel animi bona sentienda assuefecit. Ut vero universali demonstratione conficiatur omne honestum esse utile, et omne turpe damnosum, assumenda est immortalitas animae, et rector universi DEUS. Ita fit ut omnes in civitate perfectissima vivere intelligamus sub Monarcha qui nec ob sapientiam falli, nec ob potentiam vitari potest; idemque tam amabilis est, ut felicitas sit tali domino servire. Huic igitur qui animam impendit, Christo docente eam lucratur. Hujus potentia providentiaque efficitur ut omne *jus* in factum transeat, ut nemo laedatur nisi a se ipso, ut nihil recte gestum sine praemio sit, nullum peccatum sine poena. Quoniam, ut divine a Christo traditum est, omnes capilli nostri numerati sunt, ac ne aquae quidem haustus frustra datus est sitienti, adeo nihil negligitur in republica universi. Ex hac consideratione fit ut *justitia universalis* appelletur et omnes alias virtutes comprehendat, quae enim alioqui alterius interesse non videntur veluti ne nostro corpore aut nostris rebus abutamur, etiam extra leges humanas, naturali jure, id est aeternis divinae

Monarchiae legibus vetantur cum nos nostraque Deo debeamus. Nam ut reipublicae, ita multo magis universi interest, ne quis re sua male utatur. Itaque hinc supremum illud juris praeceptum vim accepit, quod honeste (id est pie) vivere jubet. Atque hoc sensu recte a viris doctis inter desiderata relatum est, jus naturae et gentium traditum secundum disciplinam Christianorum, id est (ex Christi documentis) τὰ ἀνώτερα, sublimia, divina sapientum. Ita tria juris praecepta, tresve justitiae gradus commodissime explicasse nobis videmur, fontesque juris naturalis designavisse.

XXXIII.
EXTRAIT
D'UNE
LETTRE A Mr. L'ABBÉ NICAISE
SUR LA PHILOSOPHIE DE MR. DESCARTES.

1693.

(Journal des Savans 13. Avril 1693. — Leibn. Opp. ed. Dutens. Tom. II. P. 1. p. 243.)

J'honore infiniment Mr. l'Evêque d'Avranches; et je vous supplie, Monsieur, de le lui témoigner, quand l'occasion s'en présentera. Un de mes amis de Brême m'ayant envoyé le livre de Mr. Sweling, qui y est Professeur, contre la Censure de cet illustre Prélat, pour en avoir mon sentiment, je répondis, que la meilleure réponse que Mrs. les Cartésiens pourroient faire, seroit de profiter des Avis de Mr. d'Avranches; de se défaire de l'esprit de secte, toujours contraire à l'avancement des sciences; de joindre à la lecture des excellens ouvrages de Mr. Descartes celle de quelques autres grands hommes anciens et modernes; de ne pas mépriser l'antiquité, où Mr. Descartes a pris une bonne partie de ses meilleures pensées; de s'attacher aux expériences, et aux démonstrations, au lieu de ces raisonnemens généraux, qui ne servent qu'à entretenir l'oisiveté et à couvrir l'ignorance; de tâcher de faire quelque pas en avant, et de ne se pas contenter d'être de simples paraphrastes de leur Maitre; et de ne pas négliger ou mépriser l'Anatomie, l'Histoire, les Langues, la critique, faute d'en connoître l'importance et le prix; de ne se pas imaginer qu'on sait tout ce qu'il faut, ou tout ce qu'on peut espérer; enfin d'être modeste et studieux, pour ne se pas attirer ce beau mot: Ignorantia inflat. J'ajouterai que je ne sais comment et par quelle étoile, dont l'influence est ennemie de toute sorte de secrets, les Cartésiens n'ont presque rien fait de nouveau, et que presque toutes les découvertes ont été faites par des gens qui ne le sont point. Je ne connois que les petits tuyaux de Mr. Rohault, qui ne méritent pas le nom de découverte d'un Cartésien. Il semble que ceux qui s'attachent à un seul maitre s'abaissent par cette sorte d'esclavage, et ne conçoivent presque rien qu'après lui. Je suis sûr que si Mr. Descartes avoit vécu plus long-tems, il nous auroit donné une infinité de choses importantes. Ce qui fait voir, ou que c'étoit plutôt son génie que sa méthode ou bien qu'il n'a pas publié sa méthode. En effet je me souviens d'avoir lu dans une de ses lettres, qu'il a voulu seulement écrire un discours de sa méthode, et en donner des échantillons; mais que son intention n'a pas été de la publier. Ainsi les Cartésiens qui croient avoir la méthode de leur maitre, se trompent bien fort. Cependant je m'imagine que cette méthode n'étoit pas aussi parfaite qu'on tâche de le faire croire. Je le juge par sa Géométrie. C'étoit son fort sans doute: cependant nous savons aujourd'hui, qu'il s'en faut infiniment qu'elle n'aille aussi loin qu'elle devroit aller, et qu'il disoit qu'elle alloit. Les plus importans problêmes ont besoin d'une nouvelle façon d'analyse toute différente de la sienne, dont j'ai donné moi-même des échantillons. Il me semble que Mr. Descartes n'avoit pas assez pénétré les importantes vérités de Kepler sur l'Astronomie, que la suite des tems a vérifiées. Son homme est extrêmement différent de l'homme véritable, comme Mr. Stenon et d'autres l'ont montré. La connoissance qu'il avoit des sels et de la Chymie étoit bien maigre; cela est cause que ce qu'il en dit, aussi bien que des minéraux, est médiocre. La Métaphysique de cet Auteur, quoiqu'elle ait quelques beaux traits est mêlée de grands Paralogismes, et a des endroits bien foibles. J'ai découvert la source de ses erreurs sur les règles du mouvement; et quoique j'estime extrêmement sa Physique, ce n'est pas que je la tienne véritable, excepté quelques matiéres particuliéres; mais parceque je la considére comme un admirable modèle, et comme un échantillon de ce qu'on pourroit et de ce qu'on devroit maintenant élever, sur des principes plus solides que les expériences nous ont fournis depuis. En un mot j'estime infiniment Mr. Descartes: mais bien souvent il ne m'est pas permis de le suivre. J'ai fait autrefois des remarques sur la première et sur la seconde partie de ses principes. Ces parties comprennent en abrégé sa Philosophie générale, où j'ai été obligé le plus souvent de m'écarter de lui. Les parties suivantes viennent au détail de la nature, qu'il n'est pas encore si aisé d'éclaircir. C'est pourquoi je n'y ai pas encore touché. Mais je ne sçai comment j'ai été emporté insensiblement à vous entretenir si long-tems sur cette matière.

XXXIV.
DE
PRIMAE PHILOSOPHIAE EMENDATIONE
ET DE NOTIONE SUBSTANTIAE.

1694.

(Acta Erudit. Lips. 1694. p. 110. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 18.)

Video plerosque, qui Mathematicis doctrinis delectantur, a Metaphysicis abhorrere, quod in illis lucem, in his tenebras animadvertant. Cujus rei potissimam causam esse arbitror, quod notiones generales, et quae maxime omnibus notae creduntur, humana negligentia atque inconstantia cogitandi ambiguae atque obscurae sunt factae; et quae vulgo afferuntur definitiones, ne nominales sunt quidem, adeo nihil explicant. Nec dubium est in caeteras disciplinas influxisse malum, quae primae illi atque architectonicae subordinantur. Ita pro definitionibus lucidis natae nobis sunt distinctiunculae, pro axiomatibus vere universalibus regulae topicae, quae saepe pluribus franguntur instantiis, quam juvantur exemplis. Et tamen passim homines Metaphysicas voces necessitate quadam adhibent, et sibi blandientes, intelligere credunt, quae loqui didicere. Nec vero substantiae tantum, sed et causae, et actionis, et relationis, et similitudinis, et plerorumque aliorum terminorum generalium notiones veras et faecundas vulgo latere manifestum est. Unde nemo mirari debet, scientiam illam principem, quae Primae Philosophiae nomine venit, et Aristoteli dicta est desiderata seu quaesita (ζητουμένη) adhuc inter quaerenda mansisse. Equidem Plato passim Dialogis vim notionum vestigat; idem facit Aristoteles in libris qui vulgo Metaphysici vocantur; multum tamen profecisse non apparet. Platonici posteriores ad loquendi portenta sunt lapsi; Aristotelicis, praesertim Scholasticis, movere magis quaestiones curae fuit, quam finire. Nostris temporibus viri quidam insignes etiam ad Primam Philosophiam animum adjecere, non magno tamen hactenus successu

Cartesium attulisse aliqua egregia negari non potest, et recte inprimis Platonis studium revocasse abducendi mentem sensibus, et Academicas dubitationes utiliter subinde adhibuisse; sed mox inconstantia quadam vel affirmandi licentia scopo excidisse, nec certum ab incerto distinxisse, et proinde substantiae corporeae naturam in extensione praepostere collocasse, nec de unione animae et corporis probas comprehensiones habuisse; quorum causa fuit, non intellecta substantiae natura in universum. Nam saltu quodam ad gravissimas quaestiones solvendas processerat, notionibus ingredientibus non explicatis. Unde quantum absint a certitudine Meditationes ejus Metaphysicae, non aliunde magis apparet, quam ex scripto ipsius, in quo, hortatu Mersenni et aliorum, Mathematico eas habitu vestire voluerat frustra. Video et alios viros acumine praestantes attigisse Metaphysica, et nonnulla profunde cogitasse; sed ita involvisse tenebris, ut divinare magis appareat, quam demonstrare. Mihi vero in his magis quam in ipsis Mathematicis, luce et certitudine opus videtur, quia res Mathematicae sua examina et comprobationes secum ferunt, quae causa est potissima successus; sed in Metaphysicis hoc commodo caremus. Itaque peculiaris quaedam proponendi ratio necessaria est, et velut filum in Labyrintho, cujus ope non minus quam Euclidea methodo ad calculi instar quaestiones resolvantur; servata nihilominus claritate, quae nec popularibus sermonibus quicquam concedat.

Quanti autem ista sint momenti, inprimis apparebit ex notione substantiae, quam ego assigno, quae tam faecunda est, ut inde veritates primariae, etiam circa Deum et mentes, et naturam corporum, eaeque partim cognitae, sed parum demonstratae, partim hactenus ignotae, sed maximi per caeteras scientias usus futurae, consequantur. Cujus rei ut aliquem gustum dem, dicam interim, notionem virium seu virtutis (quam Germani vocant Kraft, Galli la force) cui ego explicandae peculiarem Dynamices scientiam destinavi, plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam. Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa Scholasticorum, seu facultas, nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione, et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur. Sed vis activa actum quendam sive ἐντελέχειαν continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est [1]), et conatum involvit; atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublatione impedimenti. Quod exemplis gravis suspensi funem sustinentem intendentis, aut arcus tensi, illustrari potest. Etsi enim gravitas aut vis elastica mechanice explicari possint debeantque ex aetheris motu; ultima tamen ratio motus in materia, est vis in creatione impressa, quae in unoquoque corpore inest, sed ipso conflictu corporum varie in natura limitatur et coërcetur. Et hanc agendi virtutem omni substantiae inesse ajo, semperque aliquam ex ea actionem nasci; adeoque nec ipsam substantiam corpoream (non magis quam spiritualem) ab agendo cessare unquam; quod illi non satis percepisse videntur, qui essentiam ejus in sola extensione, vel etiam impenetrabilitate collocaverunt, et corpus omnimode quiescens concipere sibi sunt visi. Apparebit etiam ex nostris meditationibus, substantiam creatam ab alia substantia creata non ipsam vim agendi, sed praeexistentis jam nisus sui, sive virtutis agendi, limites tantummodo ac determinationem accipere; ut alia nunc taceam, ad solvendum illud problema difficile, de substantiarum operatione in se invicem, profutura.

[1]) Conf. Système nouveau de la nature et de la communication des Substances §. 3.

XXXV.

LETTRE A UN AMI

SUR LE CARTESIANISME.

1 6 9 5.

(Leibnitii Otium Hanoveranum sive Miscellanea etc. G. Guil. Leibnitii ed. Joach. Fr. Feller Lips. 1718. 8. p. 6. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 263.)

C'est depuis quelque tems que j'ai des démêlés avec Messieurs les Cartésiens. Car les ayant attaqué dans leur fort, c'est-à-dire, dans les Mathématiques, où j'ai montré, combien la Géométrie Cartésienne étoit bornée, et ayant fait voir de plus, combien leurs règles sur la force mouvante sont mal entenduës, j'ai entrepris en même tems de réhabiliter en quelque façon l'ancienne Philosophie, comme l'on pourra juger par ce que Mr. Pelisson a fait imprimer. Car quoique je demeure d'accord, que le détail de la nature se doit expliquer mécaniquement, il faut, qu'outre l'étenduë on conçoive dans le corps une force primitive, qui explique intelligiblement tout ce qu'il y a de solide dans les formes des écoles.

Il m'arriva un jour de dire, que le Cartésianisme en ce qu'il a de bon n'étoit que l'antichambre de la véritable Philosophie. Un homme de la compagnie qui fréquentoit la Cour, qui avoit de la lecture, et qui se mêloit même de raisonner sur les sciences, poussa la figure jusqu'à l'allégorie, et peut-être un peu trop loin; car il me demanda là-dessus, si je ne croyois point, qu'on pourroit dire sur ce pied là, que les anciens nous avoient fait monter l'escalier, que l'école des modernes étoit venuë jusque dans l'antichambre, qu'il me souhaitoit l'honneur de nous introduire dans le cabinet de la nature? Cette tirade de parallèles nous fit tous rire; et je lui dis, Vous voyez, Monsieur, que vôtre comparaison a réjouï la Compagnie; mais vous ne vous êtes point souvenu, qu'il y a la chambre d'audience entre l'antichambre et le cabinet, et que ce sera assez si nous obtenons audience, sans prétendre de pénétrer dans l'intérieur.

XXXVI.

SYSTEME NOUVEAU DE LA NATURE

ET DE LA COMMUNICATION DES SUBSTANCES, AUSSI BIEN QUE DE L'UNION, QU'IL Y A ENTRE L'AME ET LE CORPS.

1 6 9 5.

(Journal des Savans 27. Juin 1695. p. 294. Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 49.)

1. Il y a plusieurs années que j'ai conçu ce systême, et que j'en ai communiqué avec de savans hommes, et sur-tout avec un des plus grands Théologiens et Philosophes de nòtre tems, qui ayant appris quelques-uns de mes sentimens par une personne de la plus haute qualité, les avoit trouvés fort paradoxes. Mais ayant reçû mes éclaircissemens, il se retracta de la maniére la plus génereuse et la plus édifiante du monde; et ayant aprouvé une partie de mes propositions, il fit cesser sa censure à l'égard des autres dont il ne demeuroit pas encore d'accord. Depuis ce tems là j'ai continué mes méditations selon les occasions, pour ne donner au public que des opinions bien examinées, et j'ai tâché aussi de satisfaire aux objections faites contre mes Essais de Dynamique [1]), qui ont de la liaison avec ceci. Enfin, des personnes considérables ayant désiré de voir mes sentimens plus éclaircis, j'ai hazardé ces Méditations, quoiqu'elles ne soient nullement populaires, ni propres à être goutées de toute sorte d'esprit. Je m'y suis porté principalement pour profiter des jugemens de ceux qui sont éclairés en ces matiéres; puisqu'il seroit trop embarrassant de chercher et de sommer en particulier ceux qui seroient disposés à me donner des instructions, que je serai toujours bien aise de recevoir, pourvû que l'amour de la vérité y paroisse, plutòt que la passion pour les opinions dont on est prévenu.

2. Quoique je sois un des ceux qui on fort travaillé sur les Mathématiques, je n'ai pas laissé de méditer sur la Philosophie dès ma jeunesse; car il me paroissoit toujours qu'il y avoit moyen d'y établir quelque chose de solide par des démonstrations claires. J'avois pénétré bien avant dans le pays des Scholastiques, lorsque les Mathématiques et les Auteurs modernes m'en firent sortir encore bien jeune. Leurs belles maniéres d'expliquer la Nature mécaniquement me charmérent, et je méprisois avec raison la méthode de ceux qui n'employent que de formes ou des facultés, dont on n'apprend rien. Mais depuis ayant tâché d'approfondir les principes mêmes de la Mécanique, pour rendre raison des loix de la Nature que l'expérience faisoit connoître, je m'aperçus que la seule considération d'une masse étendue ne suffissoit pas, et qu'il faloit employer encore la notion de la force, qui est très-intelligible, quoiqu'elle soit du ressort de la Métaphysique. Il me paroissoit aussi que l'opinion de ceux qui transforment ou dégradent les bêtes en pures machines, quoiqu'elle semble possible, est hors d'apparence, et même contre l'ordre des choses.

3. Au commencement, lorsque je m'étois affranchi du joug d'Aristote, j'avois donné dans le vide et dans les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination; mais en étant revenu, après bien des méditations je m'apperçus qu'il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matiére seule, ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas de parties à l'infini. Or la multitude ne pouvant avoir sa réalité que des unités véritables, qui viennent d'ailleurs, et sont tout autre chose que les points dont il est constant que le continu ne sauroit être composé; donc pour trouver ces unités réelles je fus contraint de recourir à un atome formel, puisqu'un être matériel ne sauroit être en même tems matériel et parfaitement indivisible, ou doué d'une véritable unité. Il falut donc rappeller et comme réhabiliter les formes substantielles, si décriées aujourd'hui; mais d'une maniére qui les rendit intelligibles, et qui séparat l'usage qu'on en doit faire de l'abus qu'on en a fait. Je trouvai donc que leur

[1]) Vid. Act. Erudit. 1695. Apr.

nature consiste dans la force, et que de cela s'ensuit quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appetit; et qu'ainsi il faloit les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des Ames. Mais comme l'ame ne doit pas être employée pour rendre raison du detail de l'économie du corps de l'animal, je jugeai de même qu'il ne faloit pas employer ces formes pour expliquer les problèmes particuliers de la Nature, quoiqu'elles soient nécessaires pour établir de vrais principes généraux. Aristote les appelle Entelechies premiéres. Je les appelle peut-être plus intelligiblement, Forces primitives, qui ne contiennent pas seulement l'acte ou le complément de la possibilité, mais encore une activité originale.

4. Je voyois que ces formes et ces ames devoient étre indivisibles, aussi bien que nòtre Esprit, comme en effet je me souvenois que c'étoit le sentiment de Saint Thomas à l'égard des ames des bêtes. Mais cette vérité renouvelloit les grandes difficultés de l'origine et de la durée des ames et des formes. Car toute substance qui a une véritable unité, ne pouvant avoir son commencement ni sa fin que par miracle, il s'ensuit qu'elles ne sauroient commencer que par création, ni finir que par annihilation. Ainsi, excepté les ames que Dieu veut encore créer exprès, j'étois obligé de reconnoître qu'il faut que les formes constitutives des substances ayent été créées avec le monde, et qu'elles subsistent toujours. Aussi quelques Scholastiques, comme Albert le Grand et Jean Bacon, avoint entrevu une partie de la vérité sur leur origine. Et la chose ne doit point paroître extraordinaire, puisqu'on ne donne aux formes que la durée, que les Gassendistes accordent à leurs atomes.

5. Je jugeois pourtant qu'il n'y faloit point mêler indifféremment les Esprits ni l'Ame raisonable, qui sont d'un ordre supérieur, et ont incomparablement plus de perfection que ces formes enfoncées dans la matiére, étant comme de petits Dieux au prix d'elles, faits à l'image de Dieu, et ayant en eux quelque rayon des lumiéres de la Divinité. C'est pourquoi Dieu gouverne les esprits, comme un Prince gouverne ses sujets, et même comme un père a soin de ses enfans; au lieu qu'il dispose des autres subsances, comme un Ingénieur manie ses machines. Ainsi les esprits ont des loix particuliéres qui les mettent au dessus des révolutions de la matiére; et on peut dire que tout le reste n'est fait que pour eux, ces révolutions mêmes étant accommodées à la félicité des bons et au châtiment des méchans.

6. Cependant, pour revenir aux formes ordinaires, ou aux Ames matérielles, cette durée qu'il leur faut attribuer, à la place de celle qu'on avoit attribuée aux atomes, pourroit faire douter si elles ne vont pas de corps en corps; ce qui seroit la Métempsychose, à peu près comme quelques Philosophes ont cru la transmission du mouvement et celle des espèces. Mais cette imagination est bien éloignée de la nature des choses. Il n'y a point de tel passage; et c'est ici où les transformations de Messiers Swammerdam, Malpighi, et Leewenhoek, qui sont des plus excellens observateurs de nòtre tems, sont venues à mon secours, et m'ont fait admettre plus aisément, que l'animal, et toute autre substance organisée ne commence point, lorsque nous le croyons, et que sa génération apparente n'est qu'un dévelopement, et une espèce d'augmentation. Aussi ai-je remarqué que l'Auteur de la Recherche de la Vérité, Mr. Regis, Mr. Hartsoeker, et d'autres habiles hommes, n'ont pas été fort éloignés de ce sentiment.

7. Mais il restoit encore la plus grande question, de ce que ces ames ou ces formes deviennent par la mort de l'animal, ou par la destruction de l'individu de la substance organisée. Et c'est ce qui embarrasse le plus; d'autant qu'il paroit peu raisonnable que les ames restent inutilement dans un chaos de matiére confuse. Cela m'a fait juger enfin qu'il n'y avoit qu'un seul parti raisonnable à prendre; et c'est celui de la conservation non-seulement de l'ame, mais encore de l'animal même et de sa machine organique; quoique la destruction des parties grossières l'ait réduit à une petitesse qui n'échape pas moins à nos sens que celle où il étoit avant que de naître. Aussi n'y a-t-il personne qui puisse bien marquer le véritable tems de la mort, laquelle peut passer long-tems pour une simple suspension des actions notables, et dans le fond n'est jamais autre chose dans les simples animaux: témoin les ressuscitations des mouches noyées et puis ensévelies sous de la craye pulvérisée, et plusieurs exemples semblables qui font assez connoître qu'il y auroit bien d'antre ressuscitations, et de bien plus loin, si les hommes étoient en état de remettre la machine. Et il y a de l'apparence que c'est de quelque chose d'approchant que le grand Démocrite a parlé, tout Atomiste qu'il étoit, quoique Pline s'en moque. Il est donc naturel que l'animal ayant toujours été vivant et organisé, (comme des personnes de grande pénétration commencent à le reconoitre) il le demeure aussi toujours. Et puisqu'ainsi il n'y a

point de première naissance ni de génération entièrement nouvelle de l'animal, il s'ensuit qu'il n'y en aura point d'extinction finale, ni de mort entière prise à la rigueur métaphysique: et que par conséquent au lieu de la transmigration des ames, il n'y a qu'une transformation d'un même animal, selon que les organes sont pliés différemment, et plus ou moins dévelopés.

8. Cependant les Ames raissonnables suivent des loix bien plus relevées, et sont exemtes de tout ce qui leur pourroit faire perdre la qualité de citoyens de la societé des esprits: Dieu y ayant si bien pourvu, que tous les changemens de la matière ne leur sauroint faire perdre les qualités morales de leur personalité. Et on peut dire que tout tend à la perfection, non seulement de l'Univers en général, mais encore de ces créatures en particulier, qui sont destinés à tel degré de bonheur, que l'Univers s'y trouve intéressé en vertu de la bonté divine qui se communique à un chacun autant que la souveraine Sagesse le peut permettre.

9. Pour ce qui est du cours ordinaire des animaux et d'autres substances corporelles, dont on a cru jusqu'ici l'extinction entière et dont les changemens dépendent plûtôt des règles mécaniques que des loix morales, je remarquai avec plaisir que l'ancien auteur du livre de la Diéte qu'on attribue à Hipocrate, avoit entrevu quelque chose de la vérité, lorsqu'il a dit en termes exprès, que les animaux ne naissent et ne meurent point, et que les choses qu'on croit commencer et périr, ne font que paroître et disparoître. C'étoit aussi le sentiment de Parménide et de Melisse chez Aristote. Car ces anciens étoient plus solides qu'on ne croit.

10. Je suis le mieux disposé du monde à rendre justice aux modernes: cependant je trouve qu'ils ont porté la réforme trop loin; entre autres en confondant les choses naturelles avec les artificielles, pour n'avoir pas eu d'assez grandes idées de la majesté de la Nature. Ils conçoivent que la différence qu'il y a entre ses machines et les nôtres, n'est que du grand au petit. Ce qui a fait dire depuis peu à un très habile homme, auteur des Entretiens sur la pluralité des Mondes, qu'en regardant la Nature de près, on la trouve moins admirable qu'on n'avoit cru, n'étant que comme la boutique d'un ouvrier. Je crois que ce n'est pas en donner une idée assez digne d'elle et il n'y a que nôtre système qui fasse connoître enfin la véritable et immense distance qu'il y a entre les moindres productions et mécanismes de la sagesse divine, et entre les plus grands chefs-d'oeuvre de l'art d'un esprit borné; cette différence ne consistant pas seulement dans le degré, mais dans le genre même. Il faut donc savoir que les machines de la Nature ont un nombre d'organes véritablement infini, et sont si bien munies et à l'épreuve de tous les accidens, qu'il n'est pas possible de les détruire. Une machine naturelle demeure encore machine dans ses moindres parties, et qui plus est, elle demeure toujours cette même machine qu'elle a été, n'étant que transformée par de différens plis qu'elle reçoit, et tantôt étendue, tantôt resserrée et comme concentrée lorsqu'on croit qu'elle est perdue.

11. De plus, par le moyen de l'ame ou de la forme, il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle Moi en nous; ce qui ne sauroit avoir lieu ni dans les machines de l'art, ni dans la simple masse de la matière, quelque organisée qu'elle puisse être; qu'on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou comme un étang plein de poissons, ou comme une montre composée de ressorts et de roües. Cependant s'il n'y avoit point de véritables unités substantielles, il n'y auroit rien de substantiel ni de réel dans la collection. C'étoit ce qui avoit forcé Mr. Cordemoi à abandonner Descartes, en embrassant la doctrine des atomes de Démocrite, pour trouver une véritable unité. Mais les atomes de matière sont contraires à la raison: outre qu'ils sont encore composés de parties; puisque l'attachement invincible d'une partie à l'autre, (quand on le pourroit concevoir ou supposer avec raison) ne détruiroit point leur diversité. Il n'y a que les atomes de substance, c'est-à-dire, les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions, et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers élémens de l'analyse des substances. On les pourroit appeller points métaphysiques: ils ont quelque chose de vital et une espèce de perception, et les points mathématiques sont leur point de vûe, pour exprimer l'Univers. Mais quand les substances corporelles sont resserrées, tous leurs organes ensemble ne font qu'un point physique à nôtre égard. Ainsi les points physiques ne sont indivisibles qu'en apparence: les points mathématiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités: il n'y a que les points métaphysiques ou de substance, (constitués par les formes ou ames) qui soient exacts et réels; et sans eux il n'y auroit rien de réel, puisque sans les véritables unités il n'y auroit point de multitude.

12. Après avoir établi ces choses, je croyois entrer dans le port; mais lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'ame avec le corps, je fus comme rejetté en pleine mer. Car je ne trouvois aucun moyen d'expliquer comment le corps fait passer quelque chose dans l'ame, ou vice versa; ni comment une substance peut communiquer avec une autre substance créée. Mr. Descartes avoit quitté la partie là dessus, autant qu'on le peut connoitre par ses écrits; mais ses disciples voyant que l'opinion commune est inconcevable, jugérent que nous sentons les qualités des corps, parceque Dieu fait naitre des pensées dans l'ame à l'occasion des mouvemens de la matière; et lorsque nôtre ame veut remuer le corps à son tour, ils jugérent que c'est Dieu qui le remue pour elle. Et comme la communication des mouvemens leur paroissoit encore inconcevable, ils ont cru que Dieu donne du mouvement à un corps à l'occasion du mouvement d'un autre corps. C'est ce qu'ils appellent le Système des Causes occasionelles, qui a été fort mis en vogue par les belles réflexions de l'Auteur de la Recherche de la Vérité.

13. Il faut avouer qu'on a bien pénétré dans la difficulté, en disant ce qui ne se peut point; mais il ne paroît pas qu'on l'ait levée en expliquant ce qui se fait effectivement. Il est bien vrai qu'il n'y a point d'influence réelle d'une substance créée sur l'autre, en parlant selon la rigueur métaphysique, et que toutes les choses, avec toutes leurs réalités, sont continuellement produites par la vertu de Dieu; mais pour résoudre des problèmes, ce n'est pas assez d'employer la cause générale, et de faire venir ce qu'on appelle Deum ex machina. Car lorsque cela se fait sans qu'il y ait autre explication qui se puisse tirer de l'ordre des causes secondes, c'est proprement recourir au miracle. En Philosophie il faut tâcher de rendre raison, en faisant connoître de quelle façon les choses s'exécutent par la sagesse divine, conformément à la notion du sujet dont il s'agit.

14. Etant donc obligé d'accorder qu'il n'est pas possible que l'ame ou quelque autre véritable substance puisse recevoir quelque chose par déhors, si ce n'est par la toute-puissance divine, je fus conduit insensiblement à un sentiment qui me surprit, mais qui paroit inévitable, et qui en effet a des avantages très-grands et des beautés très-considérables. C'est qu'il faut donc dire que Dieu a créé d'abord l'ame, ou toute autre unité réelle, en sorte que tout lui naisse de son propre fonds, par une parfaite spontanéité à l'égard d'elle-même, et pourtant avec une parfaite conformité aux choses de déhors. Et qu'ainsi nos sentimens intérieurs, c'est-à-dire, qui sont dans l'ame même, et non dans le cerveau, ni dans les parties subtiles du corps, n'étant que des phénomènes suivis sur les êtres externes, ou bien des apparences véritables et comme des songes bien réglés, il faut que ces perceptions internes dans l'ame même, lui arrivent par sa propre constitution originale, c'est-à-dire, par la Nature représentative (capable d'exprimer les êtres hors d'elle par rapport à ses organes) qui lui a été donnée dès sa création, et qui fait sont caractère individuel. Et c'est ce qui fait que chacune de ces substances, représentant exactement tout l'Univers à sa manière, et suivant un certain point de vûe; et les perceptions ou expressions des choses externes arrivant à l'ame à point nommé, en vertu de ses propres loix, comme dans le monde à part, et comme s'il n'existoit rien que Dieu et elle, (pour me servir de la manière de parler d'une certaine personne d'une grande élévation d'esprit, dont la sainteté est célébrée); il y aura un parfait accord entre toutes ces substances, qui fait le même effet qu'on remarqueroit si elles communiquoient ensemble par une transmission des espèces, ou des qualités que le vulgaire des Philosophes imagine. De plus, la masse organisée, dans laquelle est le point de vûe de l'ame, étant exprimée plus prochainement, et se trouvant reciproquement prête à agir d'elle-même, suivant les loix de la machine corporelle, dans le moment que l'ame le veut, sans que l'un trouble les loix de l'autre, les esprits et le sang ayant justement alors les mouvemens qu'il leur faut pour répondre aux passions et aux perceptions de l'ame; c'est ce rapport mutuel réglé par avance dans chaque substance de l'Univers, qui produit ce que nous appellons leur communication, et qui fait uniquement l'union de l'ame et du corps. Et l'on peut entendre par là comment l'ame a son siége dans le corps par une présence immédiate, qui ne sauroit être plus grande, puisqu'elle y est comme l'unité est dans le résultat des unités qui est la multitude.

15 Cette hypothèse est très-possible. Car pourquoi Dieu ne pourroit-il pas donner d'abord à la substance une nature ou force interne qui lui pût produire par ordre, (comme dans un automate spirituel ou formel, mais libre en celle qui a la raison en partage) tout ce qui lui arrivera, c'est-à-dire, toutes les apparences ou expressions quelle aura, et cela sans le secours d'au-

cune créature? D'autant plus que la nature de la substance demande nécessairement et envelope essentiellement un progrèss ou un changement, sans lequel elle n'auroit point de force d'agir. Et cette nature de l'ame étant représentative de l'Univers d'une maniére très-exacte, quoique plus ou moins distincte, la suite des représentations que l'ame se produit, répondra naturellement à la suite des changemens de l'Univers même: comme en échange le corps a aussi été accommodé à l'ame, pour les rencontres où elle est conçue comme agissante au déhors; ce qui est d'autant plus raisonnable, que les corps ne sont faits que pour les esprits seuls capables d'entrer en societé avec Dieu, et de célébrer sa gloire. Ainsi dès qu'on voit la possibilité de cette hypothèse des accords, on voit aussi qu'elle est la plus raisonnable, et qu'elle donne une merveilleuse idée de l'harmonie de l'Univers, et de la perfection des ouvrages de Dieu.

16. Il s'y trouve aussi ce grand avantage, qu'au lieu de dire, que nous ne sommes libres qu'en apparence et d'une maniére suffisante à la pratique, comme plusieurs personnes d'esprit ont cru, il faut dire plutôt que nous ne sommes entrainés qu'en apparence, et que dans la rigueur des expressions métaphysiques, nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. Ce qui met encore dans un jour merveilleux l'immortalité de nôtre ame, et la conservation toujours uniforme de nôtre individu, parfaitement bien réglée par sa propre nature, à l'abri de tout les accidens de déhors, quelque apparence qu'il y ait du contraire. Jamais systême n'a mis nôtre élévation dans une plus grande évidence. Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, envelopant l'infini, exprimant l'Univers, est aussi durable, aussi subsistant, et aussi absolu que l'Univers même des créatures. Ainsi on doit juger qu'il y doit toujours faire figure de la maniére la plus propre à contribuer à la perfection de la societé de tous les esprits, qui fait leur union morale dans la Cité de Dieu. On y trouve aussi une nouvelle preuve de l'existence de Dieu, qui est d'une clarté surprenante. Car ce parfait accord de tant de substances qui n'ont point de communication ensemble, ne sauroit venir que de la cause commune.

17. Outre tous ces avantages qui rendent cette hypothèse recommandable, on peut dire que c'est quelque chose de plus qu'une hypothèse; puisqu'il ne paroit guère possible d'expliquer les chose d'une autre maniére intelligible, et que plusieurs grandes difficultés qui ont jusqu'ici exercé les esprits, semblent disparoitre d'elles-mêmes quand on l'a bien comprise. Les maniéres de parler ordinaires se sauvent encore très-bien. Car on peut dire que la substance dont la disposition rend raison du changement, d'une maniére intelligible (en sorte qu'on peut juger que c'est à elle que les autres ont été accommodées en ce point dès le commencement, selon l'ordre des décrets de Dieu), est celle qu'on doit concevoir en cela, comme agissante ensuite sur les autres. Aussi l'action d'une substance sur l'autre n'est pas une émission ni une transplantation d'une entité, comme le vulgaire le conçoit, et ne sauroit être prise raisonnablement que de la maniére que je viens de dire. Il est vrai qu'on conçoit fort bien dans la matiére et des émissions et des réceptions des parties, par lesquel les on a raison d'expliquer mécaniquement tous les phénomènes de Physique; mais comme la masse matérielle n'est pas une substance, il est visible que l'action à l'égard de la substance même ne sauroit être que ce que je viens de dire.

18. Ces considérations, quelque métaphysiques qu'elles paroissent, ont encore un merveilleux usage dans la Physique pour établir les loix du mouvement, comme nos Dynamiques le pourront faire connoitre. Car on peut dire que dans le choc des corps chacun ne fouffre que par son propre ressort, cause du mouvement qui est déja en lui. Et quant au mouvement absolu, rien ne peut le déterminer mathématiquement, puisque tout termine en rapports: ce qui fait qu'il y a toujours une parfaite équivalence des hypothéses, comme dans l'Astronomie; en sorte que quelque nombre de corps qu'on prenne, il est arbitraire d'assigner le repos ou un tel degré de vitesse à celui qu'on voudra choisir, sans que les phénomènes du mouvement droit, circulaire, ou composé, le puissent réfuter. Cependant il est raisonnable d'attribuer aux corps des véritables mouvemens, suivant la supposition qui rend raison des phénomènes, de la maniére la plus intelligible, cette dénomination étant conforme à la notion de l'action, que nous venons d'établir.

XXXVII.

REPONSE

DE

Mr. FOUCHER A Mr. LEIBNIZ

SUR SON NOUVEAU SYSTEME DE LA COMMUNICATION DES SUBSTANCES.

1695.

(Journal des Savans 12. Sept. 1695. p. 422. Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II, P. 1. p. 102.)

Quoique vôtre systême, Monsieur, ne soit pas nouveau pour moi, et que je vous aye déclaré en partie mon sentiment, en répondant a une lettre que vous m'aviez écrite sur ce sujet il y a plus de dix ans, je ne laisserai pas de vous dire encore ici ce que j'en pense, puisque vous m'y invitez de nouveau.

La premiére partie ne tend qu'à faire reconnoitre dans toutes les substances des unités qui constituent leurs réalités, et les distinguant des autres, forment, pour parler à la maniére de l'école, leur individuation; et c'est ce que vous remarquez premiérement au sujet de la matiére, ou de l'étenduë. Je demeure d'accord avec vous, qu'on a raison de demander des unités qui fassent la composition, et la réalité de l'étenduë. Car sans cela, comme vous remarquez fort bien, une étenduë toujours divisible, n'est qu'un composé chimérique, dont les principes n'existent point, puisque sans unités il n'y a point de multitude véritablement. Cependant je m'étonne que l'on s'endorme sur cette question: car les principes essentiels de l'étenduë ne sçauroient exister réellement. En effet des points sans parties ne peuvent être dans l'Univers, et deux points joints ensemble ne forment aucune extension: il est impossible qu'aucune longueur subsiste sans largeur, ni aucune superficie sans profondeur. Et il ne sert de rien d'aporter des points physiques, puisque ces points sont étendus, et renferment toutes les difficultés que l'on voudroit éviter. Mais je ne m'arrêterai pas davantage sur ce sujet, sur lequel nous avons déja disputé vous et moi dans les Journaux du seiziéme Mars 1693 et du troisiéme Août de la même année.

Vous aportez d'autre part une autre sorte d'unités, qui sont, à proprement parler, des unités de composition, ou de rélation, et qui regardent la perfection, ou l'achévement d'un tout, lequel est destiné à quelques fonctions, étant organique: par exemple, un horloge est un, un animal est un; et vous croyez donner le nom de formes substantielles aux unités naturelles des animaux et des plantes, en sorte que les unités fassent leur individuation, en les distinguant de tout autre composé. Il me semble que vous avez raison de donner aux animaux un principe d'individuation, autre que celui qu'on a coutume de leur donner, qui n'est que par raport à des accidens extérieurs. Effectivement il faut que ce principe soit interne, tant de la part de leur ame que de leur corps: mais quelque disposition qu'il puisse y avoir dans les organes de l'animal, cela ne suffit pas pour le rendre sensible; car enfin tout cela ne regarde que la composition organique et machinale; et je ne vois pas que vous ayez raison par là de constituer un principe sensitif dans les bêtes, différent substantiellement de celui des hommes: et après tout ce n'est pas sans sujet que les Cartésiens reconnoissent que si on admet un principe sensitif, capable de distinguer le bien du mal dans les animaux, il est nécessaire aussi par conséquent d'y admettre de la raison, du discernement, et du jugement. Ainsi permettez-moi de vous dire, Monsieur, que cela ne résout point non plus la difficulté.

Venons à vôtre Concomitance, qui fait la principale, et la seconde partie de vôtre systême. On vous accordera que Dieu, ce grand Artisan de l'Univers, peut si bien ajuster toutes les parties organiques du corps d'un homme, qu'elles soient capables de produire tous les mouvemens que l'ame jointe à ce corps voudra produire dans le cours de sa vie, sans qu'elle ait le pouvoir de changer ces mouvemens, ni de les modifier en aucune maniére, et que réciproquement Dieu peut faire une con-

struction dans l'ame (soit que ce soit une machine d'une nouvelle espèce, ou non) par le moyen de laquelle toutes les pensées et modifications, qui correspondent à ces mouvemens, puissent naître successivement dans le même moment que le corps fera ses fonctions, et que cela n'est pas plus impossible que de faire que deux horloges s'accordent si bien, et agissent si uniformément, que dans le moment que l'horloge A sonnera midi, l'horloge B le sonne aussi, en sorte que l'on s'imagine que les deux horloges ne soient conduits que par un même poids ou un même ressort. Mais après tout, à quoi peut servir tout ce grand artifice dans les substances, sinon pour faire croire que les unes agissent sur les autres, quoique cela ne soit pas? En vérité il me semble que ce système n'est de guéres plus avantageux que celui des Cartésiens; et si on a raison de rejetter le leur, parce qu'il suppose inutilement que Dieu considérant les mouvemens qu'il produit lui-même dans le corps, produit aussi dans l'ame des pensées qui correspondent à ces mouvemens; comme s'il n'étoit pas plus digne de lui de produire tout d'un coup les pensées, et modifications de l'ame, sans qu'il y ait des corps qui lui servent comme de règle, et pour ainsi dire, lui aprennent ce qu'l doit faire; n'aura-t-on pas sujet de vous demander pourquoi Dieu ne se contente point de produire toutes les pensées, et modifications de l'ame; soit qu'il le fasse immédiatement ou par artifice, comme vous voudriez, sans qu'il y ait des corps inutiles que l'esprit ne sçauroit ni remuer ni connoitre? jusques là que quand il n'arriveroit aucun mouvement dans ces corps, l'ame ne laisseroit pas toujours de penser qu'il y en auroit; de même que ceux qui sont endormis croyent remuer leurs membres, et marcher, lorsque néanmoins ces membres sont en repos, ne se meuvent point du tout. Ainsi pendant la veille les ames demeureroient toujours persuadées que leurs corps se mouvroient suivant leurs volontés, quoique pourtant ces masses vaines et inutiles fussent dans l'inaction, et demeurassent dans une continuelle létargie. En vérité, Monsieur, ne voit-on pas que ces opinions sont faites exprès, et que ces systèmes venant après coup, n'ont été fabriqués que pour sauver de certains principes dont on est prévenu? En effet les Cartésiens suposant qu'il n'y a rien de commun entre les substances spirituelles, et les corporelles, ne peuvent expliquer comment les unes agissent sur les autres: et par conséquent ils en sont réduits à dire ce qu'ils disent. Mais vous, Monsieur, qui pourriez vous en démêler par d'autres voyes, je m'étonne de ce que vous vous embarrassez de leurs difficultés. Car qui est-ce qui ne conçoit qu'une balance étant en équilibre, et sans action, si on ajoute un poids nouveau à l'un des côtés, incontinent on voit du mouvement, et l'un des contrepoids fait monter l'autre, malgré l'effort qu'il fait pour descendre. Vous concevez que les êtres matériels sont capables d'efforts, et de mouvement; et il s'ensuit fort naturellement, que le plus grand effort doit surmonter le plus foible. D'autre part vous reconnoissez aussi que les êtres spirituels peuvent faire des efforts; et comme il n'y a point d'effort qui ne suppose quelque résistance, il est nécessaire ou que cette résistance se trouve plus forte, ou plus foible; si plus forte, elle surmonte, si plus foible, elle céde. Or il n'est pas impossible que l'esprit faisant effort pour mouvoir le corps, le trouve muni d'un effort contraire qui lui résiste tantôt plus, tantôt moins, et cela suffit pour faire qu'il en soufre. C'est ainsi que St. Augustin explique de dessein formé dans ses livres de la musique l'action des esprits sur les corps.

Je sçai qu'il y a bien encore des questions à faire avant que d'avoir résolu toutes celles que l'on peut agiter, depuis les premiers principes; tant il est vrai que l'on doit observer les loix des Académiciens, dont la seconde défend de mettre en question les choses que l'on voit bien ne pouvoir décider, comme sont presque toutes celles dont nous venons de parler; non pas que ces questions soient absolument irrésolubles, mais parce qu'elles ne le sont que dans un certain ordre, qui demande que les Philosophes commencent à s'accorder pour la marque infaillible de la vérité, et s'assujettissent aux démonstrations depuis les premiers principes: et en attendant, on peut toujours séparer ce que l'on conçoit clairement et suffisamment, des autres points ou sujets qui renferment quelque obscurité.

Voila, Monsieur, ce que je puis dire présentement de vôtre systême, sans parler des autres beaux sujets que vous y traitez par occasion, et qui mériteroient une discussion particuliére.

XXXVIII.

ÉCLAIRCISSEMENT DU NOUVEAU SYSTEME

DE LA COMMUNICATION DES SUBSTANCES, POUR SERVIR DE REPONSE AU MEMOIRE DE MR. FOUCHER, INSERÉ DANS LE JOURNAL DES SAVANS DU 12. SEPT. 1695.

1696.

(Journal des Savans 2. et 9. Avr. 1696. p. 66. — Leibn. Opp. ed. Dutens. Tom. II. P. 1. p. 67.).

Je me souviens, Monsieur, que je crus satisfaire à vôtre désir, en vous communiquant mon hypothèse de Philosophie, il y a plusieurs années, quoique ce fût en vous témoignant en même tems que je n'avois pas encore résolu de l'avouer. Je vous en demandai vôtre sentiment en échange; mais je ne me souviens pas d'avoir reçu de vous des objections; autrement, étant docile comme je suis, je ne vous aurois point donné sujet de me faire deux fois les mêmes. Cependant elles viennent encore à tems après la publication. Car je ne suis pas de ceux à qui l'engagement tient lieu de raison, comme vous l'éprouverez quand vous pourrez avoir apporté quelque raison précise et pressante contre mes opinions; ce qui apparemment n'a pas été vôtre déssein en cette occasion. Vous avez voulu parler en Académicien habile, et donner lieu par-là d'aprofondir les choses.

Je n'ai point voulu expliquer ici les principes de l'étendue, mais ceux de l'étendu effectif, ou de la masse corporelle; et ces principes, selon moi, sont les unités réelles, c'est-à-dire, les substances donées d'une véritable unité. L'unité d'une horloge, dont vous faites mention, est toute autre chez moi que celle d'un animal: celui-ci pouvant être une substance donée d'une véritable unité, comme ce qu'on appelle moi en nous; au lieu qu'une horloge n'est autre chose qu'un assemblage. Ce n'est pas dans la disposition des organes que je mets le principe sensitif des animaux; et je demeure d'accord qu'elle ne regarde que la masse corporelle. Aussi semble-t-il que vous ne me donnez point de tort lorsque je demande des unités véritables, et que cela me fait réhabiliter les formes substantielles. Mais lorsque vous semblez dire que l'ame des bêtes doit avoir de la raison, si on lui donne du sentiment, vous vous servez d'une conséquence, dont je ne vois point la force.

Vous reconnoissez avec une sincérite loüable, que mon hypothése de l'harmonie ou de la concomitance est possible. Mais vous ne laissez pas d'y avoir quelque répugnance; sans doute parceque vous l'avez crue purement arbitraire, pour n'avoir point été informé, qu'elle suit de mon sentiment des unités; car tout y est lié. Vous demandez donc, Monsieur, à quoi peut servir tout cet artifice, que j'attribue à l'Auteur de la Nature? comme si on lui en pouvoit trop attribuer, et comme si cette exacte correspondance que les substances ont entre elles par les loix propres, que chacune a reçues d'abord, n'étoit pas une chose admirablement belle en elle-même, et digne de son Auteur. Vous demandez aussi, quel avantage j'y trouve? Je pourrois me rapporter à ce que j'en ai déja dit; néanmoins je réponds premiérement, que lorsqu'une chose ne sauroit manquer d'être, il n'est pas nécessaire pour l'admettre, qu'on demande à quoi elle peut servir? A quoi sert l'incommensurabilité du côté avec la diagonale? Je réponds en second lieu, que cette correspondance sert à expliquer la communication des substances, et l'union de l'ame avec le corps par les loix de la Nature établies par avance, sans avoir recours ni à une transmission des espéces, qui est inconcevable, ni à un nouveau secours de Dieu, qui paroit peu convenable. Car il faut savoir que comme il y a des loix da la Nature dans la matiére, il y en a aussi dans les ames ou formes; et ces loix portent ce que je viens de dire.

On me demandera encore, d'où vient que Dieu ne se contente point de produire toutes

les pensées et les modifications de l'ame, sans ces corps inutiles, que l'ame ne sauroit, dit-on, ni remuer ni connoitre! La réponse est aisée. C'est que Dieu a voulu qu'il y eût plutôt plus que moins de substances, et qu'il a trouvé bon que ces modifications de l'ame répondissent à quelque chose de déhors. Il n'y a point de substance inutile; elles concourent toutes au dessein de Dieu. Je n'ai garde aussi d'admettre que l'ame ne connoit point les corps, quoique cette connoissance se fasse sans influence de l'un sur l'autre. Je ne ferai pas même difficulté de dire que l'ame remue le corps; et comme un Copernicien parle véritablement du lever du Soleil, un Platonicien de la réalité de la matiére, un Cartésien de celle des qualités sensibles, pourvû qu'on l'entende sainement, je crois de même qu'il est très-vrai de dire que les substances agissent les unes sur les autres, pourvû qu'on entende que l'une est cause des changemens dans l'autre en conséquence des loix de l'Harmonie. Ce qui est objecté touchant la léthargie des corps, qui seroient sans action pendant que l'ame les croiroit en mouvement, ne sauroit être, à cause de cette même correspondance immanquable, que la Sagesse Divine a établie. Je ne connois point ces masses vaines, inutiles et dans l'inaction, dont on parle. Il y a de l'action par-tout, et je l'établis plus que la Philosophie reçue; parceque je crois qu'il n'y a point de corps sans mouvement, ni de substance sans effort.

Je n'entends pas en quoi consiste l'objection comprise dans ces paroles: En vérité, Monsieur, ne voit-on pas que ces opinions sont faites exprès, et que ces systêmes venant après coup n'ont été fabriqués que pour sauver certains principes? Toutes les hypothéses sont faites exprès, et tous les systêmes viennent après coup, pour sauver les phénomènes ou les apparences; mais je ne vois pas quels sont les principes dont on dit que je suis prévenu, et que je veux sauver. Si cela veut dire que je suis porté à mon hypothèse encore par des raisons à priori, ou par de certains principes, comme cela est ainsi en effet; c'est plutôt une loüange de l'hypothèse, qu'une objection. Il suffit communément, qu'une hypothèse se prouve à posteriori, parce qu'elle satisfait aux phénomènes; mais quand on en a encore des raisons d'ailleurs, et à priori, c'est tant mieux. Mais peut-être que cela veut dire, que m'étant forgé une opinion nouvelle, j'ai été bien aise de l'employer, plutôt pour me donner des airs de nouveauté, que pour que j'y aye reconnu de l'utilité. Je ne sai, Monsieur, si vous avez assez mauvaise opinion de moi, pour m'attribuer ces pensées. Car vous savez que j'aime la vérité, et que, si j'affectois tant les nouveautés, j'aurois plus d'empressement à les produire, même celles dont la solidité est reconnue. Mais afin que ceux qui me connoissent moins ne donnent point à vos paroles un sens contraire à mes intentions, il suffira de dire, qu'a mon avis il est impossible d'expliquer autrement l'action émanente conforme aux loix de la Nature, et que j'ai cru que l'usage de mon hypothèse se reconnoitroit par la difficulté que des plus habiles Philosophes de nôtre tems ont trouvée dans la communication des esprits et des corps, et même des substances corporelles entr'elles: et je ne sai si vous n'y en avez point trouvé vous-même. Il est vrai qu'il y a, selon moi, des efforts dans toutes les substances; mais ces efforts ne sont proprement que dans la substance même; et ce qui s'ensuit dans les autres, n'est qu'en vertu d'une Harmonie préétablie (s'il m'est permis d'employer ce mot), et nullement par une influence réelle, ou par une transmission de quelque espèce ou qualité. Comme j'ai expliqué ce que c'est que l'action et la passion, on peut inférer aussi ce que c'est que l'effort et la résistance.

Vous savez, dites-vous, Monsieur, qu'il y a bien encore des questions à faire, avant qu'on puisse décider celles que nous venons d'agiter. Mais peut-être trouverez-vous que je les ai déja faites; et je ne sai si vos Académiciens ont pratiqué avec plus de rigueur et plus effectivement que moi, ce qu'il y a de bon dans leur méthode. J'aprouve fort qu'on cherche à démontrer les vérités depuis les premiers principes: cela est plus utile qu'on ne pense; et j'ai mis ce précepte en pratique. Ainsi j'applaudis à ce que vous dites là dessus, et je voudrois que vôtre exemple portat nos Philosophes à y penser comme il faut. J'ajouterai encore une réflexion, qui me paroit considérable pour mieux faire comprendre la réalité et l'usage de mon systême. Vous savez que Mr. Descartes a cru qu'il se conserve la même quantité de mouvement dans les corps. On a montré qu'il s'est trompé en cela; mais j'ai fait voir qu'il est toujours vrai, qu'il se conserve la même force mouvante, pour laquelle il avoit pris la quantité du mouvement. Cependant les changemens qui se font dans le corps en conséquence des modifications de l'ame, l'embarrassérent, parce qu'elles sembloient violer cette loi. Il crut donc avoir trouvé un expédient, qui est ingènieux en

effet, en disant qu'il faut distinguer entre le mouvement et la direction; et que l'ame ne sauroit augmenter ni diminuer la force mouvante, mais qu'elle change la direction, ou détermination du cours des esprits animaux, et que c'est par-là qu'arrivent les mouvemens volontaires. Il est vrai qu'il n'avoit garde d'expliquer comment fait l'ame pour changer le cours des corps, cela paroissant aussi inconcevable, que de dire qu'elle leur donne du mouvement, à moins qu'on n'ait recours avec moi à l'Harmonie préétablie; mais il faut savoir qu'il y a une autre loi de la Nature, que j'ai découverte et démontrée, et que Mr. Descartes ne savoit pas: C'est qu'il se conserve non-seulement la même quantité de la force mouvante, mais encore la même quantité de direction vers quel côté qu'on la prenne dans le monde [1]). C'est-à-dire: menant une ligne droite telle qu'il vous plaira, et prenant encore des corps tels et tant qu'il vous plaira; vous trouverez, en considérant tous ces corps ensemble, sans omettre aucun de ceux qui agissent sur quelqu'un de ceux que vous avez pris, qu'il y aura toujours la même quantité de progrès du même côté dans toutes les parallèles à la droite que vous avez prise: prenant garde, qu'il faut estimer la somme du progrès, en ôtant celui des corps qui vont en sens contraire de celui de ceux qui vont dans le sens qu'on a pris. Cette loi étant aussi belle et aussi générale que l'autre, ne méritoit pas non plus d'être violée: et c'est ce qui s'évite pour mon systême, qui conserve la force et la direction; et en un mot toutes les loix naturelles des corps, non obstant les changemens qui s'y font en conséquence de ceux de l'ame.

[1]) Vid. No. XXV. Not.

XXXIX.

SECOND ÉCLAIRCISSEMENT DU SYSTÈME DE LA COMMUNICATION DES SUBSTANCES.

1 6 9 6.

(Histoire des Ouvrages des Savans Fevr. 1696. ed. III. p. 274. — Leibn. Opp. ed. Dutens. Tom II. P. 1. p. 71.).

Je vois bien, Monsieur, par vos réflexions, que ma pensée qu'un de mes amis a fait mettre dans le Journal de Paris a besoin d'éclaircissement.

Vous ne comprenez pas, dites-vous, comment je pourrois prouver ce que j'ai avancé touchant la Communication, ou l'Harmonie de deux Substances aussi différentes que l'ame et le corps. Il est vrai que je crois en avoir trouvé le moyen: et voici comment je prétends vous satisfaire. Figurez vous deux horloges ou montres qui s'accordent parfaitement. Or cela se peut faire de trois maniéres. La 1. consiste dans une influence mutuelle: la 2. est d'y attacher un ouvrier habile qui les redresse, et les mette d'accord à tous momens; la 3. est de fabriquer ces deux pendules avec tant d'art et de justesse, qu'on se puisse assûrer de leur accord dans la suite. Mettez maintenant l'ame et le corps à la place de ces deux pendules; leur accord péut arriver par l'une de ces trois maniéres. La voye d'influence est celle de la Philosophie vulgaire; mais comme l'on ne sauroit concevoir des particules matérielles qui puissent passer d'une de ces substances dans l'autre, il faut abandonner ce sentiment. La voye de

l'assistance continuelle du Créateur est celle du système des causes occasionnelles; mais je tiens que c'est faire intervenir Deus ex Machinâ, dans une chose naturelle et ordinaire, où selon la raison il ne doit concourir, que de la manière qu'il concourt à toutes les autres choses naturelles. Ainsi il ne reste que mon hypothèse, c'est-à-dire, que la voye de l'Harmonie. Dieu a fait dès le commencement chacune de ces deux Substances de telle nature, qu'en ne suivant que ses propres loix, qu'elle a reçues avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre, tout comme s'il y avoit une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettoit toujours la main au delà de son concours général. Après cela je n'ai pas besoin de rien prouver, à moins qu'on ne veuille exiger que je prouve que Dieu est assez habile, pour se servir de cet artifice prévenant, dont nous voyons même des échantillons parmi les hommes. Or supposé qu'il le puisse, vous voyez bien que cette voye est la plus belle et la plus digne de lui. Vous avez soupçonné que mon explication seroit opposée à l'idée si différente que nous avons de l'esprit et du corps; mais vous voyez bien présentement que personne n'a mieux établi leur indépendance. Car tandis qu'on a été obligé d'expliquer leur communication par une manière de miracle, on a toujours donné lieu à bien de gens de craindre que la distinction entre le corps et l'ame ne fût pas aussi réelle qu'on le croit, puisque pour la soutenir il faut aller si loin. Je ne serai point fâché de sonder les personnes éclairées, sur les pensées que je viens de vous expliquer.

XL.

TROISIÈME ÉCLAIRCISSEMENT.

EXTRAIT D'UNE LETTRE DE MR. LEIBNIZ

SUR SON HYPOTHÈSE DE PHILOSOPHIE ET SUR LE PROBLÈME CURIEUX, QU'UN DE SES AMIS PROPOSE AUX MATHÉMATICIENS.

1696.

(Journal des Savans 19. Nov. 1696. p. 452. — Leibn. Opp. ed. Dutens. Tom. II. P. 1. p. 94.)

Quelques amis savans et pénétrans, ayant considéré ma nouvelle hypothèse sur la grande question de l'union de l'ame, et du corps, et l'ayant trouvée de conséquence, m'ont prié de donner quelques éclaircissemens sur les difficultés qu'on avoit faites, et qui venoient de ce qu'on ne l'avoit pas bien entendue. J'ai cru qu'on pourroit rendre la chose intelligible à toute sorte d'esprits par la comparaison suivante.

Figurez vous deux horloges ou deux montres, qui s'accordent parfaitement. Or cela se peut faire de trois façons. La première consiste dans l'influence mutuelle d'une horloge sur l'autre; la seconde dans le soin d'un homme qui y prend garde; la troisiéme dans leur propre exactitude. La première façon, qui est celle de l'influence, a été expérimentée par feu Mr. Huygens à son grand étonnement. Il avoit deux grandes pendules attachées à une même pièce de bois; les battemens continuels de ces pendules avoient communiqué des tremblemens semblables aux particules du bois; mais ces tremblemens divers ne pouvant pas bien subsister dans leur ordre, et sans s'entr'empêcher, à moins que les pendules ne s'accordassent, il arrivoit par une espèce de merveille, que lorsqu'on avoit même troublé leurs battemens tout exprès, elles retournoient bien-tôt à battre ensemble, à peu près comme deux cordes qui sont à l'unisson.

La seconde manière de faire toujours accorder deux horloges bien que mauvaises, pourra être, d'y faire toujours prendre garde par un habile ouvrier, qui les mette d'accord à tous momens: et c'est ce que j'apelle la voye de l'assistance.

Enfin la troisiéme manière sera de faire d'abord ces deux pendules avec tant d'art et de justesse, qu'on se puisse assurer de leur accord dans la suite; et c'est la voye du consentement préétabli.

Mettez maintenant l'ame et le corps à la place de ces deux horloges. Leur accord ou sympathie arrivera aussi par une de ces trois façons. La voye de l'influence est celle de la Philosophie vulgaire; mais comme on ne sçauroit concevoir des particules matérielles, ni des espèces ou qualités immatérielles, qui puissent passer de l'une de ces substances dans l'autre; on est obligé d'abandonner ce sentiment. La voye de l'assistance est celle du sistème des causes occasionnelles; mais je tiens que c'est faire venir Deum ex machina, dans une chose naturelle et ordinaire, où selon la raison il ne doit intervenir que de la manière qu'il concourt à toutes les autres choses de la nature. Ainsi il ne reste que mon hypothèse, c'est-à-dire, que la voye de l'harmonie préétablie par un artifice divin prévenant, lequel dès le commencement a formé chacune de ces substances d'une manière si parfaite, et réglée avec tant d'exactitude, qu'en ne suivant que ses propres loix, qu'elle a reçuës avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre; tout comme s'il y avoit une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettoit toujours la main au delà de son concours général.

Aprés cela je ne crois pas que j'aye besoin de rien prouver, si ce n'est qu'on veuille que je prouve, que Dieu a tout ce qu'il faut pour se servir de cet artifice prévenant, dont nous voyons même des échantillons parmi les hommes, à mesure qu'ils sont habiles gens. Et suposé qu'il le puisse, on voit bien que c'est la plus belle voye, et la plus digne de lui. Il est vrai que j'en ai encore d'autres preuves, mais elles sont plus profondes, et il n'est pas nécessaire de les alléguer ici.

Je me sers de cette occasion, pour vous faire sçavoir, Mr. qu'un excellent Mathématicien de mes amis, qui employe nôtre nouveau calcul des différences, a résolu le problème suivant. Deux points étant donnés, trouver la ligne par laquelle un corps pesant puisse parvenir de l'un à l'autre dans le temps le plus court qui soit possible. Car il faut sçavoir que cette ligne ne sera point droite, et que le corps pesant ne doit point aller d'un point à l'autre par le plus court chemin, hormis dans le seul cas, où les deux points se trouveront dans une même droite verticale, c'est à dire, l'un au zénith de l'autre. Et j'ai remarqué que lorsqu'on prend le triangle rectangle Pitagorique ABC. dont les côtés soient A B 3 verticale ou le cathése; B C 4 horizontale ou la base; A C, 5, inclinés ou l'hypotenuse; alors le corps pesant parviendra en même tems du point A au point C, soit qu'il aille tout droit par l'hypotenuse, ou qu'il aille par le circuit du cathése et de la base; continuant par la base l'impétuosité conçuë en descendant par le cathése: ce qui se fera si l'angle B est arrondi tant soit peu, afin que le globule descendant y puisse passer du cathése sur la base sans heurter.

L'auteur du Problème (qui est Mr. Jean Bernoulli Professeur à Groningue) a trouvé bon de le proposer aux Mathématiciens, sur-tout à ceux qui se servent des méthodes différentes de la nôtre; et il attendra leurs solutions jusqu'aprés Pâques de l'année suivante. Si quelqu'un en trouve la solution, il est prié de ne la point publier avant le terme, pour donner encore aux autres le tems de s'y exercer. Cependant il la pourra déposer entre les mains d'un tiers, et en donner avis. J'ai trouvé ce problème si beau, que je m'y suis apliqué malgré mes distractions; et comme nous sommes parvenus, l'Auteur et moi, à une même ligne par voies différentes, sans aucune communication préalable, cela marque assez que nous ne nous sommes pas éloignés de la vérité.

Pour dire un mot sur la dispute entre deux personnes fort habiles, qui sont l'Auteur des Principes de Physique publiés depuis peu, et l'Auteur des Objections (mises dans le Journal du 13. d'Août et ailleurs) parce que mon hypothèse sert à terminer ces controverses, je ne comprens pas comment la matière peut être conçuë, étenduë, et cependant sans parties actuelles ni mentales; et si cela est ainsi, je ne sçai ce que c'est que d'être étendu. Je crois même que la matière est essentiellement un aggregé, et par conséquent, qu'il y a toujours des parties actuelles. Ainsi c'est par la raison, et non pas seulement par le sens, que nous jugeons qu'elle est divisée, ou plutôt qu'elle n'est autre chose originairement qu'une multitude. Je crois qu'il est vrai que la matière (et même chaque partie de la matière) est divisée en un plus grand nombre de parties qu'il n'est possible d'imaginer. C'est ce qui me fait dire souvent que chaque corps, quelque petit qu'il soit, est un monde de créatures infinies en nombre. Ainsi je ne crois pas qu'il y ait des atomes, c'est-à-dire, des parties de la matière parfaitement du-

res, ou d'une fermeté invincible. Comme de l'autre côté, je ne crois pas non plus qu'il y ait une matiére parfaitement fluide; et mon sentiment est que chaque corps est fluide en comparaison des plus fermes, et ferme en compariason des plus fluides. Je m'étonne qu'on dit encore qu'il se conserve toujours une égale quantité de mouvement au sens Cartésien; car j'ai démontré le contraire, et déjà d'excellens Mathématiciens se sont rendus. Cependant je ne considère point la fermeté, ou consistence des corps, comme une qualité primitive, mais comme une suite du mouvement, et j'espère que mes dynamiques feront voir en quoi cela consiste; comme l'intelligence de mon hypothése servira aussi à lever plusieurs difficultés qui exercent encore les Philosophes. En effet je crois pouvoir satisfaire intelligiblement à tous ses doutes dont feu Mr. Bernier a fait un livre exprés: et ceux qui voudront méditer ce que j'ai donné auparavant, en trouveront peut-être déja les moyens.

XLI.

REFLEXIONS

SUR L'ESSAI DE L'ENTENDEMENT HUMAIN DE MR. LOCKE.

1696.

(John Locke Epistolae. Lond. 1708. — (Des Maizeaux) Recueil de diverses pièces sur la philosophie etc. Ed. II. Amst. 1740. Tom. II. p. 299. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 218.)

Je trouve tant de marques d'une pénétration peu ordinaire dans ce que Mr. Locke nous a donné sur l'Entendement de l'Homme, et sur l'Education: et je juge la matiére si importante, que j'ai cru ne pas mal employer le tems que je donnerois à une lecture si profitable; d'autant que j'ai fort médité moi-même sur ce qui regarde les fondemens de nos connoissances. C'est ce qui m'a fait mettre sur cette Feuille quelques-unes des Remarques qui me sont venues en lisant son Essai de l'Entendement. De toutes les recherches il n'y en a point de plus importante, puisque c'est la clef de toutes les autres.

Le premier livre regarde principalement les principes qu'on dit être nés avec nous. Mr. Locke ne les admet pas, non plus que les idées innées. Il a eu sans doute de grandes raisons de s'opposer en cela aux préjugés ordinaires; car on abuse extrêmement du nom d'idées, et de principes. Les Philosophes vulgaires se font des principes à leur fantaisie: et les Cartésiens, qui font profession de plus d'exactitude, ne laissent pas de faire leur retranchement des idées prétendues, de l'Etendue, de la Matiére, et de l'Ame, voulant s'exempter par-là de la nécessité de prouver ce qu'ils avancent: sous prétexte que ceux qui méditeront les idées, y trouveront la même chose qu'eux; c'est-à-dire, que ceux qui s'accoutumeront à leur maniére de penser, auront les mêmes préventions; ce qui est très véritable. Mon opinion est donc qu'on ne doit rien prendre pour principe primitif, sinon les Expériences, et l'Axiome de l'identicité, ou ce qui est la même chose, de la contradiction, qui est primitif, puisqu'autrement il n'y auroit point de différence entre la vérité et la fausseté; et que toutes les recherches cesseroient d'abord, s'il étoit indifférent de dire oui ou non. On ne sauroit donc s'empêcher de supposer ce principe, dès qu'on veut raisonner.

Toutes les autres vérités sont prouvables, et j'estime extrêmement la méthode d'Euclide, qui, sans s'arrêter à ce qu'on croiroit être assez prouvé par les prétendues idées, a démontré, par

exemple, que dans un triangle un côté est toujours moindre que les deux autres ensemble. Cependant Euclide a eu raison de prendre quelques Axiomes pour accordés, non pas comme s'ils étoient véritablement primitifs et indémontrables; mais parce qu'il se seroit arrêté, s'il n'avoit voulu venir aux conclusions qu'après une discussion exacte des principes. Ainsi il a jugé à propos de se contenter d'avoir poussé les preuves jusqu'à ce petit nombre de propositions; en sorte qu'on peut dire que si elles sont vrayes, tout ce qu'il dit l'est aussi. Il a laissé à d'autres le soin de démontrer ces principes mêmes, qui d'ailleurs sont déja justifiés par les expériences; mais c'est de quoi on ne se contente point en ces matiéres. C'est pourquoi Apollonius, Proclus et autres ont pris la peine de démontrer quelques-uns des Axiomes d'Euclide. Cette maniére doit être imitée des Philosophes, pour venir enfin à quelques établissemens, quand il ne seroient que provisionnels, de la maniére que je viens de dire.

Quant aux idées j'en ai donné quelque éclaircissement dans un petit Ecrit qui est intitulé, Meditationes de cognitione, veritate, et ideis: et j'aurois souhaité que Mr. Locke l'eût vû et examiné: car je suis des plus dociles, et rien n'est plus propre à avancer nos pensées que les considérations et les remarques des personnes de mérite, lorsqu'elles sont faites avec attention et avec sincérité. Je dirai seulement ici, que les idées vrayes ou réelles sont celles dont on est assûré que l'exécution est possible; les autres sont douteuses, ou (en cas de preuve de l'impossibilité) chimériques. Or la possibilité des idées se prouve tant à priori par des démonstrations, en se servant de la possibilité d'autres idées plus simples, qu'à posteriori par les expériences; car ce qui est ne sauroit manquer d'être possible. Mais les idées primitives sont celles dont la possibilité est indémontrable, et qui en effet ne sont autre chose que les attributs de Dieu.

Pour ce qui est de la question, s'il y a des idées et des vérités créées avec nous, je ne trouve point absolument nécessaire pour les commencemens, ni pour la pratique de l'art de penser, de la décider; soit qu'elles nous viennent toutes de dehors, ou qu'elles viennent de nous; on raisonnera juste pourvû qu'on garde ce que j'ai dit ci-dessus, et qu'on procède avec ordre et sans prévention.

La question de l'origine de nos idées et de nos maximes n'est pas préliminaire en Philosophie, et il faut avoir fait de grands progrès pour la bien résoudre. Je crois cependant pouvoir dire que nos idées, même celles des choses sensibles, viennent de nôtre propre fond, dont on pourra juger par ce que j'ai publié touchant la nature et la communication des substances, et ce qu'on appelle l'union de l'ame avec le corps. Car j'ai trouvé que ces choses n'avoient pas été bien prises. Je ne suis nullement pour la Tabula rasa d'Aristote; et il y a quelque chose de solide dans ce que Platon appelloit la réminiscence. Il y a même quelque chose de plus, car nous n'avons pas seulement une réminiscence de toutes nos pensées passés, mais encore un pressentiment de toutes nos pensées. Il est vrai que c'est confusément et sans les distinguer; à peu près comme lorsque j'entends le bruit de la Mer, j'entends celui de toutes les vagues en particulier qui composent le bruit total, quoique ce soit sans discerner une vague de l'autre. Et il est vrai dans un certain sens que j'ai expliqué, que non-seulement nos idées, mais encore nos sentimens, naissent de nôtre propre fond, et que l'Ame est plus indépendante qu'on ne pense, quoiqu'il soit toujours vrai que rien ne se passe en elle qui ne soit déterminé.

Dans le livre second, qui vient au détail des idées, j'avoue que les raisons de Mr. Locke pour prouver que l'Ame est quelquefois sans penser à rien, ne me paroissent pas convaincantes; si ce n'est qu'il donne le nom de pensées aux seules perceptions assez notables pour être distinguées et retenues. Je tiens que l'Ame, et même le corps, n'est jamais sans action, et que l'Ame n'est jamais sans quelque perception. Même en dormant on a quelque sentiment confus et sombre du lieu où l'on est, et d'autres choses. Mais quand l'expérience ne le confirmeroit pas, je crois qu'il y en a démonstration. C'est à peu près comme on ne sauroit prouver absolument par les expériences, s'il n'y a point de vuide dans l'Espace, et s'il n'y a point de repos dans la Matiére. Et cependant ces sortes de questions me paroissent décidées démonstrativement, aussi-bien qu'à Mr. Locke.

Je demeure d'accord de la différence qu'il met avec beaucoup de raison entre la Matiére et l'Espace. Mais pour ce qui est du Vuide, plusieurs personnes habiles l'ont cru. Mr. Locke est de ce nombre: j'en étois presque persuadé moi-même; mais j'en suis revenu depuis long-tems. Et l'incomparable Mr. Huygens, qui étoit aussi pour le vuide, et pour les atomes, commença à faire réflexion sur mes raisons, comme ses Lettres le peuvent témoigner. La preuve du vuide prise du mouvement, dont Mr. Locke se sert, suppose que le corps est originairement dur, et qu'il est com-

posé d'un certain nombre de parties infléxibles. Car en ce cas il seroit vrai, quelque nombre fini d'Atomes qu'on pût prendre, que le mouvement ne sauroit avoir lieu sans vuide, mais toutes les parties de la matiére sont divisibles et pliables.

Il y a encore quelques autres choses dans ce second Livre qui m'arrêtent; par exemple, lorsqu'il est dit, Chap. XVII. que l'infinité ne se doit attribuer qu'à l'Espace, au Tems, et aux Nombres. Je crois avec Mr. Locke qu'à proprement parler on peut dire qu'il n'y a point d'espace, de tems, ni de nombre, qui soit infini, mais qu'il est seulement vrai que pour grand que soit un espace, un tems, ou un nombre, il y en a toujours un autre plus grand que lui sans fin; et qu'ainsi le véritable infini ne se trouve point dans un tout composé de parties. Cependant il ne laisse pas de se trouver ailleurs, savoir dans l'absolu, qui est sans parties, et qui a influence sur les choses composées, parce qu'elles résultent de la limitation de l'absolu. Donc l'infini positif n'étant autre chose que l'absolu, on peut dire qu'il y a en ce sens une idée positive de l'infini, et qu'elle est antérieure à celle du fini. Au reste, en rejettant un infini composé, on ne nie point ce que les Géomètres démontrent de Seriebus infinitis, et particuliérement l'excellent Mr. Newton.

Quant à ce qui est dit, chap. XXX. de ideis adaequatis, il est permis de donner aux termes la signification qu'on trouve à propos. Cependant sans blâmer le sens de Mr. Locke, je mets un degré dans les idées, selon lequel j'appelle adéquate celle où il n'y a plus rien à expliquer. Or toutes les idées des qualités sensibles, comme de la lumiére, de la couleur, de la chaleur, n'étant point de cette nature, je ne les comte point parmi les adéquates; aussi n'est-ce point par elles-mêmes, ni à priori, mais par l'expérience, que nous en savons la réalité, ou la possibilité.

Il y a encore bien de bonnes choses dans le livre troisième, où il est traité des Mots ou Termes. Il est très-vrai qu'on ne sauroit tout définir, et que les qualités sensibles n'ont point de définition nominale, et on les peut appeller primitives en ce sens-là; mais elles ne laissent pas de pouvoir recevoir une définition réelle. J'ai montré la différence de ces deux sortes de définitions dans la Méditation citée ci-dessus. La définition nominale explique le nom par les marques de la chose; mais la définition réelle fait connoitre à priori la possibilité du défini. Au reste, j'applaudis fort à la doctrine de Mr. Locke touchant la démonstrabilité des vérités morales.

Le quatrième ou dernier livre, où il s'agit de la connoissance de la vérité, montre l'usage de ce qui vient d'être dit. J'y trouve, aussi-bien que dans les Livres précédens, une infinité de belles réflexions. De faire là-dessus les remarques convenables, ce seroit faire un Livre aussi grand que l'Ouvrage même. Il me semble que les Axiomes y sont un peu moins considérés qu'ils ne méritent de l'être. C'est apparemment parce qu'excepté ceux de Mathématiciens on n'en trouve guéres ordinairement, qui soient importans et solides: j'ai tâché de remédier à ce défaut. Je ne méprise pas les Propositions identiques, et j'ai trouvé qu'elles ont un grand usage même dans l'Analyse. Il est très-vrai, que nous connaissons nôtre existence par une intuition immédiate, et celle de Dieu par démonstration; et qu'une masse de matiére, dont les parties sont sans perception, ne sauroit faire un tout qui pense. Je ne méprise point l'Argument inventé, il y a quelques siécles, par Anselme, qui prouve que l'Etre parfait doit exister; quoique je trouve qu'il manque quelque chose à cet argument, parce qu'il suppose que l'Etre parfait est possible. Car si ce seul point se démontre encore, la démonstration toute entiére sera entiérement achevée.

Quant à la connoissance des autres choses, c'est fort bien dit, que la seule expérience ne suffit pas pour avancer assez en Physique. Un esprit pénétrant tirera plus de consequences de quelques expériences assez ordinaires, qu'un autre ne sauroit tirer des plus choisies; outre qu'il y a un art d'expérimenter et d'interroger, pour ainsi dire, la Nature. Cependant il est toujours vrai qu'on ne sauroit avancer dans le détail de la Physique qu'à mesure qu'on a des expériences.

Mr. Locke est de l'opinion de plusieurs habiles hommes, qui tiennent que la forme des Logiciens est de peu d'usage. Je serois quasi d'un autre sentiment; et j'ai trouvé souvent que les paralogismes, même dans les Mathématiques, sont des manquemens de la forme. Mr. Huygens a fait la même remarque. Il y auroit bien á dire là-dessus; et plusieurs choses excellentes sont méprisées, parce qu'on n'en fait pas l'usage dont elles sont capables. Nous sommes portés à mépriser ce que nous avons appris dans les Ecoles. Il est vrai que uous y apprenons bien des inutilités; mais il est bon de faire la fonction della Crusca, c'est-à-dire, de séparer le bon du mauvais. Mr. Locke le peut faire autant que qui que ce soit;

et de plus il nous donne des pensées considérables de son propre crû. Il n'est pas seulement Essayeur, mais il est encore Transmutateur, par l'augmentation qu'il donne du bon métal. S'il continuoit d'en faire présent au Public, nous lui en serions fort redevables.

XLII.
LETTRE
A Mr. L'ABBÉ NICAISE.

1 6 9 7.

(Otium Hanoveranum sive Miscellanea ex ore et schedis ill. viri piae memoriae Godofr. Guil. Leibnitii etc. ed. Joach. Frider. Fellerus. Lips. 1718. p. 82. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 245.)

Quoique je veuille bien croire, que l'Abbé Faydit [1]) a été sincére dans la profession de sa religion, néanmoins les principes qu'il a posés renferment des conséquences étranges, auxquelles on ne prend pas assez garde. Après avoir détourné les Philosophes de la recherche des causes finales, ou, ce qui est la même chose, de la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses, qui à mon avis doit être le plus grand but de la Philosophie, il en fait entrevoir la raison dans un endroit de ses principes, où, voulant s'excuser de ce qu'il semble avoir attribué arbitrairement à la matiére certaines figures et certains mouvémens, il dit, qu'il a eu droit de le faire, parce que la matiére prend successivement toutes les formes possibles, et qu'ainsi il a falu qu'elle soit enfin venue à celles qu'il a supposées. Mais si ce qu'il dit est vrai, si tout possible doit arriver, et s'il n'y a point de fiction, quelque absurde et indigne qu'elle soit, qui n'arrive en quelque tems, ou en quelque lieu de l'Univers; il s'ensuit qu'il n'y a ni choix ni providence: que ce qui n'arrive point, est impossible, et que ce qui arrive, est nécessaire. Justement comme Hobbes et Spinosa le disent en termes plus clairs. Aussi peut-on dire, que Spinosa n'a fait que cultiver certaines semences de la Philosophie de Mr. Descartes, de sorte que je crois qu'il importe effectivement pour la Religion, et pour la piété, que cette Philosophie soit châtiée par le retranchement des erreurs qui sont mêlées avec la vérité.

Je suis bien aise que Mr. d'Avranches trouve l'édition de l'Alcoran de feu Mr. Hinckelmann assez correcte. On m'a assûré, que le Pape Innocent XI. a empêché l'édition du bon Pére Maracci, quoiqu'il fût son Confesseur, parce qu'il regardoit ses remarques comme une espèce d'apologie de l'Alcoran, en ce qu'elle faisoit voir que les Commentateurs lui donnoient très souvent un sens raisonnable. Les Arabes ont eu des Philosophes, dont les sentimens sur la Divinité ont été aussi élevés que pourroient être ceux des plus sublimes Philosophes Chrétiens. Cela se peut connoitre par l'excellent livre du Philosophe Autodidacte, que Mr. Pocock a publié de l'Arabe.

Je crois, que les Herminones, partie des peuples Téutoniques, ont donné le nom à toute la nation, comme encore aujourd'hui vous appellez les Teutons Allemands, quoique cela n'appartienne proprement qu'aux Suéves et Helvétiens. Il est assez ordinaire que l'aspiration s'affoiblit et se fortifie; car lorsqu'elle est renforcée, le H passe en G; et

[1]) Quum objectiones Anonymi (vid. art. seq.) quae hic legimus, verbo tenus exhibeant eaque tamquam de ipso Cartesio dicta citent, nec Leibnitius in responsione (vid. art. XLIV.) deprecetur ne ita sumantur, — conjecerim fere, Leibnitium in ipsa epistola scripsisse: Mr. „Descartes," in literarum exemplo autem, quod e schedis Fellerus postea edidit, nomen mutasse, ita ut, quae de discipulo dicantur, valeant de magistro.

le contraire arrive, quand le G se change en H. Ainsi de Wiseraha les Romains ont fait Visurgis, d'Illeralia ils ont fait Ilargus; au lieu de Gammarus nous disons Hummer, cancer scilicet marinus; et les Espagnols changent Germanos en Hermanos. Vous savez, Monsieur, que Hlodoveus ou Lodovicus est la même chose que Clodovaeus, et que Childeric ne differe point de Hilderic. Or Childeric se prononçoit en Franc ou Teutique à peu près comme Gilderic. Ainsi les aspirations Teutiques en Wiseraba, Haraba, Herminones ou Hermens etc. étant fortes, les Romains et autres les ont marquées par le G, plutôt que par un simple H. Au reste Tacite dit expressément, que le nom d'un peuple a été donné à toute la nation.

XLIII.

REFLEXIONS D'UN ANONYME

SUR UNE LETTRE DE MR. LEIBNIZ, ECRITE A MR. L'ABBE NICAISE.

1 6 9 7.

(Journal des Savans Juin 1697. Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II, P. 1. p. 246.)

Il y a long-tems qu'il semble que Mr. Leibniz veut établir sa réputation sur les ruines de celle de Mr. Descartes; les fragmens qu'il a mis de tems en tems dans le Journal de France en sont une grande preuve; et la liaison particuliére qu'il a faite avec les ennemis de ce Philosophe, qui sont ici en grand nombre, ne permet pas d'en douter. Mais ce qu'il y a de surprenant, c'est que depuis si long tems il ne se soit pas trouvé un seul disciple de Mr. Descartes qui ait entrepris de défendre son Maître. Toutefois mon étonnement a cessé lorsque j'ai apris qu'on n'a gardé le silence, que parce qu'on a vû que tout ce que Mr. Leibniz écrivoit, se détruisoit de lui-même, et que ses meilleurs amis publioient hautement qu'il seroit à souhaiter qu'un si grand homme voulût se renfermer dans les Mathématiques où il excelle, et ne pas se mêler de la Philosophie où il n'a pas le même avantage. Pour moi je me suis tû comme les autres, tandis qu'il ne s'est agi que des principes de la Philosophie de Mr. Descartes: mais maintenant qu'il est question de sa religion, je crois être obligé de la défendre, non en elle-même, car elle se soutient assez pas ses propres forces, mais contre les raisons avec lesquelles Mr. Leibniz l'attaque.

Ces raisons sont tirées d'une lettre que Mr. Leibniz a écrite à Mr. l'Abbé Nicaise en ces termes: »Quoique je veuille bien croire que Mr. Descar»tes ait été sincère dans la profession de sa reli»ligion, néanmois les principes qu'il a posés ren»ferment des conséquences étranges, auxquelles on »ne prend pas assez garde. Après avoir détourné »les Philosophes de la recherche des causes finales, »ou, ce qui est la même chose, de la considération »de la sagesse divine dans l'ordre des choses, qui »à mon avis doit être le plus grand but de la Phi»losophie, il ne fait entrevoir la raison dans un »endroit de ses principes, où voulant s'excuser de »ce qu'il semble avoir attribué arbitrairement à la »matiére certaines figures, il dit qu'il a eu droit de »le faire, parce que la matiére prend successive»ment toutes les formes possibles, et qu'ainsi il »faut qu'elle soit enfin venuë à celle qu'il a suppo»sée. Mais si ce qu'il dit est vrai, si tout possi»ble doit arriver, et s'il n'y a point de fiction, quel»que absurde et indigne qu'elle soit, qui n'arrive en »quelque tems ou en quelque lieu de l'Univers, il »s'ensuit qu'il n'y a ni choix ni providence, que ce »qui n'arrive point est impossible, et que ce qui »arrive est nécessaire, justement comme Hobbes »et Spinosa le disent en termes plus clairs: aussi »peut-on dire que Spinosa n'a fait que cultiver »certaines semences de la Philosophie de Mr. Des»cartes: De sorte que je crois qu'il importe ef»fectivement pour la Religion et pour la pieté que »cette Philosophie soit châtiée par le retranchement »des erreurs qui sont mêlées avec la vérité.«

Il paroit par les termes de cette lettre que Mr. Leibniz a pour but de faire voir que les principes de Mr. Descartes renferment des conséquences dangereuses; et si on lui demande quelles sont ces conséquences? c'est, dit-il, que Mr. Descartes bannit de la Philosophie la recherche des causes finales, et par conséquent la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses. Mais de quelle Philosophie Mr. Descartes bannit-il les causes finales? Si c'est de la Philosophie morale, il a tort: car tout le bien et tout le mal de nos actions libres dépend de leur fin. Mais si c'est de la Philosophie naturelle, il a raison: car en Physique on ne demande pas pourquoi les choses sont, mais comment elles se font. Il ne seroit pas moins ridicule de demander en morale des causes efficientes, qu'il le seroit de demander en Physique des causes finales. Mr. Descartes a également évité ces deux inconvéniens: il a banni de la Physique les causes finales dans le 28. art. de la premiére partie de ses principes; et il a admis ces mêmes causes dans la morale, au 3. art. de la 3 partie des mêmes principes. Il n'est donc pas vrai que Mr. Descartes ait détourné les Philosophes de la considération de la sagesse divine, ainsi que Mr. Leibniz le prétend.

Je ne crois pas que Mr. Descartes, voulant s'excuser de ce qu'il semble avoir attribué arbitrairement à la matiére certaines figures et certains mouvemens, ait jamais dit qu'il a eu droit de le faire parce que la matiére prend successivement toutes les formes possibles. Si Mr. Descartes a dit cela quelque part, je prie Mr. Leibniz de citer l'endroit, et de soufrir cependant qu'on croye que Mr. Descartes n'a jamais proposé une telle chose; parce qu'on auroit pû lui objecter avec raison, qu'il est vrai que la matiére viendra enfin à la forme qu'il suppose, mais qu'elle n'y est pas encore venuë, et par conséquent qu'il explique les choses présentes par un systéme futur; ce qui est absurde. Mr. Descartes n'a jamais enseigné que la matiére reçoive successivement toutes les formes possibles: il a dit seulement qu'elle les peut recevoir, comme il paroit par l'article 203. et 204. de la quatriéme partie des principes. Or si Mr. Descartes ne dit pas que la matiére prend successivement toutes les figures possibles, mais seulement qu'elle les peut prendre, que deviendront toutes le conséquences que Mr. Leibniz tire de la fausse doctrine qu'il attribue à Descartes? Pour lors il ne sera plus vrai que selon Mr. Descartes tout possible doive arriver, qu'il n'y ait ni choix ni providence; que tout ce qui n'arrive pas soit impossible; que tout ce qui arrive soit nécessaire; il ne sera pas vrai enfin que Mr. Descartes ressemble à Hobbes ni à Spinosa: ceux-ci nient absolument la providence divine, et la liberté humaine; au contraire, Mr. Descartes enseigne expressément, dans le 4. art. de la premiére partie, que nous ferions un crime de penser que nous eussions jamais été capables de faire aucune chose que Dieu ne l'eût auparavant ordonnée.

Je ne dirai pas si Spinosa n'a fait que cultiver certaines semences de la Philosophie de Mr. Descartes, ou s'il a des principes qui lui soient propres: Mais je puis bien assurer que ces deux Philosophes raisonnent d'une maniére fort differente; et que s'il paroit à Mr. Leibniz qu'il y a quelque conformité dans leurs opinions, cela ne vient pas tant de la chose même, que de la fausse idée qu'il a conçuë de la doctrine de Mr. Descartes. Comme rien n'est plus capable de flétrir un Auteur que de le rendre coupable des erreurs des autres, rien n'est aussi plus ordinaire à ceux qui ont dessein de décrier une doctrine, que de rejetter sur ses principes les impietés et les extravagances des libertins. C'est une injustice qu'on a faite plus d'une fois à Mr. Descartes, et qu'il semble que Mr. Leibniz lui fait aujourd'hui, à l'occasion des impietés de Spinosa; il est vrai néanmoins qu'on ne le peut faire moins raisonnablement qu'en cette rencontre, étant certain que le jour n'est pas plus différent de la nuit, que les principes de Mr. Descartes le sont de ceux sur lesquels Spinosa a bâti son systême. C'est ce que le P. Lami Benédictin fait voir évidemment dans la réfutation du systême de Spinosa pag. 454.

On espère que Mr. Leibniz considérera ces raisons, et qu'y ayant fait l'attention qui est nécessaire, il aura regret d'avoir attaqué la Religion et la pieté de Mr. Descartes, sur des motifs aussi légers que ceux qui sont allégués dans sa lettre.

XLIV.

REPONSE AUX REFLEXIONS

QUI SE TROUVENT DANS LE 23. JOURNAL DE CETTE ANNEE, TOUCHANT LES CONSEQUENCES DE QUELQUES ENDROITS DE LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES.

1 6 9 7.

(Journal des Savans 19. et 26. Aout 1697. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 249 et 252.)

Monsieur l'Abbé Nicaise me rendra toujours témoignage, que ma lettre qu'on refute n'a pas été écrite pour le public; et ce fut à l'occasion de ce qu'il me fit l'honneur de me mander, sur la censure reitérée de Mr. l'Evèque d'Avranches de la part de cet illustre Prélat, que je mis dans ma 3e. réponse, entre quantité d'autres choses, ce peu de lignes dont un habile et zélé partisan de Mr. Descartes a été choqué. Lorsque j'appris qu'on vouloit publier cet extrait de ma lettre, je voulus l'empêcher, mais trop tard. Ce n'est pas que ce qu'il y a ne soit vrai, et digne de remarque; mais c'est que je prévoyois que ceux qui me croiroient avoir part à cette publication, le pourroient prendre pour une insulte, et pourroient me soupçonner de quelque animosité contre un Auteur dont j'ai toujours admiré le merite; et contre un parti où il y a des personnes que j'estime et que j'honore, et qui me font l'honneur de me mettre au rang de leurs amis, nonobstant la diversité de nos opinions. Cependant j'avoüe de ne pas comprendre l'intention de celui qui refute ce passage de ma lettre, et le public en même tems. S'il l'avoit laissé dans l'obscurité qui convenoit à une lettre particuliére, il n'auroit pas eu besoin de prendre la peine de le refuter. Cela soit dit sans le blâmer pour cela, et sans me plaindre de son procédé.

On m'accuse de vouloir établir ma réputation sur la ruine de celle de Mr. Descartes. C'est de cela que j'ai droit de me plaindre. Bien loin de vouloir ruiner la réputation de ce grand homme, je trouve que son véritable mérite n'est pas assez connu, parce qu'on ne considère, et qu'on n'imite pas assez ce qu'il a eû de plus excellent. On s'attache ordinairement aux plus foibles endroits, parce qu'ils sont le plus à la portée de ceux qui ne veulent point se donner la peine de méditer profondement, et voudroint pourtant entendre le fond des choses. C'est ce qui fait, qu'à mon grand regret, ses Sectateurs n'ajoutent presque rien à ses découvertes, et c'est l'effet ordinaire de l'esprit de secte en Philosophie. Comme toutes mes vües ne tendent qu'au bien du public, j'en ai dit quelque chose de tems en tems pour les réveiller, sachant bien que leur pénétration les méneroit bien loin, s'ils ne croyoient pas que leur maitre avoit assez fait. J'ai toujours déclaré que j'estime infiniment Mr. Descartes: Il y a peu de génies qui approchent du sien: Je ne connois qu' Archimède, Copernic, Galilei, Kepler, Jungius, Mrs. Huygens et Newton, et quelque peu d'autres de cette force, auxquels on pourroit ajouter Pythagore, Démocrite, Platon, Aristote, Suisset, Cardan, Gilbert, Verulamius, Campanella, Harvaeus, Mr. Pascal, et quelques autres. Il est vrai cependant que Mr. Descartes a usé d'artifice, pour profiter des découvertes autres sans leur en vouloir paroitre redevable. Il traitoit d'excellens hommes d'une maniére injuste et indigne, lors qu'ils lui faisoient ombrage, et il avoit une ambition démesurée pour s'ériger en chef de parti. Mais cela ne diminuë point la beauté de ses pensées. Bien loin d'approuver qu'on méprise, et qu'on paye d'ingratitude le vrai mérite, c'est cela que je blâme principalement en Mr. Descartes, et encore plus en plusieurs de ses Sectateurs, dont l'attachement mal entendu à un seul Auteur nourrit la prévention, et les empêche de profiter des lumiéres de tant d'autres. J'ai coutume de dire que la Philosophie Cartésienne est comme l'antichambre de la vérité, et qu'il est difficile de pénétrer bien avant, sans avoir passé par-là: mais on se prive de la véritable connoissance du fond des choses, quand on s'y arrête.

Quant à ce peu de réputation qu'on me fait l'honneur de m'accorder, je ne l'ai point acquis en refutant Mr. Descartes, et je n'ai point besoin de ce moyen; le Droit, l'Histoire, et les Lettres y ont

contribué avant que j'aye songé aux Mathématiques. Et si nôtre nouvelle Analyse, dont j'ai proposé le calcul, passe celle de Mr. Descartes, autant et plus que la sienne passoit les méthodes précédentes; la sienne ne laisse pas de demeurer très-estimable, quoiqu'il ait été nécessaire, pour le progrès des Sciences, de désabuser ceux qui la croyoient suffire à tout; ce qu'on n'a pû mieux faire qu'en leur proposant des problêmes beaux et attrayans, et même simples pour ceux qui en sçavent la méthode, mais que pas un des Analystes à la Cartésienne n'a pû résoudre.

On ajoute qu'il est surprenant que pas un Cartésien ne m'ait répondu. Mais je ne veux point d'un avantage qui ne m'appartient pas. On trouvera des réponses dans les Journaux de France, et de Hollande, et même dans celui de Leipsic, aussi bien que mes repliques; et si j'étois homme à faire fête de ces choses, je porrois remplir un volume des lettres qui m'ont été écrites là-dessus par d'habiles gens, parmi lesquels il s'en trouve d'illustres en rang, et en mérite. J'avoüe de bonne foi de n'avoir point sçû ce que l'Auteur de ces réflexions m'apprend: que mes meilleurs amis publioient hautement qu'il seroit à souhaiter que je voulusse me renfermer dans les Mathématiques, où il dit que j'excelle, et ne me pas mêler de la Philosophie, où je n'ai pas le même avantage. Assurément si je l'avois sçû, j'aurois profité de leur avis, en les priant de me désabuser. Cependant je ne sçai s'il a eu de bonnes informations de leur sentiment, et je doute que les meilleurs de mes amis eussent mieux aimé le publier hautement, que de m'en avertir en particulier. Néanmoins comme un ami n'est pas toujours sur ses gardes, je ne les en blâmerois point; et je déclare très-sincérement, que je tiendrai ces avertissemens pour une marque d'amitié, pourvû qu'on les accompagne de quelque chose, qui me puisse instruire, et redresser. Et si l'Auteur anonyme des réflexions, qui paroit très capable de me donner de bons avis, en vouloit prendre la peine, soit en public ou plutôt en particulier, (afin qu'il ne pense point que je cherche tant à faire du bruit) il seroit en cela comme le meilleur de mes amis, et il éprouveroit ma docilité. Je pourrois cependant produire de lettres des personnes excellentes, et célébres, qui ont eu de la peine à souffrir que je m'appliquasse aux Mathématiques, et qui me conseilloient de pousser plutôt mes méditations de Philosophie; comme il y en a eû d'autres en plus grand nombre, et de plus d'autorité qui me rappelloient aux matiéres de droit et d'histoire.

Venons maintenant au fond de nôtre dispute. Je ne suis pas le premier qui ai blâmé Mr. Descartes d'avoir rejetté la recherche des causes finales. Outre le R. P. Malebranche, feu Mr. Boyle l'a fait avec beaucoup de zéle, et de solidité; sans parler de quantité d'autres Auteurs graves, moderés, et bien intentionnés, et qui d'ailleurs faisoient grand cas de Mr. Descartes. On répond ici, qu'il a banni les causes finales de la Physique, et qu'il a eu raison de le faire; mais qu'il auroit eu tort, s'il les avoit bannies de la morale: Car tout le bien et tout le mal de nos actions libres dépend de leur fin. Cette réponse est surprenante. Il ne s'agit pas de nos actions libres, de Dieu et de sa sagesse, qui paroit dans l'ordre des choses, que Mr. Descartes ne devoit point négliger. Et la réponse bien loin de l'excuser le chargeroit, s'il étoit vrai, que selon lui les causes finales n'appartiennent qu'à nos actions libres. Mais je suppose que ce n'est pas le sentiment de l'Auteur des réflexions, ni celui de Mr. Descartes. Cependant son silence pouvoit nuire contre son intention. Il ne vouloit point se servir de ce moyen pour prouver l'existence de Dieu; on peut l'excuser là-dessus, quoique plusieurs l'ayent blâmé pour cela: mais il n'a pas bien fait de passer par-tout ailleurs un point si important, qui devoit être mis en usage dans quelques endroits de ce principes de Philosophie. Si Dieu est Auteur des choses, et s'il est souverainement sage, on ne sçauroit assez bien raisonner de la structure de l'Univers, sans y faire entrer les vües de sa sagesse, comme on ne sçauroit assez bien raisonner sur un bâtiment, sans entrer dans les fins de l'Architecte. J'ai allégué ailleurs un excellent passage du Phédon de Platon, (qui est le Dialogue de la mort de Socrate) ou le Philosophe Anaximandre, qui avoit posé deux principes, un esprit intelligent, et la matiére, est blâmé pour n'avoir point employé cette intelligence, ou cette sagesse dans le progrès de son ouvrage; s'étant contenté des figures, et des mouvemens de la matiére: et c'est justement le cas de nos Philosophes modernes trop matériels.

Mais, dit-on, en Physique on ne demande point pourquoi les choses sont, mais comment elles sont? Je réponds qu'on y demande l'un et l'autre. Souvent par la fin, on peut mieux juger des moyens. Outre que pour expliquer une machine, on ne sçauroit mieux faire, que de proposer son but, et de montrer comment toutes ses piéces y servent. Cela peut même être utile à trouver l'origine de l'intention. Je voudrois qu'on se servit de cette méthode encore dans la Médicine. Le corps de l'Animal est une

machine en même tems hydraulique, pneumatique, et pyrobolique, dont le but est d'entretenir un certain mouvement; et en montrant ce qui sert à ce but et ce qui nuit, on feroit connoître tant la Physiologie que la Thérapeutique. Ainsi on voit que les causes finales servent en Physique, non-seulement pour admirer la sagesse de Dieu, ce qui est le principal, mais encore pour connoître les choses et pour les manier. J'ai montré ailleurs, que tandis qu'on peut encore disputer de la cause efficiente de la lumiére, que Mr. Descartes n'a pas assez bien expliquée, comme les plus intelligens avoüent maintenant, la cause finale suffit pour déviner les loix qu'elle suit; car pourvû qu'on se figure, que la nature a eu pour but de conduire les rayons d'un point donné à un autre point donné par le chemin le plus facile, on trouve admirablement bien toutes ces loix, en employant seulement quelques lignes d'Analyse, comme j'ai fait dans les Actes de Leipsic.. Mr. Molineux m'en a sçu bon gré dans sa Dioptrique, et il a fort approuvé la remarque que j'avois faite à cette occasion, du bel usage des causes finales, qui nous éléve à la considération de la Souveraine Sagesse, en nous faisant connoitre en même tems les loix de la nature qui en sont la suite.

L'Auteur des reflexions me demande l'endroit, où Mr. Descartes dit que la matiére réçoit successivement toutes les formes dont elle est capable. Il l'a cherché artic. 203 et 204. de la quatriéme partie de ses principes. Mais il se trouve dans l'article 47. de la 3. partie. J'en mettrai les propres paroles en Latin qui est l'orginal. L'Auteur marque dans le Sommaire, que la fausseté de ses suppositions à l'égard de l'origine du Monde, ne sçauroit nuire: et pour le mieux prouver il ajoûte: »Atque omnino parum refert quid hoc pacto supponatur, quia postea juxta leges naturae est mutandum. Et vix aliquid supponi potest, ex quo non idem effectus (quanquam fortasse operosius) per easdem naturae leges deduci possit. Cum earum ope materia formas omnes, quarum est capax, successivè assumat, si formas istas ordine consideremus, tandem ad illam quae est hujusmodi poterimus devenire.« On peut juger par-là si j'ai imposé à cet Auteur, et s'il ne dit pas positivement, non-seulement que la matiére peut prendre, mais méme qu'elle prend effectivement, bien que successivement, toutes les formes dont elle est susceptible, et qu'ainsi il importe peu quelles suppositions qu'on fasse. Il y a bien à dire contre ce raisonnement. Pour le soutenir, il faudroit supposer, que le même état de l'Univers revient toujours précisément après quelque période, puis qu'autrement, prenant un état du Monde qui est postérieur en effet à un autre, on n'en sçauroit jamais déduire celui-ci, quand même la matiére recevroit toutes les formes dont elle est capable. Mais ces périodes enveloppent d'autres inconvéniens, d'autant qu'ainsi toutes les possibilités infinies devroient arriver dans cet intervalle périodique fini; et toute l'éternité ne produiroit plus rien de nouveau. Pour dire aussi avec Mr. Descartes, qu'il est presque libre de supposer ce qu'on veut; il ne suffiroit pas que chaque supposition ou hypothèse pût enfin mener à nôtre Monde, car elle pourroit être si éloignée, et le passage de l'un à l'autre pourroit être si long et si difficile, qu'il seroit impossible à l'esprit de l'homme de le suivre et de le comprendre. Mais il ne s'agit ici que de la proposition que j'avois alléguée, et dont j'avois marqué les étranges conséquences: car si tout possible, et tout ce qu'on se peut figurer, quelque indigne qu'il soit, arrive un jour; si toute fable ou fiction a été ou deviendra histoire véritable: il n'y a donc que nécessité, et point de choix, ni de providence. Et c'est de cette conséquence, que l'Auteur des réflexions ne disconvient point, s'étant seulement inscrit en faux contre la proposition même, qu'il ne trouvoit point dans les principes de l'Auteur.

Cependent je n'ai garde d'attaquer la religion et la piété de Mr. Descartes, comme on m'impute injustement. J'avois protesté le contraire en termes exprès; car une doctrine peut être dangereuse, sans que celui qui l'enseigne, ou qui la suit, en remarque et en approuve les conséquences. Cependant il est bon de les faire connoitre, afin qu'on s'en donne de garde; d'autant qu'il paroit effectivement que Spinosa et quelques autres les en ont tirée. Car il y a des esprits disposés à s'attacher aux plus mauvais endroits, et ingénieux à en tirer les plus dangereuses conclusions. Je n'aurois point parlé de Spinosa, si j'avois pensé qu'on publieroit ce que j'écrivois, de peur qu'on ne crût, que je voulois rendre les Cartesiens odieux, sachant assez, qu'on leur a fait du tort quelquefois par un zéle mal entendu. Cependant, puis qu'on a voulu relever mes paroles, il a été nécessaire de faire voir que je n'ai rien avancé sans sujet. Comme l'un des meilleurs usages de la véritable Philosophie, et particuliérement de la Physique, est de nourrir la piété, et de nous élever à Dieu; je ne sçai pas mauvais gré à ceux qui m'ont donné cette occasion de m'expliquer d'une maniére, qui pourra donner de bonnes impressions à quelqu'un, quoique j'eusse souhaité qu'on l'eût fait sans m'attribuer une passion et une partialité dont peut-être peu de gens sont aussi éloignés que moi. Pour exprimer en peu de mots le sentiment que j'ai d'un Auteur dont on m'accuse à tort de vouloir ruiner la réputation, (ce qui seroit une entreprise aussi injuste qu'impossible) je dirai, que celui qui ne sçait pas connoitre l'éminent mérite de Descartes, n'est pas fort pénétrant; mais qu'aussi celui qui ne connoit, et n'estime que lui, et ceux qui le suivent, ne feront jamais de grandes choses.

XLV.

EPISTOLA AD FARDELLAM.

1 6 9 7.

(Otium Hanoveran. etc. p. 104. — Leibn. Opp. ed. Dutens. Tom. II, P. 1. p. 234.)

Multa apud Platonicos Augustinumque praeclara reperiuntur, sed quae arbitror ab ipsismet non satis intellecta, et ex impetu magis et calore quam luce nata. De natura Monadum et substantiarum quod porro quaeris, putem facile satisfieri posse, si speciatim indices, quid in ea re explicari velis. De origine earum puto me jam fixisse, omnes sine dubio perpetuas esse nec nisi creatione oriri, ac non nisi annihilatione interire posse, id est, naturaliter nec oriri nec occidere, quod tantum est aggregatorum. Vellem videre antea liceret, quae de meis sententiis dices in tuo, quod moliris, Augustiniano opere.

XLVI.

EPISTOLA AD STURMIUM.

1 6 9 7.

(Otium Hanoveran. etc. p. 110. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 94.)

Tantum abest, ut sensum, secundum quem vocabulo substantiae utor, putem ab usu abhorrere, ut potius Platonis atque Aristotelis ipsorumque scholasticorum doctrinae, (quousque sanum sensum recipit) maxime consentaneum, restituendaeque antiquae, et, ut ego judico, vere philosophiae aptum credam. Tametsi fatear cum Gassendi et Cartesii placitis quibusdam pugnare, quorum toti philosophiae perversa substantiae notio tenebras offudit, et querelis non per omnia injustis Henrici Mori aliorumque causam dedit, dum corpusculares Philosophi non contenti phaenomena cum Democrito mechanice explicare, altiora ipsius mechanismi in rebus principia sustulere. Nec alia est ratio, cur impossibilis visa sit Cartesianis explicatio unionis et commercii inter animam et corpus nisi ad Deum ἀπὸ μηχανῆς, velut miraculo agentem confugeretur, et credide-

rint leges corporeas interventu vel occasione animae turbari, quam quod harum rerum indolem non satis perspexere. Quae si ita exponatur, ut mihi videtur faciendum, apparebit solutum haberi magnum problema de unione animae et corporis, ac de communicatione substantiarum, ratione non minus manifesta quam inexpectata, simulque et mathesi et superiori illi philosophiae quam metaphysicam vocant, satisfieri posse, quae suas et ipsa pulcherrimas leges demonstrationesque habet.

XLVII.

LETTRE AU PÈRE BOUVET

A PARIS.

1697.

(Otium Hanoveran. ed Feller p. 113. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 262.)

Je vois que quantité d'habiles gens croyent qu'il faut abolir la Philosophie des Ecoles, et substituer une toute autre à sa place, et plusieurs veulent que ce soit la Cartésienne. Mais après avoir tout pesé, je trouve que la Philosophie des Anciens est solide, et qu'il faut se servir de celle des modernes pour l'enrichir, et non pas pour la détruire. J'ai eu bien des contestations là-dessus avec des habiles Cartésiens, et je leur ai montré par les Mathématiques mémes, qu'ils n'ont point les véritables loix de la nature, et que pour les avoir il faut considérer dans la nature non-seulement la matiére, mais aussi la force; et que les formes des Anciens ou Entelechies ne sont autre chose que les forces: et par ce moyen je crois de réhabiliter la Philosophie des Anciens ou de l'Ecole, dont la Théologie se sert si utilement, sans rien déroger aux découvertes modernes, ni aux explications mécaniques, puisque les mécaniques mêmes supposent la considération de la force. Et il se trouvera que rien n'est plus propre que la force dans les phénomènes des corps, à donner de l'ouverture pour la considération des causes spirituelles, et par conséquent à y introduire les hommes, qui sont enfoncés dans les notions matérielles, comme seront sans doute les Chinois. Ainsi je crois d'avoir rendu quelque service à la Religion, tant en cela, qu'en ce que j'espère que cela contribuera beaucoup à arrêter le cours d'une Philosophie trop matérielle, qui commmence à s'emparer des esprits, au lieu que je montre, que les raisons des règles de la force viennent de quelque chose de supérieur.

La véritable Philosophie pratique (vera non simulata Philosophia, comme disent nos Jurisconsultes Romains) consiste plutôt dans les bons ordres pour l'éducation et pour la conversation et socialité des hommes, que dans les préceptes généraux sur les vertus et devoirs

Je viens à la Physique, et je comprens maintenant sous ce nom toutes les notices expérimentales des choses corporelles, dont on ne peut pas encore donner la raison par les principes géométriques ou mécaniques. Aussi ne les a-t-on point pû obtenir par la raison et à priori, mais seulement par l'expérience et la tradition.

La Médecine est la plus nécessaire des sciences naturelles. Car de même que la Théologie est le plus haut point de la connoissance des choses qui regardent l'esprit, et qu'elle renferme la bonne morale et la bonne politique, on peut dire que la Médecine aussi est le plus haut point et comme le fruit principal des connoissances du corps par rapport au nôtre. Mais toute la science physique, et la Médecine même, a pour dernier but la gloire de Dieu et le bonheur suprême des hommes; car en les conservant elle leur donne le moyen de travailler à la gloire de Dieu.

XLVIII.

DE

RERUM ORIGINATIONE RADICALI.

1697.

(Autographum Leibnitii nondum editum; e scriniis Bibliothecae Regiae Hanoveranae.)

Praeter Mundum seu Aggregatum rerum finitarum, datur Unum aliquod dominans, non tantum ut in me anima, vel potius ut in meo corpore ipsum ego, sed etiam ratione multo altiore. Unum enim dominans universi non tantum regit mundum sed et fabricat et facit et mundo est superius et, ut ita dicam, extramundanum, estque adeo ultima ratio rerum. Nam non tantum in nullo singulorum, sed nec in toto aggregato serieque rerum inveniri potest sufficiens ratio existendi. Fingamus Elementorum geometricorum librum fuisse aeternum, semper alium ex alio descriptum, patet, etsi ratio reddi possit praesentis libri ex praeterito unde est descriptus, non tamen ex quotcunque libris retro assumtis unquam veniri ad rationem plenam; cum semper mirari liceat, cur ab omni tempore libri tales extiterint, cur libri scilicet et cur sic scripti? Quod de libris, idem de mundi diversis statibus verum est, sequens enim quodammodo ex praecedente (etsi certis mutandi legibus) est descriptus, itaque utcunque regressus fueris in status anteriores, nunquam in statibus rationem plenam repereris, cur scilicet aliquis sit potius mundus, et cur talis. Licet ergo mundum aeternum fingeres, cum tamen nihil ponas nisi statuum successionem, nec in quolibet eorum rationem sufficientem reperias, imo nec quotcunque assumtis vel minimum proficias ad reddendam rationem, patet alibi rationem quaerendam esse. In aeternis enim, etsi nulla causa esset, tamen ratio intelligi debet, quae in persistentibus est ipsa necessitas seu essentia, in serie vero mutabilium, si haec aeterna a priore fingeretur, foret ipsa praevalentia inclinationum ut mox intelligetur, ubi rationes scilicet non necessitant (absoluta seu metaphysica necessitate ut contrarium implicet), sed inclinant. Ex quibus patet nec supposita mundi aeternitate ultimam rationem rerum extramundanam seu Deum effugi posse.

Rationes igitur mundi latent in aliquo extramundano, differente a catena statuum, seu serie rerum, quarum aggregatum mundum constituit. Atque ita veniendum est a physica necessitate seu hypothetica, quae res mundi posteriores a prioribus determinat, ad aliquid quod sit necessitas absoluta, seu metaphysica, cujus ratio reddi non possit. Mundus enim praesens physice seu hypothetice non vero absolute seu metaphysice est necessarius. Nempe posito quod semel talis sit, consequens est, talia porro nasci. Quoniam igitur ultima radix debet esse in aliquo, quod sit metaphysicae necessitatis, et ratio existentis non est nisi ab existente, hinc oportet aliquod existere ens unum metaphysicae necessitatis, seu de cujus essentia sit existentia, atque adeo aliquod existere diversum ab entium pluralitate, seu mundo, quem metaphysicae necessitatis non esse concessimus ostendimusque.

Ut autem paulo distinctius explicemus quomodo ex veritatibus aeternis sive essentialibus vel metaphysicis oriantur veritates temporales, contingentes sive physicae, primum agnoscere debemus eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus, seu in ipsa possibilitate vel essentia, esse exigentiam existentiae, vel (ut sic dicam) praetensionem ad existendum et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam. Unde porro sequitur, omnia possibilia, seu essentiam vel realitatem possibilem exprimentia, pari jure ad essentiam tendere pro quantitate essentiae seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt; est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas.

Hinc vero manifestissime intelligitur ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus existere eam, per quam plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existendum. Semper scilicet est in rebus principium determinationis quod a maximo minimove petendum est, ut nempe maximus praestetur effectus minimo ut sic dicam sumtu. Et hoc loco tempus, locus, aut ut verbo dicam, receptivitas vel capacitas mundi haberi potest pro sumtu sive terreno in quo quam commodissime est aedificandum, formarum autem varietates respon-

dent commoditati aedificii multitudinique et elegantiae camerarum. Et sese res habet ut in ludis quibusdam cum loca omnia in tabula sunt replenda secundum certas leges, ubi nisi artificio quodam utare, postremo spatiis exclusus iniquis, plura cogeris loca relinquere vacua, quam poteras vel volebas. Certa autem ratio est per quam repletio maxima facillime obtinetur Uti ergo si ponamus decretum esse ut fiat triangulum nulla licet alia accidenti determinandi ratione, consequens est, aequilaterum prodire; et posito tendendum esse a puncto ad punctum, licet nihil ultra iter determinat, via eligetur maxime facilis seu brevissima, ita posito semel, ens praevalere non-enti, seu rationem esse cur aliquid potius extiterit quam nihil, sive a possibilitate transeundum esse ad actum, hinc, etsi nihil ultra determinetur, consequens est, existere quantum plurimum potest pro temporis locique (seu ordinis possibilis existendi) capacitate, prorsus quemadmodum ita componuntur tessellae ut in proposita area quam plurimae capiantur. Ex his jam mirifice intelligitur, quomodo in ipsa originatione rerum Mathesis quaedam Divina seu Mechanismus metaphysicus exerceatur, et maximi determinatio habet locum. Uti ex omnibus angulis determinatus est rectus in geometria, et uti liquores in heterogeneis positi sese in capacissimam figuram nempe sphaericam componunt, sed potissimum uti in ipsa mechanica communi pluribus corporibus gravibus inter se luctantibus talis demum oritur motus, per quem fit maximus descensus in summa. Sicut enim omnia possibilia pari jure ad existendum tendunt pro ratione realitatis, ita omnia pondera pari jure ad descendendum tendunt pro ratione gravitatis, et ut hic prodit motus, quo continetur quam maximus gravium descensus, ita illic prodit mundus per quem maxima fit possibilium productio.

Atque ita jam habemus physicam necessitatem ex metaphysica, etsi enim mundus non sit metaphysice necessarius, ita ut contrarium implicet contradictionem seu absurditatem logicam, est tamen necessarius physice vel determinatus ita ut contrarium implicet imperfectionem seu absurditatem moralem. Et ut possibilitas est principium essentiae, ita perfectio seu essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae. Unde simul patet quomodo libertas sit in autore mundi, licet omnia faciat determinate: quia agit ex principio sapientiae seu perfectionis. Scilicet indifferentia ab ignorantia oritur et quanto quisque magis est sapiens tanto magis ad perfectissimum est determinatus.

At (inquies) comparatio haec mechanismi cujusdam determinantis metaphysici cum physico gravium corporum, etsi elegans videatur, in eo tamen deficit quod gravia nitentia vere existunt, at possibilitates seu essentiae ante vel praeter existentiam sunt imaginaria seu fictitia, nulla ergo in ipsis quaeri potest ratio existendi. — Respondeo, neque essentias istas, neque aeternas de ipsis veritates quas vocant, esse fictitias, sed existere in quadam ut sic dicam regione idearum, nempe in ipso Deo, essentiae omnis existentiaeque caeterorum fonte. Quod ne gratis dixisse videamur, ipsa indicat existentia seriei rerum actualis. Cum enim in ea ratio non inveniatur ut supra ostendimus, sed in metaphysicis necessitatibus, seu aeternis veritatibus sit quaerenda, existentia autem non possint esse nisi ab existentibus, ut jam supra monuimus, oportet aeternas veritates existentiam habere in quodam subjecto absolute et metaphysice necessario, id est in Deo, per quem haec, quae alioqui imaginaria forent, ut barbare sed significanter dicamus, realisentur.

Et vero reapse in mundo deprehendimus omnia fieri secundum leges aeternarum veritatum non tantum geometricas sed et metaphysicas, id est non tantum secundum necessitates materiales, sed et secundum necessitates formales; idque verum est non tantum generaliter, in eà quam nunc explicavimus ratione mundi existentis potius quam non existentis, et sic potius quam aliter existentis (quae utique ex possibilium tendentia ad existendum petenda est), sed etiam ad specialia descendendo videmus mirabili ratione in tota natura habere locum leges metaphysicas causae, potentiae, actionis, easque ipsis legibus pure geometricis materiae praevalere, quemadmodum in reddendis legum motus rationibus magna admiratione mea deprehendi usque adeo, ut legem compositionis geometricae conatuum, olim a juvene (cum materialis magis essem) defensam, denique deserere sim coactus, ut alibi a me fusius explicatum.

Ita ergo habemus ultimam rationem realitatis tam essentiarum quam existentiarum in uno, quod utique mundo ipso majus superius, anteriusque esse necesse est, cum per ipsum non tantum existentia, quae mundus complectitur, sed et possibilia habeant realitatem. Id autem non nisi in uno fonte quaeri potest ob horum omnium connexionem inter se. Patet autem ab hac fonte res existentes continue promanare ac produci productasque esse, cum non appareat cur unus status mundi magis quam alius, hesternus magis quam hodiernus ab ipso fluat. — Patet etiam quomodo Deus non tantum physice sed et libere agat,

sitque in ipso rerum non tantum efficiens sed et finis, nec tantum ab ipso magnitudinis vel potentiae in machina universi jam constituta, sed et bonitatis vel sapientiae in constituenda ratio habeatur. Et ne quis putet perfectionem moralem seu bonitatem cum metaphysica perfectione seu magnitudine hic confundi; et hac concessa illam neget, sciendum est, sequi ex dictis non tantum quod mundus sit perfectissimus physice, vel si mavis metaphysice, seu quod ea rerum series prodierit, in qua quam plurimum realitatis actu praestatur, sed etiam quod sit perfectissimus moraliter, quia revera moralis perfectio ipsis mentibus physica est. Unde mundus non tantum est machina maxime admirabilis, sed etiam quatenus constat ex mentibus est optima respublica, per quam mentibus confertur quam plurimum felicitatis seu laetitiae in qua physica earum perfectio consistit.

At inquies, nos contraria in mundo experiri, optimis enim persaepe esse pessime, innocentes non bestias tantum sed et homines affligi occidique etiam cum cruciatu, denique mundum, praesertim si generis humani gubernatio spectetur, videri potius Chaos quoddam confusum quam rem a suprema quadam sapientia ordinatam. Ita prima fronte videri fateor, sed re penitius inspecta contrarium esse statuendum a priori patet ex illis ipsis quae sunt allata, quod scilicet omnium rerum atque adeo et mentium summa quae fieri potest perfectio obtineatur.

Et vero incivile est, nisi tota lege inspecta judicare, ut ajunt jure consulti. Nos porrigendae in immensum aeternitatis exiguam partem novimus; quantulum enim est memoria aliquot millenorum annorum, quam nobis historia tradit! Et tamen ex tam parva experientia temere judicamus de immenso et aeterno, quasi homines in carcere aut si mavis in subterraneis salinis Sarmatarum nati et educati non aliam in mundo putarent esse lucem, quam illam lampadum malignam aegre gressibus dirigendis sufficientem. Picturam pulcherrimam intueamur, hanc totam tegamus demta exigua particula, quid aliud in hac apparebit, etiamsi penitissime intueare, imo quanto magis intuebere de propinquo, quam confusa quaedam congeries colorum sine delectu, sine arte, et tamen ubi remoto tegumento, totam tabulam eo quo convenit situ intuebere, intelliges, quod temere linteo illitum videbatur, summo artificio ab operis autore factum fuisse. Quod oculi in pictura, idem aures in musica deprehendunt. Egregii scilicet componendi artifices dissonantias saepissime consonantiis miscent ut excitetur auditor et quasi pungatur, et veluti anxius de eventu, mox omnibus in ordinem restitutis, tanto magis laetetur, prorsus ut gaudeamus periculis exiguis vel malorum experimentis ipso vel potentiae vel felicitatis nostrae sensu vel ostentamento; vel ut in funambulorum spectaculo vel saltatione inter gladios (sauts perilleux) ipsis terriculamentis delectamur, et ipsimet pueros ridendo quasi jam prope projecturi semidimittimus, qua etiam ratione simia Christiernum, Daniae regem, adhuc infantem, fasciisque involutum tulit ad fastigium tecti, omnibusque anxiis ridenti similis salvum rettulit in cunas. Eodem ex principio insipidum est semper dulcibus vesci; acria, acida, imo amara sunt admiscenda, quibus gustus excitetur. Qui non gustavit amara, dulcia non meruit, imo nec aestimabit. Haec ipsa est laetitiae lex ut aequabili tenore voluptas non procedat, fastidium enim haec parit et stupentes facit, non gaudentes.

Hac autem quod de parte diximus quae turbata esse possit salva harmonia in toto, non ita accipienda est, ac si nulla partium ratio habeatur, aut quasi sufficeret, totum mundum suis numeris esse absolutum, etsi fieri possit ut genus humanum miserum sit, nullaque in universo justitiae cura sit aut nostri ratio habeatur, quemadmodum quidam, non satis recte de rerum summa judicantes, opinantur. Nam sciendum est, uti in optime constituta republica curatur, ut singulis quapote bonum sit, ita nec universum satis perfectum fore nisi quantum, licet salva harmonia universali, singulis consulatur. Cujus rei nulla constitui potuit mensura melior, quam lex ipsa justitiae dictans ut quisque de perfectione universi partem caperet et felicitate propria pro mensura virtutis propriae et ejus qua affectus est erga commune bonum voluntatis, quo id ipsum absolvitur, quod caritatem amoremque Dei vocamus, in quo uno vis et potestas etiam christianae religionis ex judicio sapientum etiam Theologorum consistit. Neque mirum videri debet, tantum mentibus deferri in universo, cum proxime referant imagine supremi autoris et ad eum non tam quam machinae ad artificem (veluti caetera) sed etiam quam cives ad principem relationem habeant, et aeque duraturae sint ac ipsum universum, et totum quodammodo exprimant atque concentrent in se ipsis, ut ita dici possit, mentes esse partes totales.

Quod autem afflictiones bonorum praesertim virorum attinet, pro certo tenendum est, cedere eas in majus eorum bonum, idque non tantum Theologice, sed etiam physice verum est. Uti granum in terram projectum patitur antequam

fructus ferat. Et omnino dici potest, afflictiones pro tempore malas, effectu bonas esse, cum sint viae compendiariae ad majorem perfectionem. Ut in physicis qui liquores lente fermentant, etiam tardius meliorantur, sed illi in quibus fortior perturbatio est, partibus majore vi extrorsum versis promtius emendantur.

Atque hoc est quod diceres retrocedi ut majore nisu saltum facias in anteriora (qu'on recède pour mieux sauter).

Ista ergo non grata tantum et consolatoria, sed et verissima esse, est statuendum. Atque in universum sentio nihil esse et felicitate verius, et felicius dulciusque veritate.

In cumulum etiam pulchritudinis perfectionisque universalis operum divinorum, progressus quidam perpetuus liberrimusque totius universi est agnoscendus, ita ut ad majorem semper cultum procedat. Quemadmodum nunc magna pars terrae nostrae culturam recepit et recipiet magis magisque. Et licet verum sit, interdum quaedam rursus silvescere aut rursus destrui deprimique, hoc tamen ita accipiendum est, ut paulo ante afflictionem interpretati sumus, nempe hanc ipsam destructionem depressionemque prodesse ad consequendum aliquid majus, ita ut ipso quodammodo damno lucremur.

Et quod objici posset: ita oportere ut mundus dudum factus fuerit Paradisus, responsio praesto est: etsi multae jam substantiae ad magnam perfectionem pervenerint, ob divisibilitatem tamen continui in infinitum, semper in abysso rerum superesse partes sopitas adhuc excitandas et ad majus meliusque et ut verbo dicam, ad meliorem cultum provehendas. Nec proinde unquam ad terminum progressus perveniri. —

XLIX.

L E T T R E

A L'AUTEUR DE L'HISTOIRE DES OUVRAGES DES SAVANS,

CONTENANT UN ECLAIRCISSEMENT DES DIFFICULTÉS, QUE MR. BAYLE A TROUVÉES DANS LE SYSTÈME NOUVEAU DE L'UNION DE L'AME ET DU CORPS.

1 6 9 8.

(Histoire des Ouvrages des Savans. Juillet 1698. p. 329. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 74.)

Je prends la liberté, Monsieur, de vous envoyer cet éclaircissement sur les difficultés que Mr. Bayle a trouvées dans l'hypothèse, que j'ai proposée pour expliquer l'union de l'Ame et du Corps. Rien n'est plus obligeant, que la maniére dont il en a usé à mon égard; et je me tiens honoré des objections qu'il à mises dans son excellent Dictionnaire, à l'article de Rorarius. D'ailleurs un esprit aussi grand et aussi profond que le sien n'en sauroit faire sans instruire; et je tâcherai de profiter des lumiéres qu'il a répandues sur ces matiéres dans cet endroit, aussibien que dans plusieurs autres de son ouvrage. Il ne rejette pas ce que j'avois dit de la conservation de l'ame, et même de l'animal; mais il ne paroit pas encore satisfait de la maniére dont j'ai prétendu expliquer l'union et le commerce de l'ame et du corps, dans le Journal des Sçavans du 27. Juin et du 4. Juillet 1695 [1]) et dans l'Histoire des Ouvrages des Sçavans, Fevrier 1696 pag. 274 275 [2]).

Voici ses paroles, qui semblent marquer en quoi il a trouvé de la difficulté: *Je ne saurois comprendre, dit-il, l'enchainement d'actions internes et spontanées, qui feroit que*

[1]) v. No. XXXVI. nostrae editionis.
[2]) No. XXXVII.

l'ame d'un chien sentiroit de la douleur, immédiatement après avoir senti de la joye, quand même elle seroit seule dans l'univers. Je réponds, que lorsque j'ai dit que l'ame, quand il n'y auroit que Dieu et elle au monde, sentiroit tout ce qu'elle sent maintenant, je n'ai fait qu'employer une fiction, en supposant ce qui ne sauroit arriver naturellement, pour marquer que les sentimens de l'ame ne sont qu'une suite de ce qui est déja en elle. Je ne sais si la preuve de l'incompréhensibilité, que Mr. Bayle trouve dans cet enchainement, doit être seulement cherchée dans ce qu'il dit plus bas, ou s'il l'a voulu insinuer dès à présent par l'exemple du passage spontané de la joye à la douleur: peut-être en voulant donner à entendre, que ce passage est contraire à l'axiome qui nous enseigne, qu'une chose demeure toujours dans l'état où elle est une fois, si rien ne survient qui l'oblige de changer: et qu'ainsi l'animal ayant une fois de la joye, en aura toujours, s'il est seul, ou si rien d'extérieur ne le fait passer à la douleur; en tout cas; je demeure d'accord de l'axiome, et même je prétends qu'il m'est favorable, comme en effet c'est un de mes fondemens. N'est-il pas vrai que de cet axiome nous concluons, non-seulement qu'un corps qui est en repos, sera toujours en repos; mais aussi qu'un corps qui est en mouvement, gardera toujours ce mouvement ou ce changement, c'est-à-dire, la même vitesse et la même direction, si rien ne survient qui l'empêche? Ainsi une chose ne demeure pas seulement autant qu'il dépend d'elle dans l'état où elle est, mais aussi quand c'est un état de changement, elle continue à changer, suivant toujours une même loi. Or c'est, selon moi, la nature de la substance créée, de changer continuellement suivant un certain ordre, qui la conduit spontanément (s'il est permis de se servir de ce mot) par tous les états qui lui arriveront; de telle sorte que celui qui voit tout, voit dans son état présent tous ces états passés et à venir. Et cette loi de l'ordre qui fait l'individualité de chaque substance particuliére, a un rapport exact à ce qui arrive dans toute autre substance, et dans l'univers tout entier. Peut-étre que je n'avance rien de trop hardi, si je dis, que je peux demontrer tout cela; mais à présent il ne s'agit que de le soutenir comme une hypothèse possible, et propre à expliquer les phénomènes. Or de cette maniére la loi du changement de la substance de l'animal le porte de la joye à la douleur, dans le moment qu'il se fait une solution de continu dans son corps, parce que la loi de la substance indivisible de cet animal, est de représenter ce qui se fait dans son corps de la maniére que nous l'expèrimentons, et même de représenter en quelque façon, et par rapport à ce corps, tout ce qui ce fait dans le monde: les unités de substance n'étant autre chose, que des différentes concentrations de l'univers, représenté selon les différens points de vûe qui les distinguent.

Mr. Bayle continue: *Je comprens pourquoi un chien passe immédiatement du plaisir à la douleur, lorsqu'étant bien affamé, et mangeant du pain, on lui donne un coup de bâton.* Je ne sai si on le comprend assez bien. Personne ne connoit mieux que Mr. Bayle même, que c'est en cela que consiste la grande difficulté qu'il y a d'expliquer, pourquoi ce qui se passe dans le corps fait du changement dans l'ame; et que c'est ce qui a forcé les défenseurs des causes occasionelles de recourir au soin que Dieu doit prendre, de représenter continuellement à l'ame les changemens qui se font dans sont corps: au lieu que je crois que c'est la nature même, que Dieu lui a donnée, de se représenter en vertu de ses propres loix, ce qui se passe dans les organes. Il continue:

Mais que son ame soit construite de telle façon, qu'au moment qu'il est frappé il sentiroit de la douleur, quand même on ne le frapperoit pas, quand même il continueroit de manger du pain sans trouble et sans empêchement; c'est ce que je ne saurois comprendre. Je ne me souviens pas aussi de l'avoir dit, et on ne le peut dire que par une fiction métaphysique, comme lorsqu'on suppose que Dieu anéantit quelque corps pour faire du vuide; l'un et l'autre étant également contraire à l'ordre des choses. Car puisque la nature de l'ame a été faite d'abord d'une maniére propre à se représenter successivement les changemens de la matiére, le cas qu'on suppose ne sauroit arriver dans l'ordre naturel. Dieu pouvoit donner à chaque substance ses phénoménes indépendans de ceux des autres; mais de cette maniére il auroit fait, pour ainsi dire, autant de mondes sans connéxion, qu'il y a de substances; à peu-près comme on dit, que quand on songe, on est dans son monde à part, et qu'on entre dans le monde commun quand on s'éveille. Ce n'est pas que les songes mêmes ne se rapportent aux organes et au reste des corps, mais d'une maniére moins distincte. Continuons avec Mr. Bayle.

Je trouve aussi, dit-il, fort incompatible la spontanéité de cette ame avec

les sentimens de douleur, et en général avec toutes les perceptions qui lui déplaisent. Cette incompréhensibilité seroit certaine, si spontané et volontaire était la même chose. Tout volontaire est spontané; mais il y a des actions spontanées qui sont sans élection, et par conséquent qui ne sont point volontaires. Il ne dépend pas de l'ame de se donner toujours les sentimens qui lui plaisent, puisque les sentimens qu'elle aura, ont une dépendance de ceux qu'elle a eus. Mr. Bayle poursuit:

D'ailleurs la raison pourquoi cet habile homme ne goûte point le Système Cartésien, me paroit être une fausse supposition: car on ne peut pas dire que le Système des Causes occasionelles fasse intervenir l'action de Dieu par miracle, (Deum ex Machina) dans la dépendance réciproque du Corps et de l'Ame; car comme Dieu n'intervient que suivant les loix générales, il n'agit point là extraordinairement. Ce n'est pas par cette seule raison que je ne goûte pas le Système Cartésien; et quand on considére un peu le mien, on voit bien que je trouve en lui-même ce qui me porte à l'embrasser. D'ailleurs quand l'hypothèse des causes occasionnelles n'auroit point besoin de miracle, il me semble que la mienne ne laisseroit pas d'avoir d'autres avantages. J'ai dit qu'on peut imaginer trois systèmes pour expliquer le commerce qu'on trouve entre l'ame et le corps, savoir: 1. Le système de l'influence de l'un sur l'autre, qui est celui des écoles, pris dans le sens vulgaire, que je crois impossible, aprés les Cartésiens: 2. Celui d'un surveillant perpétuel, qui représente dans l'un ce qui se passe dans l'autre, à peu près comme si un homme étoit chargé d'accorder toujours deux méchantes horloges, qui d'elles-mêmes ne seroient point capables de s'accorder, et c'est le système des causes occasionelles: et 3. celui de l'accord naturel de deux substances, tel qu'il seroit entre deux horloges bien exactes; et c'est ce que je trouve aussi possible que le système du surveillant, et plus digne de l'Auteur de ces substances, horloges, ou automates. Cependant voyons si le système des causes occasionnelles ne suppose point en effet un miracle perpétuel. On dit ici que non, parce que Dieu n'agiroit suivant ce système, que par des loix générales. Je l'accorde, mais à mon avis cela ne suffit pas pour lever les miracles: si Dieu en faisoit continuellement, ils ne laisseroient pas d'être des miracles, en prenant ce mot non pas populairement pour une chose rare et merveilleuse, mais philosophiquement pour ce qui passe les forces des créatures. Il ne suffit pas de dire que Dieu a fait une loi générale; car outre le décret, il faut encore un moyen naturel de l'exécuter; c'est-a dire, il faut que ce qui se fait, se puisse expliquer par la nature que Dieu donne aux choses. Les loix de la Nature ne sont pas si arbitraires et si indifférentes, que plusieurs s'imaginent. Si Dieu décrétoit (par exemple) que tous les corps auroient une tendance en ligne circulaire, et que les rayons des cercles seroient proportionnels aux grandeurs des corps; il faudroit dire, qu'il y a un moyen d'exécuter cela par des loix plus simples, ou bien il faudra avouer que Dieu l'exécutera miraculeusement; ou du moins par des Anges chargés exprès de ce soin, à peu près comme ceux qu'on donnoit autrefois aux Sphères célestes. Il en seroit de même si quelqu'un disoit, que Dieu a donné au corps des gravités naturelles et primitives; par lesquelles chacun tendroit au centre de son globe, sans être poussé par d'autres corps; car à mon avis ce sytème auroit besoin d'un miracle perpétuel, ou du moins de l'assistance des Anges.

La vertu interne et active communiquée aux formes des corps connoit-elle la suite d'actions qu'elle doit produire? Nullement; car nous savons par expérience, que nous ignorons que nous aurons dans une heure telles ou telles perceptions. Je réponds, que cette vertu, ou plutôt cette ame ou forme, ne les connoit pas distinctement, mais qu'elle les sent confusément. Il y a en chaque substance des traces de tout ce qui lui est arrivé, et de tout ce qui lui arrivera. Mais cette multitude infinie de perceptions nous empêche de les distinguer; comme lorsque j'entends un grand bruit confus de tout un Peuple, je ne distingue point une voix de l'autre.

Il faudroit donc que les formes fussent dirigées par quelque principe externe dans la production de leurs actes; cela ne seroit-il pas le Deus ex Machina, tout de même que dans le système de causes occasionelles? La réponse précédente fait cesser cette conséquence. Au contraire l'état présent de chaque substance est une suite naturelle de son état précédent; mais il n'y a qu'une intelligence infinie qui puisse voir cette suite, car elle envelope l'univers, dans les ames aussi-bien que dans chaque portion de la matiére.

Mr. Bayle conclut par ces paroles: Enfin, comme il suppose avec beaucoup de raison, que toutes les ames simples et indivisibles, on ne sauroit comprendre qu'elle puissent être comparèes à une pendule, c'est-à-dire, que par leur constitution originale elles puissent diversifier leurs opérations, en se servant de l'activité spontanée qu'elles recevroient de leur Créateur. On conçoit clairement qu'un être simple agira toujours uniformement, si aucune cause étrangére ne le détourne. S'il étoit composé de plusieurs piéces, comme une machine, il agiroit diversement, parce que l'activité particuliére de chaque piéce pourroit changer à tout moment le cours de celle des autres; mais dans une substance unique où trouverez-vous la cause du changement d'opération? Je trouve que cette objection est digne de Mr. Bayle, et qu'elle est de celles qui méritent le plus d'être éclaircies. Mais aussi je crois que si je n'y avois point pourvu d'abord, mon système ne mériteroit pas d'être examiné. Je n'ai comparé l'ame avec une pendule, qu'à l'égard de l'exactitude réglée des changemens, qui n'est même qu'imparfaite dans les meilleures horloges, mais qui est parfaite dans les ouvrages de Dieu; et on peut dire que l'ame est un automate immatériel des plus justes. Quand il est dit, qu'un être simple agira toujours uniformement, il y a quelque distinction à faire: si agir uniformement est suivre perpétuellement une même loi d'ordre ou de continuation, comme dans un certain rang ou suite de nombres, j'avoue que de soi tout être simple, et même tout être composé agit uniformement; mais si uniformement veut dire semblablement, je ne l'accorde point. Pour expliquer la différence de ce sens par un exemple: un mouvement en ligne parabolique est uniforme dans le premier sens; mais il ne l'est pas dans le second, les portions de la ligne parabolique n'étant pas semblables entre elles, comme celles de la ligne droite. Il est vrai, (pour le dire en passant) qu'un corps simple laissé à soi, ne décrit que des lignes droites, si on ne parle que du centre qui représente le mouvement de ce corps tout entier; mais puis qu'un corps simple et roide ayant reçu une fois une turbination, ou circulation à l'entour de son centre, la retient du même sens et avec la même vitesse, il s'ensuit qu'un corps laissé à soi peut décrire des lignes circulaires par ses points éloignés du centre, quand le centre est en repos, et même certaines quadratrices, quand ce centre est en mouvement, qui auront l'ordonée, composée de la droite, parcourue par le centre, et du sinus droit, dont le verse est l'abscisse, l'aire étaut à la circonférence, comme cette droite est une droite donnée. Il faut considérer aussi que l'ame, toute simple qu'elle est, a toujours un sentiment composé de plusieurs perceptions à la fois; ce qui opére autant pour nôtre but, que si elle étoit composée de piéces, comme une machine. Car chaque perception précédente a de l'influence sur les suivantes, conformément à une loi d'ordre qui est dans les perceptions comme dans les mouvemens. Aussi la plûpart des Philosophes depuis plusieurs siécles, qui donnent des pensées aux ames et aux Anges, qu'ils croyent destitués de tout corps, (pour ne rien dire des intelligences d'Aristote) admettent un changement spontanée dans un être simple. J'ajoute, que les perceptions qui se trouvent ensemble dans une même ame en même tems, envelopant une multitude véritablement infinie de petits sentimens indistinguables, que la suite doit déveloper, il ne faut point s'étonner de la variété infinie de ce qui en doit résulter avec le tems. Tout cela n'est qu'une conséquence de la nature représentative de l'ame, qui doit exprimer ce qui se passe, et même ce qui se passera dans son corps, et en quelque façon dans tous les autres, par la connéxion ou correspondance de toutes les parties du monde. Il auroit peut-être suffi de dire, que Dieu ayant fait des atomes corporels, en pourroit bien avoir fait aussi d'immatériels qui représentent les premiers; mais on a cru, qu'il seroit bon de s'étendre un peu davantage.

Au reste, j'ai lu avec plaisir ce que Mr. Bayle dit dans l'article de Zénon. Il pourra peut-être s'apercevoir, que ce qu'on en peut tirer s'accorde mieux avec mon système, qu'avec tout autre; car ce qu'il y a de réel dans l'étendue et dans le mouvement, ne consiste que dans le fondement de l'ordre et de la suite réglée des phénomènes et perceptions. Aussi tant les Académiciens et Sceptiques, que ceux qui leur ont voulu répondre, ne semblent s'être embarrassés principalement, que parce qu'ils cherchoint une plus grande réalité dans les choses sensibles hors de nous, que celle de phénomènes réglés. Nous concevons l'étendue, en concevant un ordre dans les coëxistences: mais nous ne devons pas la concevoir, non plus que l'espace, à la façon d'une substance. C'est comme le Tems, qui ne présente à l'esprit qu'on ordre dans les changemens. Et quant au mouvement, ce qu'il y a de réel, est la force ou la puissance, c'est-à-dire, ce qu'il y a dans l'état présent, qui porte avec soi un changement pour l'avenir. Le reste n'est que phénomènes et rapports. La considération de ce systéme fait voir aussi que, lorsqu'on entre dans le fond des choses, on remarque plus de raison qu'on ne croyoit, dans la plûpart des Sectes des Philosophes. Le peu de réalité substantielle des

choses sensibles, des Sceptiques; la réduction de tout aux harmonies, ou nombres, idées et perceptions des Pythagoristes et Platoniciens; l'un et même un tout de Parménide et de Plotin, sans aucun Spinozisme; la connéxion Stoicienne, compatible avec la spontanéité des autres; la Philosophie vitale des Cabalistes et Hermétiques, qui mettent du sentiment par-tout; les formes et entélechies d'Aristote et des Scholastiques; et cependant l'explication mécanique de tous les phénomènes particuliers selon Démocrite et les modernes, etc. se trouvent réunies comme dans un centre de perspective, d'où l'objet (embrouillé en regardant de tout autre endroit) fait voir sa régularité et la convenance de ses parties: on a manqué par un esprit de Secte, en se bornant par la rejection des autres. Les Philosophes formalistes blâment les matériels ou corpusculaires, et vice versa. On donne mal des limites à la division et subtilité, aussi-bien qu'à la richesse et beauté de la nature, lorsqu'on met des atomes et du vuide, lorsqu'on se figure certains premiers élémens (tels même que les Cartésiens) au lieu des véritables unités, et lorsqu'on ne reconnoit pas l'infini en tout, et l'exacte expression du plus grand dans le plus petit, jointe à la tendance de chacun à se déveloper dans un ordre parfait; ce qui est le plus admirable et le plus bel effet du souverain principe, dont la sagesse ne laisseroit rien à désirer de meilleur à ceux qui en pourroient entendre l'oeconomie.

L.

DE IPSA NATURA,

SIVE DE VI INSITA ACTIONIBUSQUE CREATURARUM.

1 6 9 8.

(Acta Erudit. Lips. ann. 1698. Sept. p. 432. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. II. p. 49.)

---

1. Accepi nuper missu celeberrimi et de rebus mathematicis ac physicis praeclare meriti Viri, Johannis Christophori Sturmii, quam Atorfii edidit apologiam pro sua de Idolo Natura dissertatione, impugnata a Medico Kiloniensium primario et χαριεςάτῳ, Gunthero Christophoro Schelhamero, in libro de natura. Cum igitur idem argumentum versassem et ego olim, nonnihilque etiam concertationis per literas mihi cum praeclaro autore dissertationis intercedat, cujus mentionem mihi perhonorificam ipse nuper fecit, publice memoratis nonnullis inter nos actis in Physicae electivae tomo primo, lib. 1. sect. 1. cap. 3. Epilog. §. 5. pag. 119. 120.: eo libentius animum attentionemque adhibui argumento per se egregio, necessarium judicans, ut mens mea pariter et tota res ex iis, quae aliquoties jam indicavi, principiis distinctius paulo proponeretur. Cui instituto commodam occasionem praestare illa visa est apologetica dissertatio, quod judicare liceret, autorem ibi, quae maxime ad rem facerent, paucis uno sub conspectu exhibuisse. De caetero litem ipsam inter praeclaros viros non facio meam.

2. Duo potissimum quaeri puto, primum, in quo consistat natura, quam rebus tribuere solemus, cujus attributa passim recepta aliquid Paganismi redolere, judicat celeberrimus Sturmius; deinde utrum aliqua sit in creaturis ἐνεργεια, quam videtur negare. Quod primum attinet, de ipsa natura, si dispiciamus, et quid sit, et quid non sit, assentior quidem, nullam dari animam Universi; concedo etiam miranda illa, quae occurrunt quotidie, de quibus merito solemus, opus naturae esse opus intelligentiae, non esse adscribenda creatis quibusdam intelligentiis, sapientia et virtute proportionali ad rem tan-

tam praeditis; sed naturam universam esse ut sic dicam artificium Dei, et tantum quidem, ut quaevis machina naturalis (quod verum, parumque observatum naturae artisque discrimen est) organis constet prorsus infinitis, infinitamque adeo sapientiam potentiamque autoris rectorisque postulet. Itaque et calidum omniscium Hippocratis, et Cholcodeam animarum datricem Avicennae, et illam sapientissimam Scaligeri aliorumque virtutem plasticam, et principium hylarchicum Henrici Mori, partim impossibilia, partim superflua puto; satisque habeo, machinam rerum tanta sapientia esse conditam, ut ipso ejus progressu admiranda illa contingant, organicis praesertim (ut arbitror) ex praedelineatione quadam sese evolventibus. Itaque quod Vir cl. naturae cujusdam creatae, sapientis, corporum machinas formantis gubernantisque figmentum rejicit, probo. Sed nec consequi inde nec rationi consentaneum puto, ut omnem vim creatam actricem insitam rebus denegemus.

3. Diximus quod non sit; videamus jam etiam paulo propius, quid sit illa natura, quam Aristoteles non male principium motus et quietis appellavit; quamquam Philosophus ille mihi latius accepto vocabulo non solum motum localem, aut in loco quietem, sed generaliter mutationem, et ςάσιν seu persistentiam intelligere videatur. Unde etiam, ut obiter dicam, definitio quam motui assignat, etsi obscurior justo, non tam inepta tamen est, quam iis videtur, qui perinde sumunt, ac si motum localem tantummodo definire voluisset: sed ad rem. Robertus Boylius, vir insignis et in naturae observatione cum cura versatus, de ipsa natura libellum scripsit, cujus mens eo redit, si bene memini, ut naturam judicemus esse ipsum corporum machanismum, quod quidem ὡς ἐν πλάτει probari potest; sed rem rimanti majore ἀκριβείᾳ distinguenda erant in ipso mechanismo principia a derivatis: ut in explicando horologio non satis est, si mechanica ratione impelli dicas, nisi distinguas, pondere an elastro concitetur. Et a me aliquoties jam est proditum (quod profuturum puto, ne mechanicae naturalium rerum explicationes ad abusum trahantur in praejudicium pietatis, tanquam per se materia stare possit, et mechanismus nulla intelligentia aut substantia spirituali indigeat) originem ipsius mechanismi non ex solo materiali principio mathematicisque rationibus, sed altiore quodam et, ut sic dicam, metaphysico fonte fluxisse.

4. Cujus inter alia indicium insigne praebet fundamentum naturae legum, non petendum ex eo, ut conservetur eadem motus quantitas, uti vulgo visum erat, sed potius ex eo, quod necesse est servari eandem quantitatem potentiae actricis, imo (quod pulcherrima ratione evenire deprehendi) etiam eandem quantitatem actionis motricis, cujus alia longe aestimatio est ab illa, quam Cartesiani concipiunt sub quantitate motus. Eaque de re cum duo Mathematici ingenio facile inter primos mecum partim per litteras partim publice contulissent, alter penitus in castra mea transit, alter eo devenit, ut objectiones suas omnes post multam et accuratam ventilationem desereret, et ad meam quandam demonstrationem nondum sibi responsionem suppetere candide fateretur. Eoque magis miratus sum, virum praeclarum in Physicae suae electivae parte edita, explicantem leges motus, vulgarem de illis sententiam (quam tamen nulla domonstratione, sed quadam tantum verisimilitudine niti ipse agnovit, repetiitque etiam hic novissima dissertatione cap. 3. §. 2.) quasi nulla dubitatione libatam assumsisse; nisi forte scripsit antequam prodirent mea, et scripta deinde recensere vel non vacavit, vel in mentem non venit; praesertim cum leges motus arbitrarias esse crederet, quod mihi non usque quaque consentaneum videtur. Puto enim determinatis sapientiae atque ordinis rationibus, ad eas quae in natura observantur, ferendas leges venisse Deum: et vel hinc apparere, quod a me aliquando opticae legis occasione est admonitum et Cl. Molineuxio in Dioptricis postea valde sese probavit, finalem causam non tantum prodesse ad virtutem et pietatem in Ethica et Theologia naturali, sed etiam in ipsa Physica ad inveniendum, et detegendum abditas veritates. Itaque cum celeberrimus Sturmius in Physica sua eclectica, ubi de causa finali agit, sententiam meam retulisset inter Hypotheses, optarem et in epicrisi satis expendissit; haud dubie enim inde occasionem fuisset sumturus, multa pro argumenti praestantia et ubertate dicendi praeclara, et ad pietatem quoque profutura.

5. Sed jam considerandum est, quid ipse de naturae notione in hac sua apologetica dissertatione dicat, et quid dictis deesse adhuc videatur. Concedit cap. 4. §. 2, 3, et alibi passim, motus qui nunc fiunt, consequi aeternae legis semel a Deo latae, quam legem mox vocat volitionem et jussum; nec opus esse novo Dei jussu, nova volitione, nedum novo conatu, aut laborioso quodam negotio d. §. 3. et a se repellit tanquam male imputatam ex adverso sententiam, quod Deus moveat res ut faber lignarius bipennem, et molitor dirigit molam arcendo aquas, vel immittendo rotae. Verum enimvero, ut mihi quidem videtur, nondum sufficit haec explicatio. Quaero enim, utrum volitio illa, vel jussio, aut si mavis lex divina olim lata

extrinsecam tantum tribuerit rebus denominationem, an vero aliquam contulerit impressionem creatam in ipsis perdurantem, vel, ut optime Dn. Schelhammerus judicii non minus quam experientiae egregius vocat, legem insitam (etsi plerumque non intellectam creaturis, quibus inest) ex qua actiones passionesque consequantur. Prius autorum systematis causarum occasionalium, acutissimi imprimis Malebranchii, dogma videtur; posterius receptum est, et ut ego arbitror, verissimum.

6. Nam jussio illa praeterita cum nunc non existat, nihil nunc efficere potest, nisi aliquem tunc post se reliquerit effectum subsistentem, qui nunc quoque duret et operetur: et qui secus sentit, omni, si quid judico, distinctae rerum explicationi renunciat: quidvis ex quovis consequi pari jure dicturus, si id quod loco temporeve est absens, sine interposito, hic et nunc operari potest. Itaque satis non est dici, Deum initio res creantem voluisse, ut certam quandam legem in progressu observarent, si voluntas ejus fingatur ita fuisse inefficax, ut res ab ea non fuerint affectae, nec durabilis in iis effectus sit productus. Et pugnat profecto cum notione divinae potentiae voluntatisque, purae illius et absolutae, velle Deum et tamen volendo producere aut immutare nihil; agereque semper, efficere nunquam, neque opus vel ἀποτελεσμα relinquere ullum. Certe si nihil creaturis impressum est divino illo verbo: producat terra, multiplicemini animalia; si res perinde post ipsum fuere affectae, ac si nullum jussum intervenisset; consequens est (cum connexione aliqua inter causam et effectum opus sit, vel immediata, vel per aliquod intermedium) aut nihil fieri nunc consentaneum mandato, aut mandatum tantum valuisse in praesens, semper renovandum in futurum; quod Cl. Autor merito a se amolitur. Sin vero lex a Deo lata reliquit aliquod sui expressum in rebus vestigium, si res ita fuere formatae mandato, ut aptae redderentur ad implendam jubentis voluntatem; jam concedendum est, quandam inditam esse rebus efficaciam, formam, vel vim, qualis naturae nomine a nobis accipi solet, ex qua series phaenomenorum ad primi jussus praescriptum consequeretur.

7. Haec autem vis insita distincte quidem intelligi potest, sed non explicari imaginabiliter; nec sane ita explicari debet, non magis quam natura animae; est enim vis ex earum rerum numero, quae non imaginatione, sed intellectu attinguntur. Itaque quod petit Vir cl. c. 4. §. 6. dissertationis apologeticae, imaginabiliter explicari modum, quo lex insita in corporibus legis ignaris operetur, sic accipio, ut desideret exponi intelligibiliter, ne scilicet credatur postulare ut soni pingantur, vel colores audiantur. Deinde si explicandi difficultas ad res rejiciendas sufficit, consequenter, quae ipse sibi injuria imputari queritur, cap. 1. §. 2. quod scilicet omnia non nisi divina virtute moveri statuere malit, quam aliquid admittere naturae nomine, cujus naturam ignoret. Certe pari jure niterentur etiam Hobbes et alii, qui omnes res volunt esse corporeas, quia nihil nisi corpus distincte et imaginabiliter explicari posse sibi persuadent. Sed illi ipsi ex eo ipso recte refutantur, quod vis agendi rebus inest, quae ex imaginabilibus non derivatur; eamque in Dei mandatum, olim semel datum, res nullo modo afficiens, nec effectum post se relinquens simpliciter rejicere, tantum abest, ut foret reddere rem explicatiorem, ut potius deposita philosophi persona esset gladio gordium nodum secare. Ceterum distinctior et rectior vis activae explicatio, quam hactenus habita est, ex dynamicis nostris, legumque naturae et motus vera aestimatione in illis tradita, et rebus consentanea, derivatur.

8. Quod si quis defensor philosophiae novae, inertiam rerum et torporem introducentis, eo usque progrediatur, ut omnem jussis Dei effectum durabilem efficaciamque in futurum adimens, etiam novas semper molitiones ab ipso exigere nihil pensi habeat, (quod Dn. Sturmius a se alienum esse prudentur profitetur) is quam digna Deo sentiat, ipse viderit; excusari autem non poterit, nisi rationem afferat, cur res quidem ipsae aliquamdiu durare possint, attributa autem rerum, quae in ipsis naturae nomine intelligimus, durabilia esse non possint: cur tamen consentaneum sit, quemadmodum verbum fiat, aliquid post se reliquit, nempe rem ipsam persistentem; ita verbum benedictionis non minus mirificum, aliquam post se in rebus reliquisse producendi actus suos, operandique foecunditatem nisumve, ex quo operatio, si nihil obstet consequatur. Quibus addi potest quod alibi a me explicatum est, et si nondum fortasse satis perspectum omnibus, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere: unde consequens est, ne res quidem durabilis produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Ita sequeretur nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere, nihilque adeo a Deo conservari, ac proinde res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes, et phasmata, ut sic dicam; et quod eodem redit, ipsam naturam, vel substantiam rerum omnium Deum esse; qualem pessimae notae doctrinam nu-

per scriptor quidem subtilis, at profanus, orbi invexit vel renovavit. Sane si res corporales nil nisi materiale continerent, verissime dicerentur in fluxu consistere, neque habere substantiale quicquam, quemadmodum et Platonici olim recte agnovere.

9. Altera quaestio est, utrum creaturae proprie et vere agere sint dicendae? Ea, si semel intelligamus, naturam insitam non differre a vi agendi et patiendi, recidit in priorem. Nam actio sine vi agendi esse non potest, et vicissim inanis potentia est, quae nunquam potest exerceri. Quia tamen nihilominus actio et potentia res sunt diversae, illa successiva, haec permanens, videamus et de actione; ubi fateor, me non exiguam in explicanda celeberrimi Sturmii mente difficultatem reperire. Negat enim, res creatas per se et proprie agere; mox tamen ita concedit eas agere, ut nolit quodammodo sibi tribui comparationem creaturarum cum bipenni a fabro lignario mota. Ex quibus nihil certi exsculpere possum, nec diserte satis explicatum video, quousque ipse a receptis sententiis recedat; aut quamnam distinctam animo conceperit actionis notionem, quae quam non sit obvia et facilis, ex metaphysicorum certaminibus constat. Quantum ego mihi notionem actionis perspexisse videor, consequi ex illa et stabiliri arbitror receptissimum philosophiae dogma, actiones esse suppositorum; idque adeo esse verum deprehendo, ut etiam sit reciprocum; ita ut non tantum omne quod agit sit substantia singularis, sed etiam ut omnis singularis substantia agat sine intermissione; corpore ipso non excepto, in quo nulla unquam quies absoluta reperitur.

10. Sed nunc attentius paulo consideremus eorum sententiam, qui rebus creatis veram, et propriam actionem adimunt, quod olim etiam fecere Philosophiae Mosaicae autor Robertus Fluddus, nunc vero Cartesiani quidam, qui putant non res agere, sed Deum ad rerum praesentiam, et secundum rerum aptitudinem; adeoque res occasiones esse, non causas, et recipere, non efficere aut elicere. Quam doctrinam Cordemoius, Forgaeus, et alii Cartesiani cum proposuissent, Malebranchius in primis, pro acumine suo, orationis quibusdam luminibus exornavit; rationes autem solidas (quantum intelligo) adduxit nemo. Certe si consque producitur haec doctrina, ut actiones etiam immanentes substantiarum tollantur; (quod tamen merito rejicit Dn. Sturmius Physicae elect. lib. 1. cap. 4. epilo. §. 11. p. 176. et in eo circumspectionem suam luculenter ostendit) adeo a ratione apparet aliena, ut nihil supra. An enim mentem cogitare ac velle, et in nobis a nobis elici multas cogitationes ac voluntates, ac spontaneum penes nos esse, quisquam in dubium revocabit? Quo facto non tantum negaretur libertas humana, et in Deum causa rejiceretur malorum, sed etiam intimae nostrae experientiae, conscientiaeve testimonio reclamaretur, quo ipsimet nostra esse sentimus, quae nulla rationis specie a dissentientibus in Deum transferrentur. Quod si vero menti nostrae vim insitam tribuimus, actiones immanentes producendi vel quod idem est, agendi immanenter; jam nihil prohibet, imo consentaneum est, aliis animabus vel formis, aut si mavis, naturis substantiarum eandem vim inesse; nisi quis solas in natura rerum nobis obvia mentes nostras activas esse, aut omnem vim agendi immanenter, atque adeo vitaliter ut sic dicam, cum intellectu esse conjunctam arbitretur, quales certe asseverationes neque ratione ulla confirmantur, nec nisi invita veritate propugnantur. Quid vero de transeuntibus creaturarum actionibus sit statuendum, alio loco melius exponetur, pro parte etiam iam tum a nobis alibi est explicatum: commercium scilicet substantiarum sive monadum oriri non per influxum, sed per consensum ortum a divina praeformatione; unoquoque dum suae naturae vim insitam legesque sequitur, ad extranea accomodato, in quo etiam unio animae corporisque consistit.

11. Quod autem corpora sint per se inertia, verum quidem est, si recte sumas; hactenus scilicet, ut quod semel quiescere aliqua ratione ponitur, se ipsum eatenus in motum concitare non possit, nec sine resistentia ab alio concitari patiatur; non magis quam sua sponte mutare sibi potest gradum velocitatis aut directionem, quam semel habet; aut pati facile ac sine resistentia, ut ab alio mutetur. Atque adeo fatendum est, extensionem, sive quod in corpore est geometricum, si nude sumatur, nihil in se habere, unde actio et motus proficiscatur: imo potius materiam resistere motui per quandam suam inertiam naturalem a Keplero pulchre sic denominatam, ita ut non sit indifferens ad motum, et quietem, uti vulgo rem aestimare solent, sed ad motum pro magnitudine sua vi tanto majore activa indigeat. Unde in hac ipsa vi passiva resistendi (et impenetrabilitatem, et aliquid amplius involvente) ipsam materiae primae, sive molis quae in corpore ubique eadem magnitudinique ejus proportionalis est, notionem colloco, et ostendo hinc alias longe, quam si sola in corpore ipsaque materia inesset cum extensione impenetrabilitas, motuum leges consequi; et uti in materia inertiam naturalem oppositam motui, ita in ipso corpore, imo in omni substantia inesse constantiam naturalem oppositam mutationi. Verum haec doctrina non patroci-

natur, sed potius adversatur illis, qui rebus actionem adimunt: nam quam certum est materiam per se motum non incipere, tam certum est, (quod experimenta etiam ostendunt praeclara de motu impresso a motore translato) corpus per se conceptum semel impetum retinere constansque in levitate sua esse, sive in illa ipsa mutationis suae serie, quam semel est ingressum, perseverandi habere nisum. Quae utique activitates atque entelechiae, cum materiae primae sive molis, rei essentialiter passivae, modificationes esse non possint, uti praeclare (quemadmodum sequente paragrapho dicemus) ab ipso judiciosissimo Sturmio agnitum est; vel hinc judicari potest, debere in corporea substantia reperiri entelechiam primam, tandem πρῶτον δεκτικὸν activitatis; vim scilicet motricem primitivam, quae praeter extensionem (seu id quod est mere geometricum) et praeter molem (seu id quod est mere materiale) superaddita, semper quidem agit, sed tamen varie ex corporum concursibus per conatus impetusve modificatur. Atque hoc ipsum substantiale principium est, quod in viventibus anima, in aliis forma substantialis appellatur, et quatenus cum materia substantiam vere unam, sed unum per se constituit, id facit quod ego monadem appello; cum sublatis his vere, et realibus unitatibus, non nisi entia per aggregationem, imo quod hinc sequitur nulla vera entia in corporibus sint superfutura. Etsi enim dentur atomi substantiae, nostrae scilicet monades partibus carentes, nullae tamen dantur atomi molis, seu minimae extensionis, vel ultima elementa; cum ex punctis continuum non componatur. Prorsus uti nullum datur ens mole maximum, vel extensione infinitum, etsi semper alia aliis majora dentur; sed datur tantum ens maximum intensione perfectionis, seu infinitum virtute.

12. Video tamen celeberrimum Sturmium in hac ipsa dissertatione apologetica cap. 4. §. 7. et seqq. insitam corporibus vim motricem argumentis quibusdam impugnare aggressum. Ex abundanti, inquit, hic ostendam, ne capacem quidem esse substantiam corpoream potentiae alicujus active motricis. Quanquam ego non capiam, quae possit esse potentia non active motrix. Gemino autem se usurum ait argumento, uno a natura materiae et corporis, altero ex natura motus. Prius huc redit: materiam sua natura et essentialiter passivam esse substantiam; itaque ipsi dari vim activam non magis esse possibile, quam si Deus lapidem, dum lapis manet, velit esse vitalem et rationalem, id est non lapidem: deinde quae in corpore ponantur, ea esse tantum materiae modificationes; modificationem autem (quod pulchre dictum agnosco) rei essentialiter passivae non posse rem reddere activam. Sed responderi commode potest ex recepta non minus quam vera philosophia: materiam intelligi vel secundam, vel primam; secundam esse quidem substantiam completam, sed non mere passivam; primam esse mere passivam, sed non esse completam substantiam; accedereque adeo debere animam, vel formam animae analogam, si ἐντελέχειαν τὴν πρώτην, id est nisum quendam, seu vim agendi primitivam, quae ipsa est lex insita, decreto divino impressa. A qua sententia non puto abhorrere virum celebrem et ingeniosum, qui nuper defendit, corpus constare ex materia et spiritu; modo sumatur spiritus non pro re intelligente, (ut alias solet) sed pro anima, vel formae animae analogo, nec pro simplici modificatione, sed pro constitutivo substantiali perseverante, quod Monadis nomine appellare soleo, in quo est velut perceptio, et appetitus. Haec ergo recepta doctrina, et scholarum dogmati benigne explicato consentanea, refutanda est prius, ut argumentum viri clarissimi vim habere possit; quemadmodum et hinc patet, non posse concedi, quod assumsit, quicquid est in substantia corporea, esse materiae modificationem. Notum est enim, animas inesse viventium corporibus secundum receptam philosophiam, quae utique modificationes non sunt. Licet enim vir egregius contrarium statuere, omnemque veri nominis sensum animalibus brutis animamque proprie dictam adimere videatur; sententiam tamen hanc pro fundamento demonstrationis assumere non potest, antequam ipsa demonstretur. Et contra potius arbitror, neque ordini, neque pulchritudini rationive rerum esse consentaneum, ut vitale aliquid, seu immanenter agens sit in exigua tantum parte materiae, cum ad majorem perfectionem pertineat, ut sit in omni; neque quicquam obstet, quo minus ubique sint animae aut analoga saltem animabus; etsi dominantes animae, atque adeo intelligentes, quales sunt humanae, ubique esse non possint.

13. Posterius argumentum quod ex natura motus sumit vir cl. majorem, ut mihi quidem videtur, concludendi necessitatem non habet. Motum ait esse successivam tantum rei motae in diversis locis existentiam. Concedamus hoc interim, et si non omnino satisfaciat, magisque id, quod ex motu resultat, quam ipsam (ut vocant) formalem ejus rationem exprimat; non ideo tamen excluditur vis motrix. Nam non tantum corpus praesenti sui motus momento inest in loco sibi commensurato, sed etiam conatum habet, seu nisum mutandi locum, ita ut status sequens ex praesenti per se naturae vi consequatur; alioqui praesenti momento (atque adeo momento quovis) corpus A, quod movetur a corpore B, quiescente nihil differet; sequereturque ex clarissimi viri sententia, si nobis ea in re adversa esset, nullum plane discrimen in corporibus fore, quando quidem in pleno uniformis per se massae discrimen, nisi ab eo quod motum respicit sumi non potest. Unde etiam amplius tandem efficietur, nihil prorsus variari in corporibus, omniaque semper eodem se habere modo. Nam si materiae portio quaevis ab alia aequali et congrua non differt (quod admittendum est a viro cl. viribus activis impetibusve, et quibuscumque aliis, praeter existentiam in hoc loco, successive futuram aliam vel aliam, qualitatibus modificationibusque sublatis) ac praeterea si unius momenti status a statu alterius momenti non nisi transpositione aequalium et congruarum et per omnia convenientium materiae portionum differt; manifestum est ob perpetuam substitutionem indistinguibilium, consequi, ut diversorum momentorum status in mundo corporeo discriminari nullo modo possint. Extrinseca enim tantum foret denominatio, qua distingueretur materiae pars una ab alia, nempe a futuro, quod scilicet imposterum sit futura alio vel alio loco; impraesentiarum vero discrimen est nullum; imo ne a futuro quidem cum fundamento sumeretur, quia nunquam etiam imposterum ad verum aliquod praesens discrimen deveniretur; cum nec locus a loco, nec materia a materia ejusdem loci (ex hypothesi perfectae illius uniformitatis in ipsa materia) distingui ulla nota queat. Frustra etiam ad figuram praeter motum recurreretur. Nam in massa perfecte similari et indiscriminata et plena, nulla oritur figura seu terminatio partium diversarum ac discriminatio, nisi ab ipso motu. Quodsi ergo motus nullam distinguendi notam continet, nullam etiam figurae largietur; et cum omnia, quae prioribus substituuntur, perfecte aequipolleant, nullum vel minimum mutationis indicium a quocunque observatore, etiam omniscio, deprehendetur; ac proinde omnia perinde erunt, ac si mutatio discriminatioque nulla in corporibus contingeret: nec unquam inde reddi poterit ratio diversarum quas sentimus apparentiarum. Et perinde res foret, ac si fingeremus duas sphaeras concentricas perfectas et perfecte tam inter se, quam in partibus suis similares, alteram alteri ita inclusam esse, ut nec minimus sit hiatus; tunc sive volvi inclusam, sive quiescere ponamus, ne angelus quidem, ne quid amplius dicam, ullum poterit notare discrimen inter diversi temporis status, aut indicium habere discernendi, utrum quiescat an volvatur inclusa sphaera, et qua motus lege. Imo ne limes quidem sphaerarum definiri poterit, ob defectum simul hiatus et discriminis; uti motus vel ob solum discriminis defectum agnosci hic nequit. Unde pro certo habendum (etsi hoc minus adverterint, qui satis alte in haec non penetravere) talia a rerum natura atque ordine esse aliena, nullumque uspiam dari (quod inter nova et majora axiomata mea est) perfectam similaritatem; cujus rei consequens etiam est, nec corpuscula extremae duritiei, nec fluidum summae tenuitatis, materiamve subtilem universaliter diffusam, aut ultima elementa, quae primi secundive quibusdam nomine veniunt, in natura reperiri. Quorum cum nonnihil perspexisset (ut arbitror) Aristoteles, profundior mea sententia, quam multi putant, judicavit, praeter mutationem localem opus esse alteratione, nec materiam ubique sibi esse similem, ne maneat invariabilis. Dissimilitudo autem illa, vel qualitatum diversitas, atque adeo ἀλλοίωσις vel alteratio, quam non satis exposuit Aristoteles, ipsis diversis nisuum gradibus directionibusque, monadumque adeo inexistentium modificationibus obtinetur. Ex quibus proinde intelligi puto, necessario aliud debere poni in corporibus, quam massam uniformem, eiusquè nihil utique immaturam transportationem. Sane qui atomos et vacuum habent, non nihil saltem diversificant materiam, dum alibi faciunt partibilem, alibi impartibilem; et uno loco plenam, alio hiantem. Sed diu est, quod rejiciendos esse atomos cum vacuo (deposito juventutis praejudicio) deprehendi. Addit vir celeberrimus materiae existentiam per diversa momenta tribuendam esse divinae voluntati; quidni ergo (inquit) eidem tribuatur quod existit hic et nunc? Respondeo, id ipsum Deo haud dubie deberi, ut alia omnia quatenus perfectionem quandam involvunt; sed quemadmodum prima illa et universalis causa omnia conservans non tollit, sed facit potius rei existere incipientis subsistentiam naturalem, seu in existendo perseverationem semel concessam; ita eadem non tollet, sed potius confirmabit rei in motum concitatae efficaciam naturalem, seu in agendo perseverationem semel impressam.

14. Multa quoque alia occurrunt in apologetica illa Dissertatione, quae difficultatem habent, ut quod ait dict. cap. 4. §. 11. motu de globulo per plures intermedios in globulum translato, globulum ultimum eadem vi moveri qua motus est globulus primus: mihi vero videtur, aequivalente quidem moveri, sed non eadem; cum unusquisque (quod mirum videri possit) sua propria vi, nempe elastica (non jam de elasmatis hujus causa disputo, neque nego mechanice debere explicari motu fluidi inexistentis ac perlabentis) a proximo urgente repulsus in motum agatur. Sic etiam, quod §. 12. dicit rem, quae primordium motus

dare sibi non potest, non posse per se continuare motum, mirum merito videbitur. Constat enim potius, quemadmodum vi opus est ad motum dandum, ita dato semel impetu, tantum abesse, ut vi nova sit opus ad continuandum, ut potius ea opus sit ad sistendum. Nam conservatio illa a causa universali rebus necessaria, hujus loci non est, quae ut jam monuimus, si tolleret rerum efficaciam, etiam tolleret subsistentiam.

15. Ex quibus rursus intelligitur, doctrinam a nonnullis propugnatam causarum occasionalium (nisi ita explicetur, ut temperamenta adhiberi possint, quae Cl. Sturmius partim admisit partim admissurus videtur) periculosis consequentiis obnoxiam esse, doctissimis licet defensoribus haud dubie invitis. Tantum enim abest, ut Dei gloriam augeat, tollendo idolum naturae; ut potius rebus creatis in nudas divinae unius substantiae modificationes evanescentibus, ex Deo factura cum Spinosa videatur ipsam rerum naturam; cum id quod non agit, quod vi activa caret, quod discriminabilitate, quod denique omni subsistendi ratione ac fundamento spoliatur, substantiam esse nullo modo possit. Certissime persuasum mihi est, Cl. Sturmium, virum et pietate et doctrina insignem, ab his portentis esse alienissimum. Itaque dubium nullum est, aut ostensurum esse liquido, qua ratione maneat aliqua in rebus substantia vel etiam variatio, salva doctrina sua, aut veritati manus esse daturum.

16. Certe quo magis suspicem, mentem ipsius non satis mihi esse perspectam, nec meam ipsi, multa faciunt. Alicubi fassus mihi est, posse, imo quoddamodo etiam debere, quandam divinae virtutis particulam (id est, ut opinor, expressionem, imitationem, effectum proximum, nam ipsa divina vis in partes utique secari non potest,) velut rebus propriam, et attributam intelligi. Videatur quae mihi transmissa repetiit in Physicae electivae loco supra citato sub initium hujus schediasmatis. Hoc si (ut ex verbis apparet,) eo sensu accipitur, quo animam divinae particulam aurae dicimus, jam sublata inter nos eatenus controversia erit. Sed quo minus hanc mentem ipsius affirmare audeam, facit, quod vix uspiam alibi video tale aliquid ab ipso tradi, aut quae inde consequantur exponi; contra vero animadverto, quae passim habet, huic sententiae parum cohaerere, dissertationem autem apologeticam in alia omnia ire. Sane cum primum meae in Actis Eruditorum Lipsiensibus mense Martio 1694. de vi insita prolatae sententiae, (quam porro illustrat specimen meum dynamicum in iisdem actis April. 1695.) quaedam per literas objecisset, mox accepta responsione mea, perbenigne judicavit nullum inter nos esse discrimen, nisi in loquendi modo; quod cum ego animadvertens, monuissem adhuc nonnulla, ipse jam in contrarium versus, plura inter nos discrimina posuit, quae ego agnosco: vixque his exemtis tandem novissime eo rediit, ut denuo scriberet, nisi verborum differentiam inter nos esse nullam, quod mihi futurum esset gratissimum. Volui ergo, occasione novissimae dissertationis apologeticae, rem ita exponere, ut denique et de sententia cuiusque, et de sententiae veritate constare facilius possit. Est enim alioqui magna Viri egregii et in perspiciendo solertia, et perspicuitas in exponendo; ut sperem ejus studio non exiguam tantae rei lucem afferri posse, atque adeo vel ideo non inutilem hanc operam meam fore, quod occasionem ei fortasse praebitura est, ea qua solet industria et vi judicii expendendi atque illustrandi nonnulla alicujus in negotio praesente momenti praetermissa hactenus ab autoribus et a me, ni fallor novis et altius repertitis et late fusis axiomatibus nonnihil suppleta, ex quibus restitutum emendatumque systema mediae inter formalem et materiarum philosophiae (conjuncta servataque rite utraque) nasci videtur aliquando posse.

LI.

EPISTOLA
DE REBUS PHILOSOPHICIS

AD FRED. HOFFMANUM.

1699.

(Hoffmanni Opp. Genevae. 1740. Supplem. Tom 1. p. 49. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 260)

Doctissimae et judicii non minus, quam experientiae tuae non vulgaris testes, Dissertationes tuae adhuc pretiosiores et addita ad me humanissima epistola fecerunt, ut utroque nomine gratias tibi agam debeamque, vellem et referre posse. Mihi videris de mechanismo naturae judicare rectissime, et mea quoque semper fuit sententia, omnia in corporibus fieri mechanice, etsi non semper distincte explicare possimus singulos mechanismos: ipsa vero principia mechanismi generalia ex altiore fonte profluere, quod tibi quoque, ni fallor, probatur. Quantum etiam capio de controversia inter Dn. Sturmium et me rectissime judicas, et substantialitatem massae corporeae optime collocas in vi extensa, hoc est, ut interpretor, per locum diffusa, seu partibili. Tecum etiam sentio, id quod passivum est, nunquam solum reperiri, aut per se subsistere. Pulchre autem notas in mere passivo nullam esse motus recipiendi retinendique habilitatem: et, ademta rebus vi agendi, non posse eas a divina substantia distingui, incidique in Spinosismum. Vicissim nullam dari creaturam mere activam, eo etiam tecum inclino, ut non humano tantum corpori, sed et aliis corporibus organicis animam immaterialem, aut aliquid analogum animae tribuam: hoc unum tantum addens: videri omnem substantiam inextensam, seu simplicem ortus et interitus physici expertem esse, nec nisi creatione oriri vel annihilatione destrui posse. Nec mirum cuiquam videri debet, animabus i. e. veris atomis tribui, quod Democritici suis atomis materialibus adscribunt. Quin verisimile arbitror, non tantum animam, sed et animal interitus expers, nec aliud esse mortem, quam involutionem diminutivam, quemadmodum generationem esse evolutionem augmentativam, jam multis viris doctis placet. Quamquam de spiritibus sive mentibus nihil hic pronunciare ausim, quoniam legibus sublimioribus reguntur, et cum Deo societatem quandam constituunt, in qua semper personam suam tuentur. Quomodo autem Deus id conciliet cum revolutionibus universi, humana ratio definiri nequit. Nempe animae semper manent substantiae, mentes vero semper personae: illae se semper accommodant divino mechanismo, hae semper divino moralismo, ut verbo, a te eleganter adhibito, utar. Optarem jam viros praeclaros in mechanismo naturae explicando paulatim progredi longius et dare operam non quidem, ut, more Cartesianorum, omnia statim per saltum ad prima principia, magnitudinem, figuram et motum reducant, quod fieri a nobis nequit, sed ut per gradus revocent composita ad simplicia et principiis propiora. Sic iridem bene explicamus, si quaedam circa lucem et colores inexplicata adsumamus: ita supposita gravitate et vi elastica, plurima olim explicui, etsi circa horum duorum caussas litigari adhuc queat. Sic laudo chemicos, reducentes plurima ad principia secundaria, modo illis certas adsignent notiones, nec ut fieri passim video, verbis vagis et speciosis nimium ludant. Certe observo et miror pene, quot auctores tot diversas vocabulis notiones tribui. Unde optarem aliquando oriri, qui uteretur solis verbis ex communi usu petitis, aut certe ante definitis. Quod nisi fiat, video actiologiis inanibus tempus perdi, quod in observationibus et consequentiis inde ducendis rectius collocaretur. Te inter paucos video praeclare in id eniti, ut intellecta dicas. Aliquando itaque a te expecto quaedam rationalis medicinae elementa non nimis insistentia intellectualibus ab usu artis remotis, ut fit apud medicos Cartesianos, nec nimis imaginationis ludibriis adfixa, ut fieri solet apud chemi-

cos, sed quae caussas intelligibiles adferunt rerum sensibilium, ubi licet, aut ubi non licet, consequentias saltem utiles effectuum ducant ex iis, quae sensu certa sunt, etsi nondum ad causas reducta. Quod si sic pergis, profecto efficies, ut Fridericiana nobis det Academia, quod frustra ab aliis eruditus expectat orbis. Id mihi non tantum, sed et Germaniae erit gratissimum. Vale. Dabam Hannoverae d. 27. Sept. 1699.

Deditissimus
Godef. Guil. Leibnitius.

LII.

HISTORIA ET COMMENDATIO LINGUAE CHARACTERICAE UNIVERSALIS

QUAE SIMUL SIT ARS INVENIENDI ET JUDICANDI.

(**Oevres Philosophiques etc. Ed. Raspe p. 533.**)

Vetus verbum est, Deum omnia pondere, mensura, numero fecisse. Sunt autem quae ponderari non possunt, scilicet quae vim et potentiam nullam habent; sunt etiam quae carent partibus ac proinde mensuram non recipiunt. Sed nihil est quod numerum non patiatur. Itaque numerus quasi figura quaedam Metaphyica est, et Arithmetica est quaedam Statica universi, qua rerum potentiae explorantur.

Jam inde a Pythagora persuasi fuerunt homines, maxima in numeris mysteria latere. Et Pythagoram credibile est, ut alia multa, ita hanc quoque opinionem ex Oriente attulisse in Graeciam. Sed cum vera arcani clavis ignoraretur, lapsi sunt curiosiores in futilia et superstitiosa, unde nata est Cabbala quaedam vulgaris, a vera longe remota, et ineptiae multiplices cujusdam falsi nominis Magiae, quibus pleni sunt libri. Interea insita mansit hominibus facilitas credendi mirifica inveniri posse numeris, characteribus et lingua quadam nova, quam aliqui Adamicam, Jacobus Bohemus die Natur-Sprache vocat.

Sed nescio an quisquam mortalium veram rationem hactenus perspexerit, qua cuique rei numerus suus characteristicus assignari possit. Nam eruditissimi homines, cum aliquid hujusmodi obiter apud ipsos attigissem, fassi sunt se non intelligere quid dicerem. Et quamquam dudum egregii quidam viri excogitaverint linguam quandam seu Characteristicam universalem, qua notiones atque res omnes pulchre ordinantur et cujus auxilio diversae nationes animi sensa communicare et quae scripsit alter in sua quisque lingua legere queat, nemo tamen aggressus est linguam sive Characteristicen, in qua simul ars inveniendi et iudicandi contineretur: id est cuius notae et characteres praestarent idem quod notae arithmeticae in numeris et algebraicae in magnitudinibus abstracte sumtis; et tamen videtur Deus, cum has duas scientias generi humano largitus est, admonere nos voluisse, latere in nostro intellectu arcanum longe maius, cuius hae tantum umbrae essent.

Factum est autem nescio quo fato, ut ego adhuc puer in has cogitationes inciderem, quae, ut solent primae inclinationes, postea semper altissime infixae menti haesere. Duo mihi profuere mirifice (quae tamen alioqui ambigua et pluribus noxia esse solent) primum, quod fere essem αὐτοδίδακτος, alterum quod quaererem nova in unaquaque scientia, ut primum eam attingebam, cum saepe ne vulgaria quidem satis percepissem. Sed ita duo lucratus sum; primum ne animum inanibus et dediscendis implerem, quae autoritate potius docentium quam argumentis recepta sunt; alterum ut ne ante quiescerem quam ubi cuiusque doctrinae fibras ac radices essem rimatus et ad principia ipsa pervenissem unde mihi proprio Marte omnia, quae tractabam, invenire liceret.

Cum ergo a lectione historiarum, qua ab infantia mire fueram delectatus, et a styli cura, quam ego in Prosa ligataque ea felicitate exercueram ut vererentur praeceptores ne ad has delicias obhaerescerem, traductus essem ad Logicam et Philosophiam, tum ego ut primum aliquid in his rebus intelligere coepi, Di boni, quam multas statim chimaeras in meo cerebro enatas chartis illevi, quas subinde proponebam praeceptoribus mirantibus. Inter alia dubitationem aliquando movebam de praedicamentis. Dicebam enim quemadmodum haberentur praedicamenta seu classes notionum simplicium, ita debere haberi novum praedicamentorum genus, in quo et propositiones ipsae seu Termini complexi ordine naturali dispositae haberentur; scilicet demonstrationes tunc nec per somnium cognoveram et nesciebam hoc ipsum, quod ego desiderabam, facere Geometras, qui propositiones eo ordine collocant, quo una ex alia demonstratur. Itaque vana quidem erat mea dubitatio, sed cum ei non satisfacerent praeceptores, ego novitate cogitationes prosecutus, moliebar condere hujusmodi praedicamenta Terminorum complexorum seu propositionum. Cui studio cum intentius incumberem, incidi necessario in hanc contemplationem admirandam, quod scilicet excogitari posset quoddam Alphabetum cogitationum humanarum, et quod literarum hujus Alphabeti combinatione et vocabulorem ex ipsis factorum Analysi omnia et inveniri et dijudicari possent. Hoc ego deprehenso mirifice exsultavi, puerili quidem gaudio, nam tunc rei magnitudinem non satis capiebam. Sed postea, quanto majorem in rerum cognitione progressum feci, magis confirmatus sum in consilio rem tantam prosequendi. Forte adultior et iam viginti annos natus moliebar exercitium academicum. Itaque scripsi Dissertationem de arte combinatoria, quae libelli forma publicata est anno 1666, in qua mirabile hoc inventum publice proposui. Est quidem ea Dissertatio qualis scribi potuit a juvene, nunc primum e schola prodeunte et nullis adhuc scientiis realibus imbuto (neque enim illis in locis mathematica excolebantur et si Parisiis exegissem pueritiam, quemadmodum Pascalius, forte maturius ipsas scientias auxissem) duas tamen ob caussas eam Dissertationem scripsisse non poenitet; primum quod mirifice placuit multis ingeniosissimis viris, deinde quod jam tunc indicium aliquod orbi fecerim inventi mei, ne nunc primum talia videar comminisci.

Cur nemo mortalium, quousque pertingit memoria hominum monumentis conservata, ad rem tantam accesserit, equidem saepe sum miratus; ordine enim ratiocinantibus hujusmodi meditationes inter primas occurrere debebant, quemadmodum mihi contigit, qui in Logica occupatus adhuc puer nondum moralia aut mathematica aut physica attigeram, huc tamen deveni ob hanc solam rationem, quod semper principia prima quaererem. Veram

autem aberrationis a janua causam arbitror, quod principia sunt plerumque arida et parum grata hominibus, adeoque leviter gustata dimittuntur. Tres tamen viros maxime miror ad tantam rem non accessisse, Aristotelem, Joachimum Jungium et Renatum Cartesium. Aristoteles enim, cum Organon et Metaphysica scriberet, notionum intima magno ingenio rimatus est. Joachimus Jungius Lubecensis vir est paucis notus etiam in ipsa Germania; sed tanto fuit judicio et capacitate animi tam late patente ut nesciam an a quoquam mortalium, ipso etiam Cartesio non excepto, potuerit rectius expectari restauratio magna scientiarum, si vir ille aut cognitus aut adjutus fuisset. Erat autem jam senex cum inciperet florere Cartesius, ut dolendum admodum sit nullam ipsis inter se notitiam intercessisse. Quod ad Cartesium attinet, equidem hujus loci non est laudare virum ingenii magnitudine laudes prope supergressum. Certe viam institit per Ideas veram et rectam et huc ducentem; sed cum ad plausum sua nimium direxisset, videtur abrupisse filum inquisitionis et contentus meditationes metaphysicas et specimina geometrica dedisse, quibus hominum oculos in se converteret. De reliquo naturam corporum, Medicinae caussa, excolere constituit: recte profecto, si antea pensum Ideas animi ordinandi absolvisset, inde enim lux oritura erat ipsis experimentis, major quam credi possit. Cur ergo huc animum non applicuerit, caussa nulla alia esse potest, quam quod rei rationem et vim non satis fuisset animo assecutus; nam si vidisset modum constituendi Philosophiam rationalem, aeque clare et irrefragabiliter ac arithmeticam, an credibile est alia potius quam hac via ad sectam constituendam, quod tantopere ambiebat, usurum fuisse. Nam secta quidem, hoc philosophandi genere usura, per ipsam rerum naturam, statim ubi nascetur, imperium in rationem exercebit, geometrico ritu, et non ante aut peribit aut labefactabitur quam cum in genere humano, ingruente barbarie quadam nova, scientiae interibunt.

Me vero nulla alia caussa in his meditationibus detinuit, etsi tot aliis modis distractum, quam quod magnitudinem ejus totam vidi et quod assequendi rationem mire facilem detexi. Hoc enim est illud, quod intentissimis meditationibus tandem inveni. Itaque nunc nihil aliud opus est, quam ut Characteristica, quam molior, quantum ad Grammaticam linguae tam mirabilis Dictionariumque plerisque frequentioribus suffecturum satis est, constituatur, vel quod idem est, ut Numeri Idearum omnium characteristici habeantur. Nihil, inquam, aliud opus est, quam ut condatur cursus philosophicus et ma-

thematicus, quem vocant, nova quadam methodo, quam praescribere possum et quae nihil in se continet aut difficilius quam alii cursus aut ab usu et captu remotius, aut a consuetudine scribendi alienius. Nec multo plus laboris exigeret, quam in nonnullos cursus aut nonnullas Encyclopedias ut loquuntur iam impensum videmus. Aliquot selectos homines rem intra quinquennium absolvere posse puto; intra biennium autem doctrinas, magis in vita frequentatas, id est Moralem et Metaphysicam, irrefragabili calculo exhibebunt.

Numeris autem characteristicis plerarumque notionum semel constitutis habebit genus humanum organi genus novum, plus multo mentis potentiam auctnrum, quam vitra optica oculos juverunt, tantoque superius Microscopiis aut Telescopiis, quanto praestantior est ratio visu. Nec unquam acus magnetica plus commodi navigantibus attulit, quam haec cynosura experimentorum mare tranantibus feret. Quae alia inde consequentur in fatorum arbitrio est; nisi magna autem et bona esse non possunt. Nam aliis omnibus dotibus homines deteriores reddi possunt, sola recta ratio nisi salutaris esse non potest. Rectam autem tum demum fore quis dubitet, cum aeque clara certaque ubique erit atque in Arithmetica hactenus fuit. Itaque importuna illa objectio cessabit, qua nunc alter alterum exagitare solet et quae plurimos a ratiocinandi voluntate avertit, nimirum cum quis argumentatur, alter non tam examinat argumentum quam illud generale reponit: unde Tu nosti tuam rationem mea rectiorem? quod habes criterion veritatis? Et si prior ad argumenta sua provocet, tunc alterius patientia deficit examinandi. Plerumque enim multa admodum excutienda sunt et aliquot septimanarum futurus esset labor receptas hactenus ratiocinandi leges secuturo. Itaque post multam agitationem plerumque effectus potius quam rationes vincunt, et controversias abrupto potius nodo Gordio quam soluto terminamus. Hoc inprimis fit in deliberationibus ad vitam pertinentibus, ubi aliquid statuendum est; sed commoda atque incommoda (quae saepe utrinque multa sunt) velut in bilance examinare paucis datum est. Itaque prout hic unam, ille aliam circumstantiam eloquentius et efficacius sibi aliisque repraesentare, ornare et pingere novit, movetur, aut animos hominum secum rapit, praesertim si affectibus eorum astute utatur. Qui vero in aliqua deliberatione totam utrinque tabulam accepti et expensi subducere, id est commoda et incommoda non tantum numerare sed et recte ponderare possit, vix quisquam est. Itaque duo, qui disputant, fere mihi duobus mercatoribus similes videntur, qui sibi mutuo ex multis capitibus debitores essent, sed nollent unquam ad generale eiusdem bilancis examen venire, interea varie merita quisque sua erga alterum et quorundam singularium nominum veritaten ac magnitudinem exaggerarent. Hi certe sic quidem nunquam litem terminabunt. Idque hactenus in plerisque controversiis, ubi res liquida (id est ad numeros revocata) non est, fieri mirari non debemus. Nunc vero chatacteristica nostra cuncta ad numeros revocabit et ut ponderari etiam rationes queant velut quoddam Staticae genus dabit. Nam etiam probabilitates calculo ut demonstrationi subjiciuntur, cum aestimari semper possit, quodnam ex datis circumstantiis probabilius sit futurum. Denique qui certo persuasus est de religionis veritate et quod hinc sequitur tanta alios caritate complectitur, ut optet generis humani conversionem, is certe, ubi haec intelliget, fatebitur ad propagandam fidem praeter miracula et sanctitatem hominis cujusdam Apostolici, aut victorias magni Monarchae, nihil efficacius hoc invento esse; nam ubi semel a Missionariis haec lingua introduci poterit, religio vera, quae maxime rationi consentanea est, stabilita erit et non magis in posterum metuenda erit Apostasia, quam ne homines Arithmeticam aut Geometriam, quam semel didicere, mox damnent. Itaque repeto, quod saepe dixi, hominem, qui neque Propheta sit neque princeps, majus aliquid generis humani bono nec divinae gloriae accommodatius suscipere nunquam posse. Sed ultra verba eundum est. Cum vero ob admirabilem rerum connexionem paucarum rerum, ab aliis diversarum, numeros characteristicos dare difficillimum sit, ideo elegans ni fallor artificium excogitavi, quo ostendi possit, quod ratiocinationes per numeros comprobare liceat. Fingo itaque numeros characteristicos illos, tautopere mirabiles, iam dari, observataque illorum generali proprietate quadam, talibus numeris, qualescunque interim assumo, usque adhibitis statim mirabili ratione omnes regulas Logicas per numeros demonstro et ostendo, quomodo cognosci possit an argumentationes quaedam sint in forma bonae. An vero argumenta vi materiae bona sint aut concludant, tum demum sine ullo labore animi aut errandi periculo judicari poterit, cum ipsi veri numeri characterici rerum habebuntur.

LIII.

PRÉCEPTES

POUR AVANCER LES SCIENCES.

(Ex autographis Leibnitii quae in scrinis Bibliothecae Regiae Hanoveranae asservantur.)

Quand je considère combien nous avons de belles decouvertes, combien de méditations solides et importantes, et combien se trouvent d'esprits excellens qui ne manquent pas d'ardeur pour la recherche de la vérité, je crois que nous sommes en état d'aller plus loin et que les affaires du genre humain quant aux sciences pourroient en peu de temps merveilleusement changer de face. Mais quand je vois de l'autre côté le peu de concert des desseins, les routes opposées qu'on tient, l'animosité que les uns font paroître contre les autres, et qu'on songe plutôt à détruire qu'à bâtir, à arrêter son compagnon qu'à avancer de compagnie, enfin quand je considère que la practique ne profite pas des lumières de la théorie qu'on ne travaille point à diminuer le nombre des disputes mais à les augmenter, qu'on se contente des discours spécieux au lieu d'une méthode sérieuse et décisive, j'apprehende que nous ne soyons pour demeurer long tems dans la confusion et dans l'indigence où nous sommes par notre faute. Je crains même, qu'après avoir inutilement épuisé la curiosité sans tirer de nos recherches aucun profit considérable pour notre félicité, on ne se dégoute des sciences et que par un désespoir fatal les hommes ne retombent dans la barbarie. A quoi cette horrible masse de livres, qui va toujours augmentant pourroit contribuer beaucoup. Car enfin le désordre se rendra presque insurmontable, la multitude des auteurs qui deviendra infinie en peu de tems, les exposera tous ensemble au danger d'un oubli général, l'espérance de la gloire, qui anime bien des gens dans le travail des études, cessera tout d'un coup, il sera peut être aussi honteux d'être auteur, qu'il étoit honorable autre fois. Or tout au plus on s'amusera à de livrets horaires, qui auront peut- être quelques années de cours et serviront à divertir pendant quelques momens un lecteur qui se veut desennuyer, mais qu'on aura fait sans aucun dessein d'avancer nos connoissances ou de meriter le goût de la postérité. On me dira, qu'il y a tant de gens qui écrivent, qu'il n'est pas possible que tous leurs ouvrages puissent être conservés. Je l'avoue et je ne desapprouve pas entièrement ces petits livres à la mode, qui sont comme les fleurs d'un printems, ou comme les fruits d'un automne, qui ont de la peine à passer l'année. S'ils sont bien faits ils font l'effet d'une conversation utile, ils ne plaisent pas seulement et empêchent les oisifs de mal faire, mais encore ils servent à former l'esprit et le language; souvent leur but est de persuader quelque chose de bon aux hommes de ce tems, qui est aussi le fin, que je me propose en publiant ce petit ouvrage. Cependent il me semble qu'il vaut mieux pour le public de bâtir une maison, de défricher un champ et au moins planter quelque arbre fruitier ou d'usage, que de cueillir quelques fleurs ou quelques fruits. Ces divertissemens sont louables bien loin d'être defendus, mais il ne faut pas négliger ce qui est plus important. On est résponsable de son talent à Dieu et à la république, il y a tant d'habiles gens, dont on pourroit attendre beaucoup, s'ils vouloient joindre le sérieux à l'agréable. Il ne s'agit pas toujours de faire de grands ouvrages, si chacun ne donnoit qu'une grande découverte nous y gagnerions beaucoup en peu de tems. Une seule remarque ou démonstration de conséquence suffit pour s'immortaliser et pour se faire un mérite auprès de la posterité; il y a des Géomètres anciens, dont nous n'avons point d'ouvrages, comme Nicomède et Dinostrate, dont la réputation s'est conservée par quelques propositions qu'on rapporte d'eux. On en peut dire de quelques belles machines, comme de celle de Ctesibius et bien plus encore d'une démon-

stration solide de méthaphysique et de morale; même les découvertes qu'on fait dans l'histoire ne sont pas à négliger. Et pour ce qui est de l'expérience, si chaque Médecin practicien nous laissait quelques aphorismes nouveaux bien solides, tirés de ses observations comme les fruits de sa practique, si les chymistes et botanistes, les droguistes et bien d'autres qui manient les corps naturels, en faisoient autant, soit d'eux mêmes, soit par le soin de ceux qui sauroient les interroger, que de conquêtes ne ferions nous pas sur la nature! On voit par là, que si les hommes n'avancent pas considerablement, c'est le plus souvent faute de volonté et de bonne intelligence entre eux.

Or, quoique je craigne un retour de barbarie par bien des raisons je ne laisse pas d'espérer le contraire pour d'autres raisons très fortes, car à moins d'une inondation prompte et générale de toute l'Europe par des barbares, dont, grâce à Dieu, on ne voit pas grande apparence, la facilité admirable qu'il y a dans l'imprimerie de multiplier les livres servira à conserver la plupart des connaissances qui s'y trouvent, et pour faire négliger les études il faudroit, que toutes les charges et toute l'autorité devint un jour entre les mains des militaires, mais des militaires bien différens de ceux de notre tems, qui fussent barbares, ennemis de toute science, semblables à l'empereur Decius, qui haïssoit les études, et à cet Empéreur de la Chine, qui avoit pris à tâche de détruire les gens de lettres comme de perturbateurs du repos public. Mais ce changement n'est guères vraisemblable, et il faudroit même que notre réligion s'éclipsât dans l'Europe pour qu'il puisse arriver. Ou bien il faudroit quelque chose de semblable à ce tremblement et cette inondation, qui abima tout d'un coup la grande isle Atlantide dont Platon parle sur la foi des Egyptiens, pour interrompre le cours des sciences parmi le genre humain. Cela étant, il y a de l'apparence, que les livres allant toujours croître, on s'ennuyera de leur confusion et qu'un jour un grand prince dégagé d'embarras et curieux, ou amateur de gloire, ou plutòt éclairé lui même (et on peut être éclairé sans avoir été aux pays de l'école), comprenant l'importance de l'affaire, fera entreprendre à meilleurs auspices ce qu'Alexandre le grand commanda à Aristote à l'égard de la connoissance de la nature, ce que les Empereurs de Constantinople, Justinien, Basile de Macedoine, Léon le Philosophe et Constantin le Porphyrogennète tâchèrent de faire faire (mais mal, autant qu'on peut juger par les ouvrages, ou par les fragmens des excerptes, qui nous restent, et non sans s'être attiré la malediction des critiques de notre tems, prononcée contre les abbreviateurs), et enfin ce qu'Almansor ou Mirandolin, grand prince des Arabes, ordonna en faire de sa nation, — c'est à dire, qu'il fera tirer la quintessence des meilleurs livres et y fera joindre les meilleures observations encore non-écrites des plus experts de chaque profession, pour faire bâtir des systèmes d'une connoissance solide et propre à avancer le bonheur de l'homme, fondés sur des expériences et démonstrations et accomodés à l'usage par des répertoires, ce qui seroit un monument des plus durables et des plus grandes de sa gloire, et une obligation incomparable que lui en auroit tout le genre humain. Peut-être encore, que ce grand prince, dont je me fais l'idée, fera proposer des prix à ceux qui feront des decouvertes, ou qui déterreront des connoissances importantes cachées dans la confusion des hommes ou des auteurs.

Mais qu'ai-je besoin de fiction? Pourquoi renvoyer à quelque postérité éloignée ce qui seroit incomparablement plus aisé de nos tems, puisque la confusion n'est pas encore montée à ce point, où elle se trouvera alors. Quel siècle y sera plus propre que le nôtre, qu'on marquera peut-ètre un jour dans l'avenir par le surnom du siècle d'inventions et de merveilles. Et la plus grande merveille qu'on y pourra remarquer c'est peut-être ce grand prince dont notre tems se glorifie, et que les suivants souhaiteront en vain. Je ne touche pas ici à ces louanges d'état et de guerre, qui ne sont pas de ce lieu, ni de cette plume; ce qu'il a fait pour les sciences suffiroit tout seul pour l'immortaliser. On n'a pas besoin de le circonstancier d'avantage. Il est trop unique et trop réconnoissable de tous côtés. Pourquoi donc tenter dans l'idée incertaine des choses futures ce qui se trouve chez nous réellement et même au delà de l'idée qu'un esprit médiocre se saurait former. Peut être que parmi tant d'habiles gens de son fleurissant royaume et surtout de sa cour, qui est une assemblée de personnes extraordinaires, il y a long tems, que quelqu'un a dressé par son ordre un plan général pour l'avancement des sciences, digne des sciences et du Roi, et bien au delà du projet, que je sauroit faire. Mais quand je serois assez heureux pour en écrire le premier, je suis bien assuré, que je ne saurois prévenir ni atteindre les vues générales de ce Monarque qui sont admirables partout, et s'étendent sans doute

jusqu'aux sciences. Tout ce que nous devons souhaiter, c'est que rien de fâcheux en détourne l'execution, que le ciel continue de le favoriser et que, sans être embarassé de déhors, il puisse faire jouir l'Europe de cette paix heureuse par laquelle il a couronné ses exploits merveilleux. Dans ce repos plein de gloire sa magnificence genereuse portera les sciences aussi loin qu'il est possible de faire par les forces des hommes de ce tems. Les sciences dis-je, qui sont le principal ornement de la paix, le plus grand instrument de la guerre et le meilleur trésor du genre humain.

Mais mettant à part ce qui se rapporte à la conjonction de nos forces qui dépend d'une autorité superieure, disons quelque chose de ce qui dépend d'un chacun et de ce qu'on doit faire quand on a dessein d'avancer les connoissances et de cultiver son esprit pour le rendre propre à juger solidement les sentimens des autres et à trouver promtement la vérité de soi-même autant qu'on a besoin pour son bonheur et pour l'usage de la vie. La première chose que je recommanderois à une personne qui auroit ces intentions, ce seroit le fameux précepte d'Epicharme: „nervos atque artus esse sapientiae non temere credere,“ de ne pas croire témérairement ce que le vulgaire des hommes ou des auteurs avance, mais de se demander toujours à soi même des preuves de ce qu'on soutient. Cela se doit faire sans aucune affectation de singularité ou de nouveauté, que je tiens dangereuse non seulement en practique mais encore en théorie, comme je dirai plus bas, car j'ai trouvé après de longues recherches qu'ordinairement les opinions les plus anciennes et les plus reçues sont les meilleures pourvu qu'on les interprète équitablement. Il ne faut donc s'étudier à douter mais il faut faire des recherches dans l'esprit de s'instruire et de se confirmer immuablement dans les bons sentimens; car, quand notre jugement n'est fondé que sur des apparences legères, il est toujours flottant et souvent renversé par les premières difficultés qui se présentent, ou bien si nous nous opiniâtrons d'y demeurer nous nous exposons à faire des grandes fautes. Cependant je ne trouve pas qu'il faille récommander aux gens, de douter de tout, car, quoique cette expression reçoive une interprétation favorable, il me semble que les hommes la prennent autrement, et qu'elle est sujette à de mauvais usages, comme l'expérience n'a que trop fait voir. Aussi ce précepte a allarmé bien des personnes, parmi lesquelles il y en avoit quelques unes, dont le zèle ne manquoit pas de prudence. De plus il n'est point nécessaire, ni même utile, car parce qu'il ne s'agit que de recommander aux gens de tâcher de se fonder toujours en raisons, le doute n'y fait rien, car on cherche tous les jours des preuves des sentimens, dont on ne doute nullement. Ce qui ne se voit pas seulement en matière de foi, lors quo'n songe à ce que les Théologiens appellent motiva credibilitatis, mais encore dans les matières ordinaires, comme lorsque nous cherchons en notre esprit les preuves propres à persuader aux autres ce que nous croyons nous-mêmes sans les avoir présentes. Je me tiens fort assuré, que le Berose d'Annius et les Antiquités Etrusques d'Inghiramus sont des pièces supposées, mais pour concevoir distinctement les preuves qui se présentent en foule à mon esprit, il me foudroit du tems et de la méditation. On voit même que Proclus et autres Géomètres tâchent de donner des démonstrations de quelques axiomes, dont personne ne douta, et qu'Euclide a cru pouvoir supposer comme par exemple que deux droites ne sauroient avoir un segment commun. C'étoit aussi l'opinion de feu Mr. Roberval, qu'il falloit démontrer les axiomes mêmes autant qu'on peut; ce qu'il vouloit faire effectivement, à ce que j'ai ouï dire, dans les Elémens de Géométrie qu'il avoit projettés. Et chez moi ce soin de démontrer les axiomes est un des plus importants points de l'art d'inventer, dont je dirai les raisons une autre fois, me contentant maintenant d'en faire mention, à fin qu'on ne s'imagine point que ce travail seroit inutile et ridicule, et par ce que c'est en effet un corollaire du grand précepte que je viens de dire. Et c'est un des mes étonnemens de voir que ce philosophe célèbre de notre tems, qui a tant récommandé l'art de douter, a si peu mis en usage ce qu'il contient de bon, dans les occasions où il auroit été le plus utile, se contentant d'alléguer l'évidence prétendue des idées, à quoi Euclide et les autres Géométres ont fort sagement fait de ne se pas arrêter; aussi est ce le moyen de couvrir toutes sortes des visions et des préjugés. Cependant j'accorde qu'on peut et qu'on doit souvent se contenter de quelques suppositions au moins en attendant qu'on en puisse faire aussi des théorèmes un jour, par ce qu'on s'arrêteroit trop quelques fois. Car il faut toujours tâcher d'avancer nos connoissances et quand même ce ne seroit qu'en établissant beaucoup de choses sur quelque peu de suppositions, cela ne laisseroit pas d'être fort utile. Car au moins nous saurions, qu'il ne nous

reste à prouver que ce peu de suppositions pour parvenir à une pleine démonstration et en attendant nous en aurions au moins d'hypothétiques et nous sortirons de la confusion des disputes. C'est la méthode des Géomètres; par exemple Archimède suppose, que la droite est la plus courte des lignes et que de deux lignes d'un même plan dont chacune est partout cave d'un même côté, l'incluse est moindre, que l'includente, et là dessus il achève rigoureusement ses démonstrations. Mais il est fort important, de faire expressement toutes les suppositions dont on a besoin sans se donner la liberté de les prendre tacitement pour accordées sous prétexte, que la chose est évidente d'elle même par l'inspection de la figure ou par la contemplation de l'idée. A quoi je trouve qu'Euclide tout exact qu'il est a manqué quelquefois, et quoique Clavius y ait souvent supplée par sa diligence, il y a des endroits, où il n'y a pas pris garde, dont un des plus remarquables et des moins remarqués se rencontre d'abord dans la démonstration de la première proposition du premier livre ou il suppose tacitement, que les deux cercles qui servent à la construction d'un triangle équilatère, se doivent rencontrer quelque part, quoique on sache que quelques cercles ne se sauroient jamais rencontrer. Mais on ne se trompe pas aisément en Géométrie par ces sortes de suppositions tacites. Les Géomètres ont trop de moyens de découvrir les moindres erreurs si par mégarde il leur en échappoient. C'est dans la philosophie, qu'il faudroit employer principalement cette rigueur exacte du raisonnement par ce que les autres moyens de s'assurer y manquent le plus souvent. Et cependant c'est là où on se donne le plus de liberté en raisonnement. On ne se souvient guères de cette belle admonition de S. Augustin: »nolite putare vos »veritatem in philosophia cognovisse, nisi ita didi»ceris saltem, ut nostis, unum duo tria quatuor »collecta in summa facere decem.« Il est vrai que plusieurs habiles hommes de notre tems ont tâché de raisonner géométriquement hors de la géométrie, mais on en voit guères qui y ait assez reussi pour nous donner moyen de nous reposer sur lui et de le citer comme on cite Euclide. Pour s'en éclaircir on n'a qu'a examiner les prétendues démonstrations de Mr. Descartes dans une des réponses aux objections contre ces méditations et celles de Spinosa dans l'essay sur les principes de Descartes et dans l'ouvrage posthume de Deo, qui est si plein de manquemens, que je m'étonne. On a vu un Euclide methaphysique de Thomas Albius, et Abdias Treu, habile Mathématicien d'Altorf a réduit la physique d'Aristote en forme de démonstration autant que cet auteur en était susceptible, et le P. Fabry a prétendu d'habiller toute la philosophie à la géométrie. Mais souvent, quand on y regarde de près, on ne trouve ressemblance que dans l'habillement, et on est bien loin de cette certitude, qu'on demande, soit à cause des équivocations, ou à cause des mouvaises conséquences, contraires à la logique, ou enfin à cause de ces méchantes suppositions expresses ou tacites qu'on s'accorde sans en faire de demandes en forme. Cependant cela même fait voir qu'il ne seroit pas si difficile d'écrire géométriquement, qu'on s'imagine, car il est aisé d'éviter les fautes contre la forme logique et les équivocations cessent par le moyen des définitions nominales intelligibles, et comme il est difficile de tout démontrer, on peut supposer ce qui paraît le plus clair, pourvû que les suppositions ne soyent pas en trop grand nombre ni aussi difficiles que les conclusions. Il faut encore savoir, qu'on ne manque pas de démonstrations dans la morale et dans les matières qui paroissent les plus incertaines et mêmes entièrement fortuites. Ce qu'on peut juger par la démonstration de Alea de Messieurs Pascal, Huygens et autres et par celles de Monsieur le pensionnaire de Wit touchant les rentes à vie. On en peut faire et on en a vu en matière de commerce, de monnoyes et sur quantité d'autres sujets, qui gardent l'exactitude mathématique. On peut même avancer hardiment un parodoxe plaisant, mais véritable, qu'il n'y a point d'auteurs dont la manière d'écrire ressemble d'avantage au style des Géometres que celui des anciens Jurisconsultes Romains, dont les fragmens se trouvent dans les Pandectes. Après qu'on leur a accordé certaines suppositions qui sont fondés sur quelque coûtume ou bien sur quelque règle établie parmi eux, il sont admirables en conséquence et en applications et ils raisonnent avec une netteté si simple et avec une subtilité si exacte, qu'ils font honte aux philosophes dans les matières même les plus philosophiques, qu'ils sont souvent obligés de traiter. Qu'on ne s'excuse donc plus en philosophie sous prétexte de l'impossibilité de garder cette exactitude qui se demande. Lors même qu'il ne s'agit que de probabilités on peut toujours déterminer ce qui est le plus vrai-semblable ex datis. Il est vrai que cette partie de la logique utile ne se trouve encore nulle part, mais elle servit d'un merveilleux usage dans la

practique, lorsqu'il s'agit des présumtions, des indices et des conjectures pour connoître les dégrés de la probabilité, quand il y a quantité de raisons apparentes de part et d'autre dans quelque deliberation d'importance. Ainsi lorsqu'on n'a pas assez de conditions données pour démontrer la certitude, la matière n'étant que probabable on peut toujours donner au moins des démonstrations touchant la probabilité même. Je ne parle pas ici de cette probabilité des Casuistes, qui est fondée sur le nombre et sur la réputation des docteurs, mais de celle qui se tire de la nature des choses à proportion de ce qu'on en connoît, et qu'on peut appeller la vraisemblance. Elle se donne au rabais des suppositions, mais pour en juger il faut que les suppositions mêmes reçoivent quelque éstimation et se réduisent à une homogéneité de comparaison. Ce qui seroit trop long d'expliquer ici.

Ce précepte que je viens d'expliquer, qu'il faut toujours chercher des raisons et de l'exprimer distinctement avec toute l'exactitude possible s'il était observé avec rigueur suffiroit tout seul, et en le practiquant on decouvriroit tout le reste sans avoir besoin d'autres conseils. Mais comme l'esprit humain a de la peine à se gêner longtems dans un ouvrage de longue haleine, on ne trouvera pas aisément un homme capable d'achever tout d'un trait un cours démonstratif des sciences independentes de l'imagination, tel que je viens de décrire, quoique je ne desespère de rien quand je considère le travail, la pénétration et le loisir d'un Suarez ou de quelque autre de ce caractère. Mais comme il est rare que toutes ces circonstances se trouvent jointes à ces belles et grandes vues de la véritable méthode, il faut croire, que ce ne sera que peu à peu à diverses réprises ou par le travail de plusieurs, qu'on viendra à ces élemens démonstratifs de toutes les connoissances humaines et cela plus ou moins tard selon la disposition de ceux, qui peuvent avancer les bons desseins par leur autorité. Il ne seroit donc pas à propos de borner toutes ses vues et toutes ses espérances à cela seul, et comme nous n'écrivons pas seulement pour le public, mais encore pour le profit d'un chacun en particulier, et qu'il est visible que peu de gens sont en état de se faire un enchainement exact des démonstrations de toutes les vérités qu'ils seroient bien aise d'apprendre: il faut se servir par provision d'un succedaneum de cette grande méthode. C'est qu'en examinant chaque science il faut tacher d'en découvrir les principes d'invention, lesquelquels étant joints à quelque science supérieure ou bien à la science générale, à l'art d'inventer, peuvent suffire à en déduire tout le reste, ou au moins les plus utiles vérités sans qu'on ait besoin de se charger l'esprit de trop de préceptes. Il est de plus manifeste que quand même nous aurions une Encyclopédie demonstrative entièrement achevée, il faudroit avoir recours à cet artifice pour le secours de la mémoire. Il est vrai, que si cette encyclopédie était faite comme je la souhaite, on pourroit donner le moyen de trouver toujours les conséquences des vérités fondamentales, ou des faits donnés, par une manière de calcul aussi exact et aussi simple que celui de l'Arithmetique et de l'Algèbre, dont je puis donner démonstration par avance pour animer les hommes à ce grand ouvrage; mais comme les démonstrations les plus exacts ne touchent pas assez sans les exemples, je serais bien aise de ne découvrir cet artifice considérable que lorsque je le pourrai autoriser par quelques essais achevées pour ne le pas prostituer à contretems et sans effet. Cependant, quoique on ne puisse pas encore arriver aisement à ce calcul général, qui fait la dernière perfection de l'art d'inventer, toute fois l'art d'inventer ne laisse pas de subsister et on en peut donner des préceptes excellens, mais peu connues, dont on touchera quelques choses dans ce discours, et qu'on verifiera par des exemples de quelques inventions effectives, qui ont paru de consequence. Pour ce qui est des principes d'invention des sciences, il est important de considérer que chaque science dépend ordinairement de quelque peu de propositions, qui sont ou des observations de l'espérience, ou de venes d'esprit, qui ont donné l'occasion et le moyen de l'inventer, qui suffiroient à la resusciter si elle était perdue et à l'apprendre sans maître, si on s'y voulait appliquer assez, en y joignant pourtant ordinairement les préceptes d'une science supérieure, qu'on suppose déja connue, qui est tantôt la science générale ou l'art d'inventer, tantôt une autre science de qui celle dont il s'agit est subalterne. Par exemple il y a plusieurs sciences subalternes à la géométrie, ou il suffit d'être géomètre et de s'aviser de quelques ouvertures ou principes d'invention auxquels la géométrie doit être appliquée, et il ne faut pas d'avantage pour inventer de soi même les règles principales de ces sciences. Par exemple dans la perspective on n'a qu'à considérer, qu'un objet se peut desseigner exactement sur un tableau donné, lorsqu'on y marque les points de rencontre des rayons visuels, c'est à dire des lignes droites

qui passent par l'oeil et par les points objectifs, et qui prolongés au besoin rencontrent ou coupent le tableau. C'est pourquoi le lieu de l'oeil, la figure et situation du tableau (je dis la figure, par ce qu'il peut être plan ou convexe ou bien concave) et afin le géométral (c'est à dire la situation et figure de l'objet) étant données, un géomètre peut toujours déterminer le point d'apparence sur lê tableau qui repond au point objectif proposé. Et quand on pousse cette considération on trouve des abregés fort commodes en practique pour déterminer tout d'un coup les projections c'est à dire les lignes et figures apparentes qui réprésentent les lignes ou figures objectives, sans être obligé de chercher l'apparence de chaque point. La doctrine des ombres n'est qu'une perspective renversée et résulte d'elle même quand on met le lumineux au lieu de l'oeil, l'opaque au lieu de l'objet, et l'ombre au lieu de la projection. Et toute la Gnomonique n'est qu'un corollaire d'une combinaison d'Astronomie et de perspective, c'est à dire la projection de quelques points célestes sur une muraille ou autre surface platte, convexe ou concave, faite par le moyen des rayons, qui passent par ces points célestes et par la pointe de stile, et l'on peut supposer sans craindre des erreurs sensibles, que cette pointe se trouve dans le centre de la terre ou même dans le centre de l'univers, et par ce moyen on fera la projection de la route du soleil et particulièrement de son mouvement journalier, qui est marqué par son ombre. Il y a pourtant encore une considération dans l'art de desseigner, qui ne doit pas être omise, c'est que la seule projection ne discerne pas la qualité de la surface objective, si elle est platte ou si elle est concave ou convexe, c'est à quoi aussi bien qu'a d'autres circonstances on doit suppléer par le moyen des ombrages et des teintes plus ou moins fortes et bien ménagées. Ce qu'on peut encore déterminer géométriquement. — La musique est subalterne à l'Arithmétique et quand on sait quelques expériences fondamentales des consonances et dissonances, tout le reste des préceptes généraux dépend des nombres, et je me souviens d'avoir un jour fait une ligne harmonique divisée en telle sorte, qu'on y pouvoit déterminer avec le compas les compositions différentes et proprietés de tous les intervalles de musique. Et on peut montrer à un homme qui ne sait point de musique, le moyen de composer sans faute. Mais comme pour faire un bel epigramme il ne suffit pas de savoir la grammaire et la Prosodie, et qu'un écolier, qui se peut donner de garde de solécismes n'a garde pour cela de faire une harangue de la force de celles de Ciceron, de même en musique il faut un exercice et même un génie et une imagination vive des oreilles à un homme qui veut reussir en compositions, et comme pour faire de beaux vers, il faut avoir lu de bons poëtes, d'en avoir remarqué les tours et les expressions ou d'en avoir pris insensiblament la teinture, »velut qui in sole ambu»lant aliud agendo colorantur,« de même un Musicien après avoir remarque dans les compositions des habiles gens mille et mille belles cadences et pour ainsi dire phrases de Musique, il pourra donner lui même essor à son imagination fournie de ces beaux matériaux, il y en a même qui sont naturellement musiciens et qui composent de beaux airs comme y en a qui sont naturellement poëtes et qu'un peu d'aide et de lecture fait faire des merveilles; car il y a des choses surtout celles qui dépendent des sens ou on reussira plutôt et mieux en se laissant aller machinalement à l'imitation et à la practique, qu'en demeurant dans la sécheresse des préceptes. Et comme pour jouer du clavecin il faut une habitude que les doigts mêmes doivent prendre, ainsi pour imaginer un bel air, pour faire un bon poème, pour se figurer promtement des ornemens d'architecture ou le dessein d'un tableau d'invention, il faut que notre imagination même ait prise une habitude aprés quoi on lui peut donner la libertè de prendre son voit, sans consulter la raison par une manière d'Enthusiasme. Elle ne manque pas de reussir à mesure de génie et de l'expérience de la personne et nous expérimentons mêmes quelquefois dans les songes que nous nous formons des images, qu'on auroit eu de peine à trouver en veillant. Mais il faut que la raison examine par après, et qu'elle corrige et polisse l'ouvrage de l'imagination, c'est là ou les préceptes de l'art sont nécessaires pour donner quelque chose de fini et d'excellent. Mais comme ici nous ne nous proposons que la connoissance digne d'un homète homme, qui n'est pas du métier, nous n'avons dit tout cela que pour prévenir en passant les faux jugemens de ceux, qui pourroient abuser de ce que nous venons de dire du moyen aisé d'apprendre les sciences par quelque peu de préceptes ou principes d'invention. Et comme le vulgaire se brouille éternellement par une distinction mal entendue de la practique et de la théorie, il est encore à propos d'expliquer en peu de mots ce qu'elle a de solide et comment elle doit être entendue. J'ai dejà expliqué, qu'il y a des choses, qui dependent plutôt d'un jeu de l'imagination et d'une impression machinale que de la raison et ou il faut de l'habitude comme dans les exercices du corps et même dans quelques exercices de l'esprit. C'est là où il faut de nécessité, qu'on soit practicien pour réussir. Il y a d'autres matieres où l'on peut réussir par la seule raison aidée de quelques expériences ou observations. Qu'on peut même apprendre par la relation d'autruy. On voit d'excellens génies qui réussissent au premier coup d'essay dans la profession où ils se mettent, et qui font honte aux vieux practiciens par la force de leur jugement naturel. Mais cela n'est pas ordinaire, et voici comme il faut le prendre: Dans toutes les matières où il est possible, que le jugement, aidé de quelques préceptes puisse prévenir l'usage et l'expérience, on peut toujours réduire toute la science avec ses dépendances à quelques fondemens ou principes d'invention, suffisans à déterminer toutes les questions qui se peuvent présenter dans les occurences, en y joignant une méthode exacte de la vraie Logique ou de l'art d'inventer. Mais pour réussir effectivement avec cela dans la practique, il faut distinguer entre les rencontres; savoir si les résolutions se doivent prendre sur le champ ou si on a le loisir de méditer exactement. En premier cas les préceptes, joints à la méthode ne suffiront pas, ou moins dans l'état où l'art d'inventer se trouve présentement, car j'avoue que si elle était perfectionnée comme il faut, et comme elle le pourroit être, qu'on pourroit souvent pénétrer d'une vene d'esprit aisée ce qui a besoin maintenant de beaucoup de tems et d'explication. Il faut dont maintenant pour prendre en peu de tems des bonnes résolutions dans une rencontre embarassée, qu'on aie une force de genie extraordinaire, ou qu'on aie une longue practique qui nous fait venir dans l'esprit machinalement et par l'habitude ce qu'il faudroit chercher par la raison. Mais lorsqu'on a le loisir de méditer, je trouve que dans toutes les matières capables de préceptes et de raisons lors mêmes qu'elles sont bâties sur le fondement de l'expérience, pourvû que ces fondemens posés on puisse rendre raison de tout ce qu'on fait, la théorie peut prévenir la practique, quand on sait méditer avec ordre pour ne laisser rien échapper des circonstances qui doivent être mises en ligne de compte. Et même la théorie sans practique passera incomparablement une practique aveugle et sans théorie, lors qu'on obligera le practicien de venir à quelque rencontre fort différente de celles qu'il a practiquées, parce que ne sachant pas les raisons de ce qu'il fait, il demeurera tout court, au lieu que celui qui les possède, trouve les exceptions et les remèdes. Aussi voit on tous les jours que les personnes de bon sens, qui ont besoin de quelques ouvriers, après avoir compris la matière et les raisons de la practique, savent donner des ouvertures sur des cas extraordinaires dont les hommes de métier ne s'avisent point, parce qu'ils ont l'esprit comme enfoncé dans les images de leurs manières communes. Mais on se trompe fort souvent en appellant practique ce qui est théorie et vice versa. Car un ouvrier, qui ne saura ni du latin ni de l'Euclide, quand il est habile homme et sait les raisons de ce qu'il fait, aura véritablement la théorie de son art, et sera capable de trouver des expédiens dans toute sorte de rencontres. Et de l'autre coté, un demi-savant enflé d'une science imaginaire projectera des machines et des bâtimens qui ne sauroient réussir, parce qu'il n'a pas toute la théorie qu'il faut. Il entendra peut-être les règles vulgaires des forces mouventes, du levier, du coin et de la vis sans fin; mais il n'entendra pas cette partie de la mécanique que j'appelle la science de la résistance ou de la fermeté, qui n'a pas encore été assez mise en règles, et il ne considérera pas, que les pièces fermes qui doivent soutenir les parties mouvantes doivent avoir beaucoup de résistance, autrement ils céderont plutòt que cette grande charge qu'on a projettée à rémuer, et plus ces pièces firmes sont proches de la dernière action, plus elles ont besoin de leur fermeté. Quand on entend ces choses on ne s'expose point mal à propos, et on n'a pas besoin non plus de quelques masses énormes dont les ouvriers peu habiles se servent pour s'assurer de la solidité. On peut aussi dire, que tous ceux, qui ont entrepris de nous donner un mouvement perpetuel mécanique ont manqué dans la théorie. Et généralement, toutes nos erreurs dont un autre plus habile que nous nous auroit pu désabuser par des bonnes raisons, sont contraires à la véritable théorie. Cependant je demeure d'accord, qu'on ne sauroit prendre assez de précautions dans les entreprises importantes de practique et comme la méthode de raisonner n'a pas encore atteint toute la perfection, dont elle seroit capable et que d'ailleurs nos passions et nos distractions nous empêchent de profiter de nos propres lumières, je tiens qu'il faut se défier de la raison toute seule, et qu'il est important d'avoir de l'expérience ou de consulter ceux qui en ont. Car l'espérience est à l'égard de la raison ce que les épreuves (comme celles du novenaire) sont à l'égard des opérations arithmétiques. Mais quand il ne s'agit que de la connoissance, on peut se contenter de peu de préceptes, comme des principes d'invention de chaque science, pourvu qu'on possède la science générale ou l'art d'inventer.

LIV.

DISCOURS TOUCHANT

LA METHODE DE LA CERTITUDE

ET L'ART D'INVENTER, POUR FINIR LES DISPUTES ET POUR FAIRE EN PEU DE TEMS DE GRANDS PROGRÈS.

(Oeuvres philosophiques etc. ed. Raspe. p. 521.)

Ce petit discours traite une des plus grandes matières, où la felicité des hommes est extremement interessée, car on peut dire hardiment que les connoissances solides et utiles sont le plus grand tresor du genre humain et le veritable heritage que nos ancêtres nous ont laissé, que nous devons faire profiter et augmenter, non seulement pour le transmettre à nos successeurs en meilleur état, que nous ne l'avons reçû, mais bien plus pour en jouir nous mêmes autant qu'il est possible pour la perfection de l'esprit, pour la santé du corps et pour les commodités de la vie.

Il faut avouer, en reconnoissant la bonté divine à notre egard, qu'autant que l'on peut juger par l'histoire jamais siecle a été plus propre à ce grand ouvrage que le nôtre, qui semble faire la recolte pour tous les autres. L'imprimerie nous a donné moyen d'avoir aisément les meditations et les observations les plus choisies des plus grands hommes tant de l'antiquité que de nos tems. La boussole nous a ouvert tous les recoins de la surface de la terre. Les lunettes à longue vue nous apprennent jusqu'aux secrets des cieux et donnent à connoitre le systeme merveilleux de l'univers visible. Les microscopes nous font voir dans le moindre atome un monde nouveau de creatures innumerables, qui servent sur tout à connoitre la structure des corps, dont nous avons besoin. La Chimie, armée de tous les elemens, travaille avec un succès surprenant à tourner les corps naturels en mille formes, que la nature ne leur auroit jamais donnée ou bien tard. De sorte qu'il semble maintenant qu'il ne tient qu'à nous de finir avec assurance et par demonstration quantité de disputes, qui embarassoient nos devanciers, de prévenir et de surmonter plusieurs maux, qui nous menacent, et sur tout d'établir dans les ames la pieté et la charité, tant par l'education que par des raisons incontestables et de conserver et retablir la santé des corps bien plus qu'on ne pouvoit faire autrefois, puisque nous avons assurément des remedes, qui effacent tous ceux des anciens, et que la connoissance, qu'ils avoient du corps humain, ne scauroit entrer en comparaison avec la nôtre.

Quant aux Mathematiques nous connoissons l'Analyse des anciens, et nous en scavons plus qu'eux et on va bien au delà. Les addresses secretes d'Archimede, que les Geomètres anciens mêmes ne connuissoient point (tant il les avoit cachées) sont toutes decouvertes.

Pour ce qui est des belles lettres, l'histoire sacrée et profane est si eclairée, que nous sommes souvent capables de decouvrir les fautes des anciens, qui ecrivoient des choses de leur tems. On ne scauroit considerer sans admiration cet amas prodigieux des restes de l'antiquité, ces suites des Medailles, cette quantité des Inscriptions, ce grand nombre de Manuscripts, tant Européens qu'Orientaux, outre les lumieres qu'on a pû avoir des vieux papiers, chroniques, fondations et titres, qu'on a tirées de la poussiere, qui nous font connoitre mille particularités importantes sur les origines et changemens des familles illustres, peuples, états, loix, langues et coutumes: ce qui sert non seulement pour la satisfaction des curieux, mais bien plus pour la conservation et redressement de l'histoire, dont les exemples sont des leçons vives et des instructions agreables, mais surtout pour etablir cette importante Critique, necessaire à discerner le supposé du veritable et la fable de l'histoire, et dont le secours est admirable pour les preuves de la religion.

Je ne dirai rien de l'eloquence, de la poesie, de la peinture et des autres arts d'embellissement, ni de la science militaire et de toutes celles, qui apprennent aux hommes de faire du mal, qui avancent avec tant de succès, qu'il seroit à souhaiter que les sciences du réel et du salutaire puissent suivre celles du fard et du nuisible. J'ajouterai seulement que la decouverte de la poudre à canon

me paroit être plutôt un present de la bonté du ciel, dont notre siècle même lui doit encore des remercimens, qu'une marque de sa colere; car c'est apparemment cette poudre à canon, qui a le plus contribué à arrêter le torrent des Ottomans, qui alloient inonder notre Europe et encore présentement c'est par là qu'il y a de l'apparence qu'on se pourra quelque jour delivrer entièrement de leur voisinage, ou peut-être qu'on pourra retirer une partie de leurs peuples des ténèbres et de la barbarie, pour les faire jouir avec nous des douceurs d'une vie honnette et de la connoissance du souverain bien, en rendant à la Grèce, mère des sciences, et à l'Asie, mère de la religion, ces biens, dont nous leurs sommes redevables.

Enfin je comte pour un des plus grands avantages de notre siècle, qu'il y a un Monarque, qui par un concert rare et surprenant de mérite et de fortune, après avoir triomphé de tous côtés et rétabli chez lui le repos et l'abondance, s'est mis dans un état non seulement à ne rien craindre, mais encore à pouvoir exécuter chez lui tout ce qu'il voudra pour le bonheur des peuples, ce qui est un don du ciel bien rare et bien précieux, car on voit qu'ordinairement les grands Princes et surtout les conquérans ont été dans des agitations continuelles et peu en état de songer aux biens de la paix, et souvent quelqu'autre puissance les tenoit en échec. Pour ce qui est des Princes moins puissans, ils ne sont presque jamais à eux mêmes et suivent malgré eux les mouvemens des plus grands. J'en ai connu moi même assez particulièrement, dont le mérite étoit assurément fort extraordinaire, qui rouloient dans l'esprit des grands et beaux desseins pour le soulagement de leurs peuples et même pour l'avancement des belles connoissances, mais ils ne pouvoient aller au-delà des projets et des souhaits, quelque bonne volonté et quelqu'intelligence qu'ils eussent, parceque les troubles, qu'ils voyoient naître à l'entour d'eux, les obligoient de ramasser tout leur esprit et toutes leurs forces pour s'en garantir et encore ne le poutvoient ils faire qu'avec peine. Mais ce grand Monarque, qu'on reconnoit aisément à ce peu que je viens d'en dire, étant arbitre de son sort et de celui de ses voisins et ayant deja executé des choses, qu'on trouvoit impossibles et qu'on a de la peine à croire après le coup, que ne feroit-il point dans un siecle si eclairé, dans un royaume si plein d'esprits excellens, avec toute cette grande disposition, qu'il y a presentement dans le monde pour les decouvertes, que ne feroit-il point, dis-je, si quelque jour il prenoit la resolution de faire quelque puissant effort pour les sciences? Je suis assuré que la seule volonté d'un tel Monarque feroit plus d'effèt que toutes nos methodes et tout notre savoir. Ce qu'Alexandre fit faire par Aristote n'entreroit point en comparaison et deja les memoires de l'Academie et les productions de l'observatoire le passent infiniment. Mais ce seroit bien autre chose, si ce grand Prince faisoit faire pour les decouvertes utiles tout ce qui se peut et tout ce qui est dans le pouvoir des hommes, c'est à dire dans le sien, qui renferme comme en racourci presque toute la puissance humaine à cet égard, d'autant plus qu'il n'y a gueres d'exemples d'une seule personne, qui ait pu faire plus que lui. Sa bonne volonté ne cède point à son pouvoir et le seul motif de la charité, sans appeller la gloire à son secours, lui suffisoit à s'abaisser jusqu'au detail de quelques remedes particuliers mais eprouvés, pour le soulagement des hommes, ce que le monde n'a appris que bien tard et cependant je le tiens aussi glorieux que des conquêtes. J'oserai dire qu'il est en état de faire plus de decouvertes, que tous les Mathematiciens et plus de cures que tous les Medecins feroient sans lui, parce qu'il peut donner des ordres et faire des reglemens à mettre les sciences dans un train d'avancer en peu de tems d'une maniere surprenante, qui rendroit son regne et son siecle aussi remarquable de ce côté que de tous les autres, dont il auroit aussi principalement toute la gloire et dont la posterité lui demeureroit redevable à jamais. Outre que les autres grandes choses, qu'il fait, de quelqu'eclat et de quelqu'étendue qu'elles soyent, n'appartiennent point à tous les hommes, les seules decouvertes utiles, qui servent de montrer des verités importantes pour la pieté et la tranquilité de l'esprit, à diminuer nos maux et à augmenter la puissance des hommes sur la nature, sont de toutes les nations et de tous les ages. Il ne reste dont, que d'informer ce grand Prince de tout ce qu'il peut. Ce soin appartient aux illustres, qui l'approchent de plus près; mais comme ils sont tous chargés de grandes occupations, il est du devoir des autres de leurs fournir des memoires; et si ce petit papier y pouvoit servir parmi d'autres, il auroit été assez bien employé.

Cependent il me semble que nous ne profitons pas encore assez bien des graces du ciel, des lumieres et dispositions avantageuses de notre siecle et du penchant, que les plus grands Princes temoignent à proteger et faire fleurir les sciences. Je suis obligé quelquefois de comparer nos connoissances à une grande boutique ou magasin ou comptoir sans ordre et sans inventaire; car nous ne savons pas nous mêmes ce que nous possedons deja et ne pouvons pas nous en servir au besoin. Il y a une

infinité de belles pensées et observations utiles, qui se trouvent dans les auteurs, mais il y en a encore bien plus, qui se trouvent dispersées parmi les hommes dans la pratique de chaque profession; et si le plus exquis et le plus essentiel de tout cela se voyoit recueilli et rangé par ordre avec plusieurs indices, propres à trouver et à employer chaque chose là où elle peut servir, nous admirerions peut-être nous mêmes nos richesses et plaindrions notre aveuglement, d'en avoir si peut profité. Et comme ceux, qui ont deja beaucoup, sont bien plus capables de gagner que les autres, au lieu que ceux qui ont peu, bien loin de gagner à proportion, perdent plûtôt quelquesfois ce peu qu'ils ont, qui ne leur suffit pas à faire aucune entreprise et les oblige à petit feu, de même tandis que nous sommes pauvres au milieu de l'abondauce et ne jouissons pas de nos avantages et même ne les connoissons point, bien loin d'avancer, nous reculons, et par un désespoir de faire quelque bon effêt nous negligeons tout et nous laissons déperir inutilement ce qui est deja entre nos mains. Aussi voit-on que plus de personnes travaillent par coutume, par maniere d'acquit, par un interêt mercenaire, par divertissement et par vanité que dans l'esperance et dans le dessein d'avancer les sciences.

Afin donc de parler distinctement de ce qu'il y a faire on peut partager les verités utiles en deux sortes, scavoir en celles, qui sont deja connues aux hommes de notre tems et au moins de notre Europe et à celles, qui restent encore à connoitre. Les premieres sont ecrites dans les livres imprimés ou manuscrits anciens et modernes, occidentaux ou orientaux, se trouvent dans leur place ou hors de leur place. Ceux qui se trouvent dans leur place ou à peu près, sont ceux, que les Auteurs des systemes ou traités particuliers ont marqués là où la matiere le demandoit. Mais ce qui se dit en passant, ou bien tout ce qui est mis dans un lieu, où on auroit de la peine à le trouver, est hors de sa place. Pour obvier à ce desordre il faudroit et des renvois et des arrangemens. Quant aux renvois il faudroit faire faire des catalogues accomplis de ce qui se trouve de livres, dignes de remarquer, en ajoutant quelquesfois le lieu où ils se trouvent particulierement s'ils sont manuscrits ou fort rares, item leur grandeur et rareté, mais bien plus leur qualité, leur contenu, et leur usage au moins à l'egard des meilleurs, en suivant le beau dessein, que Photius qui tenoit le Patriarchat de Constantinople, entreprit le premier et que les Journaux des modernes imitent en quelque façon. Mais il faudroit s'attacher bien plus aux choses que Photius, qui s'amuse trop à raisonner de leur stile. Il faudroit aussi des Repertoires universels, pour y indiquer sur chaque matiere les endroits des auteurs, dont on peut profiter le plus. Cela se pratique deja assez en matiere de droit; mais c'est justement là où il est moins necessaire, puisque la raison et les loix suffiroient quand il n'y auroit point d'autre auteur et quand nous serions le premiers à y ecrire. Mais dans la Medecine on ne scauroit avoir trop de livres de pratique, ni en trop profiter. Tout y roule sur les observations et comme un seul ne peut observer que peu, c'est là où l'on a le plus de besoin de l'experience et des lumieres d'autrui, et même de plusieurs temoins d'une observation importante, puisq'une grande partie de cette doctrine est encore empirique. Cependant c'est là où l'on manque le plus de Repertoires, au lieu que les Jurisconsultes en fourmillent. C'est aussi dans la Medicine qu'il seroit fort necessaire de faire et de tirer des auteurs des Regles ou Aphorismes en aussi grand nombre qu'il seroit possible, quand même ces Regles ne seroient pas encore certaines, ni assez universelles et quand elles ne seroient formées que sur des conjectures, pourvû qu'on avoue de bonne foi quel degré de certitude ou d'apparence on leur doit attribuer et sur quoi on les a appuyées, puisqu'avec le tems on y joindroit les exceptions et on verroit bientot si la Regle n'a peut-être plus d'exceptions que d'exemples, ou bien si elle peut-être de quelqu'usage. Cependant les Medecins ne le font pas assez et quelques Jurisconsultes de la premiere race (depuis Irnerius jusqu'à Jason) le font trop, car ils nous accablent par le grand nombre de Regles ou brocardiques, qu'ils ramassent outre toute mesure avec leurs exceptions ou fallences, jointes aux ampliations, limitations, restrictions, distinctions, pour ne rien dire des replications repliquées. Ces sortes de renversemens et periergies sont fort ordinaires aux hommes. Ils ont la coutume de faire trop, ou trop peu et de ne pas employer les bonnes methodes là où elles pourroient le plus servir.

Or les Repertoires sont de deux sortes; les uns ne marquent que les termes* simples, en disant qu'un tel a traité une telle matiere; les autres, descendans dans le detail, marquent ceux qui ont traité quelque question ou avancé, remarqué et soutenu ou bien refuté quelque opinion, thèse ou observation considerable et ce sont là les meilleurs. Je crois que le premier genre de repertoires pourroit être alphabetique, mais le second sera plutôt systematique et en fournissant la matiere prochaine de l'arrangement d'un systeme accompli, qui outre les assertions en contiendra encore les raisons ou preuves. On sera le plus embarassé sur l'ordre des systemes, où il y a ordinairement tant de sentimens que têtes; mais il y en aura un provisionnel, qui suffira quand il ne seroit pas dans la dernière perfection et le système lui même aura beaucoup de renvois d'un endroit à l'autre, la pluspart des choses pouvant être regardées de plusieurs façons et de plus l'index servira de supplement. L'ordre scientifique parfait est celui où les propositions sont rangées suivant leurs demonstrations les plus simples et de la manière qu'elles naissent les unes des autres; mais cet ordre n'est pas connu d'abord et il se decouvre de plus en plus à mesure que la science se perfectionne. On peut même dire que les sciences s'abregent en s'augmentant, qui est un paradoxe très veritable; car plus on decouvre de verités et plus on est en état d'y remarquer une suite reglée et de se faire propositions toujours plus universelles, dont les autres ne sont que des exemples ou corollaires, de sorte qu'il se pourra faire qu'un grand volume de ceux, qui nous ont précedé, se reduira avec le tems à deux ou trois theses generales. Aussi plus d'une science est perfectionée et moins a-t-elle besoin de gros volumes, car selon que les Elemens sont suffisamment établis, on y peut tout trouver par le secours de la science generale ou de l'art d'inventer. Cependant lors même qu'on peut arriver à ces Elemens accomplis, les systemes plus étendus ne sont pas à negliger, car en nous donnant un catalogue des meilleurs theoremes déja trouvés, non seulement ils nous épargnent la peine de les chercher au besoin et nous fournissent le même usage que les Tables des nombres déja calculées, mais ils donnent encore occassion à des nouvelles pensées et applications; outre que la belle harmonie des verités, qu'on evisage tout d'un coup dans un système réglé, satisfait l'esprit bien plus que la plus agreable Musique et sert sur tout à admirer l'Auteur des tous les Etres, qui est la source de la verité, en quoi consiste le principal usage des sciences.

Pour ce qui est des connoissances non-ecrites, qui se trouvent dispersées parmi les hommes de differentes professions, je suis persuadé qu'elles passent de beaucoup tant à l'egard de la multitude que de l'importance, tout ce qui se trouve marqué dans les livres, et que la meilleure partie de notre tresor n'est pas encore enregitrée. Il y en a même toujours qui sont particulieres à certaines personnes et se perdent avec elles. Il n'y a point d'art mecanique si petit et si meprisé, qui ne puisse fournir quelques observations ou considerations remarquables; et toutes les professions ont certaines addresses ingenieuses, dont il n'est pas aisé de s'aviser et qui neanmoins peuvent servir à des consequences bien plus relevées. On peut ajouter, que la matiere importante des manufactures et du commerce ne scauroit étre bien reglée, que par une exacte description de ce qui appartient à toute sorte d'arts, et que les affaires de milice, des finances et de marine dependent beaucoup des Mathematiques et de la Physique particuliere. Et c'est là le principal défaut de beaucoup de sçavans qu'ils ne s'amusent qu'à des discours vagues et rebattus, pendant qu'il y a un si beau champ à exercer leur esprit dans des objets solides et réels avec l'avantage du public. Les chasseurs, les pêcheurs, les marchands, les mariniers voyageurs et même les jeux, tant d'adresse que de hazard, fournissent dequoi augmenter considerablement les sciences utiles. Il y a jusque dans les exercices des enfans ce qui pouroit arrêter le plus grand Mathematicien. Apparemment nous devons l'aiguille aimantée à leurs amusemens, car qui se seroit avisé d'aller regarder comment elle se tourne; et il est constant, que nous leurs devons l'arquebuse à vent, qu'ils practiquoient avec un simple tuyau de plume, qu'ils bouchoient par les deux bouts en perçant tantot avec un bout et tantot avec l'autre la tranche d'une pomme, forçant par après un bouchon d'approcher de l'autre et de le chasser à force de l'air pressé entre deux, longtems avant qu'un habile ouvrier Normand s'avisa de les imiter en grand. Enfin sans negliger aucune observation extraordinaire il nous faut un veritable Theatre de la vie humaine, tiré de la pratique des hommes, bien différent de celui, que quelques scavans hommes nous ont laissé, dans lequel tout grand qu'il est, il n'y a gueres que ce qui peut servir à des harangues et à des sermons. Pour concevoir ce qu'il nous faudroit choisir pour ces descriptions réelles et propres à la partique, on n'a qu'à se figurer de combien de lumieres on auroit besoin, pour se pouvoir faire à soi même dans une isle deserte, si on s'y trouvoit transporté par un coup de vent, tout ce qui nous peut fournir d'utile et de commode l'abondance d'une grande ville, toute pleine des meilleurs ouvriers et des plus habiles gens de toutes sortes de conditions. Ou bien il faut s'imaginer qu'un art fut perdu et qu'il le faudroit retrouver, à quoi toutes nos bibliotheques ne scauroient supléer, car bien que je ne disconvienne pas, qu'il y a en revanche beaucoup de belles choses dans les livres, que les gens de profession ignorent encore euxmêmes et dont ils pourroient profiter, il est constat néanmoins, que les plus considerables observations et tours d'addresse en toute sorte de metiers et de professions, sont encore non-ecrites; ce qu'on prouve par experience lorsqu'en passant de la theorie à la pratique on veut exécuter

quelque chose. Ce n'est pas que cette pratique ne se puisse écrire aussi, puisqu'elle n'est dans le fonds qu'une autre theorie, plus composée et plus particuliere que la commune; mais les ouvriers pour la pluspart, outre qu'ils ne sont pas d'humeur à enseigner autres que leur apprentifs, ne sont pas des gens à s'expliquer intelligiblement par ecrit et nos auteurs sautent par dessus ces particularités, lesquelles bien qu'essentielles ne passent chez eux que pour des minuties, dont ils ne daignent pas de s'informer, outre la peine qu'il y a de les bien decrire.

Mais mon dessein n'est pas à present d'expliquer en detail tout ce qu'il faudroit pour faire l'inventaire general de toutes les connoissances, qui se trouvent deja parmi les hommes. Ce projet, quelqu'important qu'il soit pour notre bonheur, demande trop de concurrans, pour qu'on le puisse esperer bientot sans quelqu'ordre superieur: outre qu'il va principalement aux observations et verités historiques ou faites de l'histoire sacrée, civile ou naturelle, car ce sont les faits, qui ont le plus de besoin des collections, autorités et inventaires, et la meilleure methode, qu'il y a c'est d'y faire le plus de comparaisons qu'on peut et des indices les plus exacts et les plus particularisés et les plus diversifiés qu'il est possible. Ce n'est pas cette methode, de bien enregiter les faits, dont je me sois imposé de parler ici principalement, mais plûtot la methode de diriger la raison, pour profiter tant des faits, donnés par les sens ou rapport d'autrui, que de la lumiere naturelle, à fin de trouver ou etablir des verités importantes, qui ne sont pas encore assez connues ou assurées, ou au moins qui ne sont pas mises en oeuvre comme il faut pour eclairer la raison; car les verités, qui ont encore besoin d'être bien établies, sont de deux sortes, les unes ne sont connues que confusement et imparfaitement, et les autres ne sont point connues du tout. Pour les premiers il faut employer la Methode de la certitude; les autres ont besoin de l'Art d'inventer; quoique ces deux arts ne different pas tant qu'on croit, comme il paroitra dans la suite. Or il est manifeste, que les hommes se servent en raisonant de plusieurs maximes, qui ne sont pas encore assez sures. On voit aussi tous les jours qu'ils agitent avec ardeur plusieurs questions philosophiques, qui sont de consequence dans la Religion, dans la Morale et dans la science naturelle, sans chercher les vrais moyens de finir la dispute. Mais on voit surtout que l'art d'inventer est peu connue hors des Mathematiques, car les Topiques ne servent ordinairement que de lieux memoriaux pour ranger passablement nos pensées, ne contenans qu'un Catalogue des Termes vagues et des maximes apparentes communement reçues. J'avoue que leur usage est très grand dans la Rhetorique et dans les questions, qu'on traite populairement; mais lorsqu'il s'agit de venir à la certitude et de trouver des verités cachées dans la theorie et par consequent des avantages nouveaux pour la partique il faut bien d'autres artifices. Et une longue experience et des reflexions sur toute sorte de matieres, accompagnée d'un succès considerable dans les inventions et dans les découvertes, m'a fait conoitre, qu'il y a des secrets dans l'art de penser, comme dans les autres arts. Et c'est là l'objet de la science generale, que j'entreprens de traiter.

LV.
DE LA
DEMONSTRATION CARTESIENNE
DE L'EXISTENCE DE DIEU DU R. P. LAMI.

1701.

(Mémoires de Trévoux. etc. 1701. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 254.)

J'ai déja dit ailleurs mon sentiment sur la démonstration de l'existence de Dieu de S. Anselme, renouvellée par Descartes; dont la substance est que ce qui renferme dans son idée toutes les perfections, ou le plus grand de tous les êtres possibles, comprend aussi l'existence dans son essence, puisque l'existence est du nombre des perfections, et qu'autrement quelque chose pourroit être ajoûté à ce qui est parfait. Je tiens le milieu entre ceux qui prennent ce raisonnement pour un sophisme, et entre l'opinion du R. P. Lami expliquée ici, qui le prend pour une démonstration achevée. J'accorde donc que c'est une démonstration, mais imparfaite, qui demande ou suppose une vérité qui mérite d'être encore démontrée. Car on suppose tacitement que Dieu ou bien l'Etre parfait, est possible. Si ce point étoit encore démontré comme il faut, on pourroit dire que l'existence de Dieu seroit démontrée géométriquement à priori. Et cela montre ce que j'ai déja dit, qu'on ne peut raisonner parfaitement sur des idées, qu'en connoissant leur possibilité: à quoi les Géomètres ont pris garde, mais pas assez les Cartésiens. Cependant on peut dire que cette démonstration ne laisse pas d'être considérable, et pour ainsi dire présomptive. Car tout Etre doit être tenu possible jusqu'à ce qu'on prouve son impossibilité. Je doute cependant que le R. P. Lami ait eu sujet de dire qu'elle a été adoptée par l'Ecole: Car l'Auteur de la Note marginale remarque fort bien ici que Saint Thomas l'avoit rejettée.

Quoi qu'il en soit, on pourroit former une démonstration encore plus simple, en ne parlant point des perfections, pour n'être point arrêté par ceux qui s'aviseroient de nier que toutes les perfections soient compatibles, et par conséquent que l'idée en question soit possible. Car en disant seulement que Dieu est un Etre de soi ou primitif, ens a se, c'est-à-dire, qui existe par son essence, il est aisé de conclure de cette définition, qu'un tel être, s'il est possible, existe; ou plutôt cette conclusion est un corollaire qui se tire immédiatement de la définition, et n'en diffère presque point. Car l'essence de la chose n'étant que ce qui fait sa possibilité en particulier, il est bien manifeste qu'exister par son essence, est exister par sa possibilité. Et si l'être de soi étoit défini en termes encore plus approchans, en disant que c'est l'être qui doit exister parce qu'il est possible, il est manifeste que tout ce qu'on pourroit dire contre l'exitistence d'un tel être, seroit de nier sa possibilité.

On pourroit encore faire à ce sujet une proposition modale, qui seroit un des meilleurs fruits de toute la Logique: sçavoir que si l'être nécessaire est possible, il existe. Car l'être nécessaire, et l'être par son essence, ne sont qu'une même chose. Ainsi le raisonnement pris de ce biais paroit avoir de la solidité; et ceux qui veulent que des seules notions, idées, définitions ou essences possibles on ne puisse jamais inférer l'existence actuelle, retombent en effet dans ce que je viens de dire, c'est-à-dire, qu'ils nient la possibilité de l'être de soi. Mais ce qui est bien à remarquer, ce biais même sert à faire connoitre qu'ils ont tort, et remplit enfin le vuide de la démonstration. Car si l'être de soi est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi; puis qu'ils ne sont enfin que par l'être de soi; ainsi rien ne sçauroit exister: Ce raisonnement nous conduit à une autre importante proposition modale, égale à la précédente, et qui, jointe avec elle, achève la démonstration. On la pourroit énoncer ainsi: Si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible. Il semble que cette démonstration n'avoit pas été portée si loin jusqu'ici:

Cependant j'ai travaillé aussi ailleurs à prouver que l'être parfait est possible.

Je n'avois dessein, Monsieur, que de vous écrire en peu de mots quelques petites réflexions sur ces mémoires que vous m'aviez envoyés; mais la varieté des matières, la chaleur de la méditation, et le plaisir que j'ai pris au dessein généreux du Prince qui est le Protecteur de cet ouvrage, m'ont emporté. Je vous demande pardon d'avoir été si long, et je suis etc.

LVI.

CONSIDERATIONS

SUR LA DOCTRINE D'UN ESPRIT UNIVERSEL.

1702.

(E MSS. Leibnitianis quae in Hanoverana bibliotheca Regia asservantur nunc primum editum.)

Plusieurs personnes ingenieuses ont cru et croyent encore aujourd'hui qu'il n'y a qu'un seul esprit, qui est universel et qui anime tout l'univers et toutes ses parties, chacune suivant sa structure et suivant les organes qu'il trouve, comme un même souffle de vent fait sonner differemment divers tuyaux d'orgne. Et qu'ainsi lorsqu'un animal a ses organes bien disposés il y fait l'effet d'une ame particulière, mais lorsque les organes sont corrompus, cette ame particulière revient à rien ou retourne pour ainsi dire dans l'océan de l'esprit universel.

Aristote a paru à plusieurs d'une opinion approchante qui a été renouvellée par Averroës, celébre philosophe Arabe. Il croyait, qu'il y avait en nous un intellectus agens, ou entendement actif, et aussi un intellectus patiens ou entendement passif; que le premier, venant au dehors, étoit éternel et universel pour tous, mais que l'entendement passif, particulier à chacun, s'éteignoit dans la mort de l'homme. Cette doctrine a été celle de quelques Peripatéticiens depuis deux ou trois siècles, comme de Pomponatius, Contarenus et autres; et on en reconnoit les traces dans feu Mr. Naudé, comme ses lettres et les Naudéana qu'on a imprimés depuis peu, le font connoitre. Ils l'enseignoient en secret à leurs plus intimes et plus habiles disciples, au lieu qu'en public ils avoient l'addresse de dire, que cette doctrine étoit en effet vraie selon la philosophie, par laquelle ils entendoient celle d'Aristote par excellence, mais qu'elle étoit fausse selon la foi, d'où sont venues enfin les disputes sur la double vérité, qui a été condamnée dans le dernier concile de Latéran.

On m'a dit que la Reine Christine avoit beaucoup de penchant pour cette opinon, et comme Mr. Naudé, qui a été son Bibliothécaire, en étoit imbu, il y a de l'apparence, qu'il lui a donné les informations qu'il avoit de ces opinions secrètes des philosophes celèbres, qu'il avoit pratiqués en Italie. Spinosa, qui n'admet qu'une seule substance ne s'éloigne pas beaucoup de la doctrine de l'esprit universel unique, et même les nouveaux Cartésiens, qui prétendent que Dieu seul agit, l'établissent quasi sans y penser. Il y a de l'apparence, que Molinos et quelques autres nouveaux Quietistes, entre autres un certain auteur, qui se nomme Joannes Angelus Silesius, qui a écrit avant Molinos, et dont on a réimprimé quelques ouvrages depuis peu, et même Weigelius avant eux, ont donné dans cette opinion du Sabbat ou repos des ames en Dieu. C'est pourquoi ils ont cru, que la cessation des fonctions particulières étoit le plus haut état de la perfection.

Il est vrai, que les philosophes Peripatéticiens ne faisoient pas cet esprit tout à fait universel, car outre les intelligences, qui selon eux animoient les astres, ils avoient une intelligence pour ce bas monde, et cette intelligence faisoit la fonction d'entendement actif dans les ames des hommes. Il étoient portés à cette doctrine de l'ame immortelle universelle pour tous les hommes par un faux raisonnement. Car ils supposoient, que la multitude infinie actuelle est impossible, et qu'ainsi il n'étoit point possible, qu'il y eût un nombre infini des ames, mais qu'il faudroit, qu'il y en eût pourtant, si les ames particulières subsistoient. Car le monde étant éternel selon eux, et le genre humain aussi, et des nouvelles ames naissant toujours, si elles subsistoient toutes, il y en auroit maintenant une infinité actuelle. Ce raisonnement passoit chez eux pour une démonstration. Mais il étoit plein de fausses suppositions. Car on ne leur accorde pas ni l'impossibilité de l'infini actuel, ni que le genre humain ait duré éternellement, ni la génération des nouvelles ames, puisque les Platoniciens enseignent la préexistence des ames, et les Pythagoriciens enseignent la Métempsychose, et prétendent qu'un certain nombre déterminé des ames demeure toujours et fait ses révolutions.

La doctrine d'un esprit universel est bonne en elle même, car tous ceux qui l'enseignent admettent en effet l'existence de la divinité, soit qu'ils croient que cet esprit universel est suprème, car alors ils tiennent que c'est Dieu même, soit qu'ils croient avec les Cabbalistes, que Dieu l'a créé, qui étoit aussi l'opinion de Henry More Anglois et de quelques autres nouveaux philosophes et particulièrement de certains Chymistes, qui ont cru, qu'il y a un Archée universel ou bien une ame du monde et quelques ont soutenu, que c'est cet esprit du Seigneur, qui se remuoit sur les eaux, dont parle le commencement de la Genèse.

Mais lors qu'on va jusqu' à dire que cet esprit universel est l'esprit unique, et qu'il n'y a point d'ames ou esprits particuliers ou du moins que ces ames particulières cessent de subsister, je crois qu'on passe les bornes de la raison, et qu'on avance sans fondement une doctrine, dont on n'a pas même de notion distincte. Examinons un peu les raisons apparentes sur lesquelles on peut appuyer cette doctrine, qui détruit l'immortalité des ames et dégrade le genre humain, ou plutôt toutes les créatures vivantes, de ce rang qui leur appartenoit et qui leur a été attribué communement. Car il me semble qu'une opinion de cette force doit être prouvée, et ce n'est pas assez d'en avoir une imagination, qui en effet n'est fondée que sur une comparaison fort clochante du souffle qui anime les organes de Musique.

J'ai montré ci dessus que la prétendue démonstration des Peripatéticiens qui soutenoient, qu'il n'y avoit qu'un esprit commun à tous les hommes est de nulle force et n'est appuyée que sur des fausses suppositions. Spinosa a prétendu demontrer, qu'il n'y a qu'une seule substance dans le monde, mais ces démonstrations sont pitoyables ou non-intelligibles. Et les nouveaux Cartésiens, qui ont cru, que Dieu seul agit, n'en ont guères donné de preuve. Outre que le P. Malebranche paroit admettre au moins l'action interne des esprits particuliers.

Une des raisons plus apparentes, qu'on a allegnées contre les ames particulières, c'est qu'on a été en peine de leur origine. Les philosophes de l'école ont fort disputé sur l'origine des formes, parmi lesquelles ils comprennent les ames. Les opinions ont été fort partagées pour savoir, s'il y avoit une éduction de la puissance de la matière, comme la figure tirée du marbre, ou s'il y avoit une traduction des ames en sorte, qu'une ame nouvelle naissoit d'une ame précedente, comme un feu s'allume d'un autre feu, ou si les ames existoient déja et ne faisoient que se faire connoitre après la génération de l'animal, ou enfin si les ames étoient créées de Dieu toutes les fois, qu'il y a une nouvelle génération.

Ceux qui nioient les ames particulières, croyoient par là se tirer de toute la difficulté, mais c'est couper le noeud au lieu de le resoudre, et il n'y a point de force dans un argument, qu'on feroit ainsi: On a varié dans l'explication d'une doctrine, donc toute la doctrine est fausse. C'est la manière de raisonner des Sceptiques, et si elle étoit récevable, il n'y auroit rien, qu'on ne pourroit rejetter. Les expériences de notre temps nous portent à croire, que les ames et même les animaux ont toujours existé, quoiqu'en petit volume, et que la génération n'est qu'une espèce d'augmentation, et de cette manière toutes les difficultés de la génération des ames et formes disparoissent. On ne refuse pourtant pas à Dieu le droit de créer des ames nouvelles, ou de donner un plus haut dégré de perfection à celles, qui ont déja dans la nature, mais on parle de ce qui est ordinaire dans la nature, sans entrer dans l'oeconomie particulière de Dieu à l'égard des ames humaines, qui peuvent être privilegiées puisqu'elles sont infiniment au dessus de celles des animaux.

Ce qui a contribué beaucoup aussi, à mon avis, à faire donner des personnes ingenieuses dans la doctrine de l'esprit universel unique, c'est que les

philosophes vulgaires débitoient une doctrine touchant les ames séparées et les fonctions de l'ame independantes du corps et des organes, qu'il ne pouvoient pas assez justifier. Ils avoient grande raison de vouloir soutenir l'immortalité de l'ame comme conforme aux perfections divines, et à la véritable morale, mais voyant que par la mort les organes, qu'on remarque dans les animaux, se dérangoient, et étoient corrompus enfin, ils se crurent obligés de recourir aux ames séparées, c'est à dire de croire que l'ame subsistait sans aucun corps, et ne laissait pas d'avoir alors ses pensées et fonctions. Et pour le mieux prouver ils tâchoient de faire voir, que l'ame déjà dans cette vie a des pensées abstraites et independantes des idées matérielles. Or ceux, qui rejettoient cet état séparé et cette indépendance comme contraire à l'expérience et à la raison en étoient d'autant plus portés à croire l'extinction de l'ame particulière, et la conservation du seul esprit universel.

J'ai examiné cette matière avec soin, et j'ai montré que véritablement il y a dans l'ame quelques materiaux de pensée ou objets de l'entendement, que les sens extérieurs ne fournissent point, savoir l'ame même et ses fonctions (nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus), et ceux qui sont pour l'esprit universel l'accorderont aisément, puisqu'ils le distinguent de la matière, — mais je trouve pourtant, qu'il n'y a jamais pensée abstraite, qui ne soit accompagnée de quelques images ou traces materielles, et j'ai établi un parallélisme parfait entre ce qui passe dans l'ame et entre ce qui arrive dans la matière, ayant montré, que l'ame avec ses fonctions est quelque chose de distinct de la matière, mais que cependant elle est toujours accompagnée des organes, qui lui doivent répondre et que cela est réciproque et le sera toujours.

Et quant à la séparation entière de l'ame et du corps, quoique je ne puisse rien dire des loix de la grace, et de ce que Dieu a ordonné à l'égard des ames humaines et particulières au delà de ce que dit la sainte Ecriture, puisque ce sont des choses, qu'on ne peut point savoir par la raison, et qui dépendent de la Revelation et de Dieu même, néanmoins je ne vois aucune raison ni de la religion, ni de la philosophie, qui m'oblige de quitter la doctrine du parallélisme de l'ame et du corps, et d'admettre une parfaite séparation. Car pourquoi l'ame ne pourroit-elle pas toujours garder un corps subtil, organisé à sa manière, qui pourra même reprendre un jour ce qu'il faut de son corps visible dans la résurrection, puisqu'on accorde aux bien heureux un corps glorieux, et puisque les anciens péres ont accordé un corps subtil aux anges.

Et cette doctrine d'ailleurs est conforme à l'ordre de la nature, établi sur les expériences, car comme les observations de fort habiles observateurs nous font juger que les animaux ne commencent point, quand le vulgaire le croit, et que les animaux séminaux, ou les semences animées ont subsisté déjà depuis le commencement des choses, et l'ordre et la raison veut, que ce qui a existé depuis le commencement ne finisse pas non plus, et qu'ainsi comme la génération n'est qu'un accroissement d'un animal transformé et développé, la mort ne sera que la diminuation d'un animal transformé et enveloppé, mais que l'animal demeurera toujours pendant les transformations, comme le ver à soie et le papillon est le même animal. Et il est bon ici de remarquer, que la Nature a cette adresse et bonté, de nous découvrir ses secrets dans quelques petits échantillons, pour nous faire juger du reste, tout étant correspondant et harmonique. C'est ce qu'elle montre dans la transformation des chenilles et autres insectes, car les mouches viennent aussi des vers, pour nous faire deviner, qu'il y a des transformations par tout. Et les expériences des insectes ont détruit l'opinion vulgaire, que ces animaux s'engendroient par la nourriture sans propagation. C'est ainsi, que la nature nous a montré aussi dans les oiseaux un échantillon de la génération de tous les animaux par le moyen des oeufs, que les nouvelles découvertes ont fait admettre maintenant. Ce sont aussi les expériences des microscopes, qui ont montré, que le papillon n'est qu'un développement de la chenille, mais surtout que les semences contiennent déjà la plante ou l'animal formé, quoiqu'il ait besoin par après de transformation et de nutrition ou d'accroissement pour devenir un de ces animaux, qui sont remarquables à nos sens ordinaires. Et comme les moindres insectes s'engendrent aussi par la propagation de l'espèce, il en faut juger de même de ces petits animaux séminaux, savoir qu'ils viennent eux mêmes d'autres animaux séminaux encore plus petits, et qu'ainsi ils n'ont jamais commencé qu'avec le monde. Ce qui s'accorde assez avec la sainte Ecriture qui insinue, que les semences ont été d'abord.

La Nature nous a montré dans le sommeil et dans les évanouissemens un echantillon, qui nous doit faire juger, que la mort n'est pas une cessation de toutes les fonctions, mais seulement une suspension de certaines fonctions plus remarquables. Et j'ai expliqué ailleurs un point important, lequel n'ayant pas assez considéré a fait donner plus aisément les hommes dans l'opinion de la mortalité des ames, c'est qu'un grand nombre de petites perceptions égales et balancées entre elles, qui n'ont aucun relief, ni rien de distinguant, ne sont point remarquées, et on ne sauroit s'en souvenir. Mais d'en vouloir conclure, qu'alors l'ame est tout à fait sans fonctions, c'est comme le vulgaire croit, qu'il y a un vuide ou rien là, où il n'y a point de matière notable, et que la terre est sans mouvement, parce que son mouvement n'a rien de remarquable, étant uniforme et sans secousses. Nous avons une infinité de petites perceptions et que nous ne saurions distinguer: Un grand bruit étourdissant, comme par exemple le murmure de tout un peuple assemblé est composé de tous les petits murmures de personnes particulières, qu'on ne remarqueroit pas à part, mais dont on a pourtant un sentiment, autrement on ne sentiroit point le tout. Ainsi quand l'animal est privé des organes, capables lui donner des perceptions assez distinguées, il ne s'ensuit point, qu'il ne lui reste point de perceptions plus petites et plus uniformes, ni qu'il soit privé de toutes organes et de toutes les perceptions. Les organes ne sont qu'enveloppés et reduits en petit volume, mais l'ordre de la nature demande, que tout se redéveloppe et retourne un jour à un état remarquable, et qu'il y ait dans ces vicissitudes un certain progrès bien réglé, qui serve à faire mourir et perfectionner les choses. Il semble que Démocrite lui-même a vu cette résuscitation des animaux, car Plotine lui attribue qu'il enseignoit une résurrection.

Toutes ces considérations font voir, comment non seulement les ames particulières, mais mêmes les animaux subsistent, et qu'il n'y a aucune raison de croire une extinction entière des ames, ou bien une destruction entière de l'animal, et par conséquence, qu'on n'a point besoin de recourir à un esprit universel, et de priver la nature de ses perfections particulières et subsistantes: ce qui en effet seroit aussi n'en pas assez considérer l'ordre et l'harmonie. Il y a aussi bien des choses dans la doctrine de l'esprit universel unique, qui ne se soutiennent point, et s'embarassent dans des difficultés bien plus grandes que la doctrine ordinaire.

En voici quelques unes: On voit d'abord, que la comparaison du souffle qui fait sonner diversement de differens tuyaux, flatte l'imagination, mais qu'elle n'explique rien, ou plutôt, qu'elle insinue tout le contraire. Car ce soufle universel des tuyaux n'est qu'un amas de quantité de souffles particuliers, puis chaque tuyau est rempli de son air, qui peut même passer d'un tuyau dans l'autre, de sorte, que cette comparaison établiroit plutôt des ames particulières et favoriseroit même la transmigration des ames d'un corps dans l'autre, comme l'air peut changer de tuyau.

Et si on s'imagine, que l'esprit universel est comme un océan composé d'une infinité de gouttes, qui en sont détachées quand elles animent quelque corps organique particulier, mais qu'elles se réunissent à leur océan après la destruction des organes, on se forme encore une idée matérielle et grossière, qui ne convient point à la chose et s'embarrasse dans les mêmes difficultés que celle du soufle. Car comme l'océan est un amas de gouttes, Dieu seroit pour ainsi un assemblage de toutes les ames, à peu près de la même manière, qu'un essaim d'abeille est un assemblage de ces petits animaux, mais comme cet essaim n'est pas lui-même une véritable substance, il est clair, que de cette manière l'esprit universel ne seroit point un Etre véritable lui même, et au lieu de dire, qu'il est le seul esprit, il foudroit dire, qu'il n'est rien du tout en soi, et qu'il n'y a dans la nature, que les ames particulières, dont il seroit l'amas. Outre que les gouttes réunies à l'océan de l'esprit universel après la destruction des organes seroient en effet des ames, qui subsisteroient séparées de la matière, et qu'on retomberoit ainsi dans ce qu'on a voulu éviter, surtout si ces gouttes gardent quelque reste de leur état précedent ou ont encore quelques fonctions et pourroient même acquérir des plus sublimes dans cet océan de la divinité ou de l'esprit universel. Que si l'on veut, que ces ames réunies à Dieu sont sans aucunes fonctions propres, on tombe dans une opinion contraire à la raison et à toute la bonne philosophie, comme si aucun être subsistant pouvoit jamais parvenir à un état ou il est sans aucune fonction ou impression. Car une chose jointe à une autre ne laisse pas d'avoir ses fonctions particulières, lesquelles jointes avec les fonctions des autres en font résulter les fonctions du tout, autrement le tout n'en auroit aucune si les parties n'en avoient point. Outre que j'ai montré ailleurs, que chaque être garde parfaitement toutes les impressions, qu'il a reçues, quoique ces impressions ne soient plus remarquables à part, parce qu'elles sont jointes avec tant d'autres. Ainsi l'ame, réunie à l'océan des ames, demeureroit toujours l'ame particulière qu'elle a été, mais séparée.

Ce qui montre qu'il est plus raisonnable et plus conforme à l'usage de la nature de laisser subsister les ames particulières dans les animaux mêmes et non pas au dehors en Dieu, et ainsi de conserver non seulement l'ame, mais encore l'animal, comme je l'ai expliqué ci-dessus et ailleurs:

et de laisser ainsi les ames particulières demeurer toujours en faction, c'est à dire dans des fonctions particulières qui leur conviennent et qui contribuent à la beauté et à l'ordre de l'univers, au lieu de les réduire au sabbat des Quiètes en Dieu, c'est à dire à un état de fainéantise et d'inutilité. Car quant à la vision béatifique des ames bien heureuses, elle est compatible avec les fonctions de leur corps glorifiés, qui ne laisseront pas d'être organiques à leur manière.

Mais si quelqu'un veut soutenir, qu'il n'y a point d'ames particulières du tout, pas même maintenant, lors-que la fonction du sentiment et de la pensée se fait avec l'aide des organes, il sera réfuté par notre experience, qui nous enseigne, ce me semble, que nous sommes quelque chose en notre particulier, qui pense, qui s'apperçoit, qui veut, et que nous sommes distingués d'un autre qui pense, et qui veut autre chose.

Autrement on tombe dans le sentiment de Spinosa, ou de quelques auteurs semblables, qui veulent qu'il n'y a qu'une seule substance, savoir Dieu, qui pense, croit et veut l'un en moi, mais qui pense, croit et veut tout le contraire dans un autre, opinion dont Mr. Bayle a bien fait sentir le ridicule en quelques endroits de son dictionnaire.

Ou bien, s'il n'y a rien dans la nature que l'esprit universel et la matière, il faudra dire, que si ce n'est pas l'esprit universel lui-même qui croit et veut des choses opposées en différentes personnes, que c'est la matière, qui est différente et agit différement; mais si la matière agit, à quoi bon cet esprit universel! Si la matière n'est qu'un premier passif, ou bien un passif tout pur, comment lui peut on attribuer ces actions? Il est donc bien plus raisonnable de croire, qu'outre Dieu, qui est l'actif suprème, il y a quantité d'actifs particuliers, puisqu'il y a quantité d'actions et passions particulières et opposées, qui ne sauroient être attribuées à un même sujet, et ces actifs ne sont autre chose, que les ames particulières.

On sait aussi, qu'il y a de dégrés en toutes choses. Il y a une infinité de dégrés entre un mouvement, tel qu'on voudra et le parfait repos, entre la dureté et la parfaite fluidité qui soit sans résistance aucune, entre Dieu et le néant. Ainsi il y a de même une infinité de dégrés entre un actif tel qu'il puisse être et le passif tout pur. Et par conséquent il n'est pas raisonnable de n'admettre qu'un seul Actif, c'est à dire l'esprit universel, avec un seul Passif, c'est à dire la matière.

Il faut encore considérer, que la matière n'est pas une chose opposée au Dieu, mais qu'il la faut opposer plutôt à l'actif borné, c'est-à dire à l'ame où à la forme. Car Dieu est l'être suprème, opposé au néant, dont la matière résulte aussi bien que les formes, et le passif tout pure est quelque chose de plus que le néant, étant capable de quelque chose, au lieu, que rien ne se peut attribuer au néant. Ainsi il faut faire figurer avec chaque portion particulière de la matière des formes particulières, c'est à dire des ames et esprits, qui y conviennent.

Je ne veux point recourir ici à un argument démonstratif, que j'ai employé ailleurs, et tiré des unités ou choses simples, où les ames particulières sont comprises, ce qui nous oblige indispensablement non seulement d'admettre les ames particulières, mais d'avouer encore qu'elles sont immortelles par leur nature et aussi indestructibles que l'univers, et qui plus est, que chaque ame est un miroir de l'univers à sa manière sans aucun interruption, et qui contient dans son fonds un ordre répondant à celui de l'univers même, que les ames varient et répresentent d'une infinité de façons, toutes différentes et toutes véritables, et multiplient pour ainsi dire l'univers autant de fois, qu'il est possible, de sorte que de cette façon elles approchent de la divinité autant qu'il se peut selon leurs différens dégrés et donnent à l'univers toute la perfection, dont il est capable.

Après cela, je ne vois point quelle raison ou apparence on puisse avoir de combattre la doctrine des ames particulières. Ceux qui le font accordent, que ce qui est en nous est un effet de l'esprit universel. Mais les effets de Dieu sont subsistans, pour ne dire que même en quelque façon les modifications et effets des créatures sont durables, et que leur impressions se joignent seulement sans se détruire. Donc, si conformement à la raison et aux expériences, comme on a fait voir, l'animal avec ses perceptions plus ou moins distinctes et avec certains organes subiste toujours, et si par conséquent cet effet de Dieu subsiste toujours dans ces organes, — pourquoi ne seroit il pas permis de l'appeller l'ame et de dire que cet effet de Dieu est une ame immatérielle et immortelle, qui imite en quelque facon l'esprit universel, puisque cette doctrine d'ailleurs fait cesser toutes les difficultés, comme il pourroit par ce que je viens de dire ici et en d'autres écrits, que j'ai faits sur ces matières. —

LVII.

REPLIQUE AUX REFLEXIONS,

CONTENUES DANS LA SECOND ÉDITION DU DICTIONNAIRE CRITIQUE DE MR. BAYLE, ARTICLE RORARIUS SUR LE SYSTÈME DE L'HARMONIE PRÉÉTABLIE.

1 7 0 2.

(Histoire critique de la république des lettres. Tom. XI. p. 78. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 80.)

J'avois fait insérer dans le Journal des Sçavans de Paris (Juin et Juillet 1695) quelques essais, sur un système nouveau, qui me paroissoient propres à expliquer l'union de l'ame et du corps; où au lieu de la voye de l'influence des écoles, et de la voye de l'assistance des Cartésiens, j'avois employé la voye de l'Harmonie préétablie. Mr. Bayle, qui fait donner aux méditations les plus abstraites l'agrément dont elles ont besoin pour attirer l'attention du Lecteur, et qui les approfondit en même tems, en les mettant dans leur jour, avoit bien voulu se donner la peine d'enrichir ce système, par ses reflexions insérées dans son Dictionnaire, article Rorarius; mais comme il y rapportoit en même tems des difficultés, qu'il jugeoit avoir besoin d'être éclaircies, j'avois tâché d'y satisfaire dans l'Histoire des ouvrages des Sçavans, Juillet 1698. Mr. Bayle vient d'y repliquer, dans la seconde édition de son Dictionnaire, au même article de Rorarius. Il a l'honnêteté de dire, que mes réponses ont mieux développé le sujet: et que si la possibilité de l'hypothèse de l'Harmonie préétablie étoit bien avérée, il ne feroit point difficulté de la préferer à l'hypothèse Cartésienne, parce que la première donne une haute idée de l'Auteur des choses, et éloigne (dans le cours ordinaire de la nature) toute notion de conduite miraculeuse. Cependant il lui paroit difficile encore de concevoir, que cette Harmonie préétablie soit possible; et pour le faire voir, il commence par quelque chose de plus facile que cela, à son avis, et qu'on trouve pourtant peu faisable, c'est qu'il compare cette hypothése avec la supposition d'un Vaisseau, qui sans être dirigé de personne, va se rendre de soi-même au port désiré. Il dit là-dessus, qu'on conviendra que l'infinité de Dieu n'est pas trop grande, pour communiquer à un Vaisseau une telle faculté: il ne prononce point absolument sur l'impossibilité de la chose, il juge pourtant, que d'autres la croiront; car vous direz même (ajoute-t-il) que la nature du Vaisseau n'est pas capable de recevoir de Dieu cette faculté là. Peut-être qu'il a jugé que, selon l'hypothèse en question, il faudroit supposer que Dieu a donné au Vaisseau, pour cet effet, une faculté à la Scholastique, comme celle qu'on donne dans les écoles aux corps pesans, pour les mener vers le centre. Si c'est ainsi qu'il l'entend, je suis le premier à rejetter la supposition; mais s'il l'entend d'une faculté du Vaisseau explicable par les règles de la Mécanique, et par le ressorts internes, aussi bien que par les circonstances externes; et s'il rejette néanmoins la supposition comme impossible, je voudrois qu'il eût donné quelque raison de ce jugement. Car bien que je n'aye point besoin de la possibilité de quelque chose qui ressemble à ce Vaisseau, de la manière que Mr. Bayle le semble concevoir, comme je le ferai voir plus bas; je crois pourtant, qu'à bien considérer les choses, bien loin quil y ait de la difficulté là dessus à l'égard de Dieu, il semble plutôt qu'un esprit fini pourroit être assez habile pour en venir à bout. Il n'y a point de doute qu'un homme pourroit faire une machine, capable de se promener durant quelque tems par une ville, et de se tourner justement aux coins de certaines rues. Un esprit incomparablement plus parfait, quoique borné, pourroit aussi prévoir et éviter un nombre incomparablement plus grand d'obstacles. Ce qui est si vrai, que si ce monde, selon l'hypothèse de quelques-uns, n'étoit qu'un composé d'un nombre fini d'atomes, qui se remuassent suivant les loix de la mécanique,

il est sûr, qu'un esprit fini pourroit être assez relevé, pour comprendre et prévoir demonstrativement tout ce qui y doit arriver dans un tems déterminé; de sorte que cet esprit pourroit non-seulement fabriquer un vaisseau, capable d'aller tout seul à un port nommé, en lui donnant d'abord le tour, la direction, et les ressorts qu'il faut; mais il pourroit encore former un corps capable de contrefaire un homme. Car il n'y a que du plus et du moins, qui ne changent rien dans le pays des possibilités: et quelque grande que soit la multitude des fonctions d'une machine, la puissance et l'artifice de l'ouvrier peuvent croître à proportion; de sorte que n'en point voir la possibilité, seroit ne pas assez considérer les degrés des choses. Il est vrai que le monde n'est pas un composé d'un nombre fini d'atomes, mais une machine composée, dans chacune de ses parties, d'un nombre véritablement infini de ressorts; mais il est vrai aussi, que celui qui l'a faite, et qui la gouverne, est d'une perfection encore plus infinie, puisqu'elle va à une infinité de Mondes possibles, dont il a choisi celui qui lui a plu. Cependant pour revenir aux esprits bornés, on peut juger par de petits échantillons, qui se trouvent quelquefois parmi nous, où peuvent aller ceux que nous ne connoissons pas. Il y a, par exemple, des hommes capables de faire promptement des grands calculs d'Arithmétique, par la seule pensée. Mr. de Monconis fait mention d'un tel homme qui étoit de son tems en Italie; et il y en a un aujourd'hui en Suéde, qui n'a pas même appris l'Arithmétique ordinaire, et que je voudrois qu'on ne négligeât point de bien tâter sur sa maniére de procéder. Car qu'est-ce que l'homme, quelque excellent qu'il puisse être, au prix de tant de créatures possibles et même existantes, telles que les anges, ou génies, qui nous pourroient surpasser en toute sorte de compréhensions et de raisonnemens, incomparablement plus que ces merveilleux possesseurs d'une Arithmétique naturelle, ne nous surpassent en matiére de nombres? J'avoue que le vulgaire n'entre point dans ces considérations: on l'étourdit par des objections, où il faut penser à ce qui n'est pas ordinaire, ou même qui est sans exemple parmi nous; mais quand on pense à la grandeur et à la variété de l'Univers, on en juge tout autrement. Mr. Bayle sur-tout ne peut point manquer de voir la justesse de ces conséquences. Il est vrai, que mon hypothèse n'en dépend point, comme je le montrerai tantôt; mais quand elle en dépendroit, et quand on auroit droit de dire, qu'elle est plus surprenante que celle des automates (dont je ferai voir pourtant plus bas, qu'elle ne fait que pousser les bons endroits, et ce qu'il y a de solide) je ne m'en allarmerois pas, supposé qu'il n'y ait point d'autre moyen d'expliquer les choses conformément aux loix de la nature. Car il ne faut point se réglér en ces matiéres sur les notions populaires, au préjudice des conséquences certaines. D'ailleurs, ce n'est pas dans le merveilleux de la supposition que consiste ce qu'un Philosophe doit objecter aux automates, mais dans le défaut des principes, puisqu'il faut par-tout des Entélechies; et c'est avoir une petite idée de l'Auteur de la Nature (qui multiplie, autant qu'il se peut, ses petits Mondes, ou ses miroirs actifs indivisibles), que de n'en donner qu'aux corps humains. Il est même impossible qu'il n'y en ait par-tout.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que de ce que peut une substance bornée, mais à l'égard de Dieu, c'est bien autre chose; et bien loin que ce qui a paru impossible d'abord, le soit en effet, il faut dire plutôt qu'il est impossible que Dieu en use autrement, étant, comme il est, infiniment puissant et sage, et gardant en tout l'ordre et l'harmonie, autant qu'il est possible. Mais, qui plus est, ce qui paroit si étrange quand on le considér détache, est une conséquence certaine de la constitution des choses; de sorte que le merveilleux universel fait cesser, et absorbe, pour ainsi dire, le merveilleux particulier, puisqu'il en rend raison. Car tout est tellement réglé et lié, que ces machines de la nature, qui ne manquent point, qu'on compare à des Vaisseaux, et qui iroient au port d'euxmêmes, malgré tous les détours et toutes les tempêtes, ne sauroient être jugées plus étranges, qu'une fusée qui coule le long d'une corde, ou qu'une liqueur qui court dans un canal. De plus, les corps n'étant pas des atomes, mais étant divisibles et divisés même à l'infini, et tout en étant plein, il s'ensuit que le moindre petit corps reçoit quelque impression du moindre changement de tous les autres, quelque éloignés et petits qu'ils soient, et doit être ainsi un miroir exact de l'univers; ce qui fait qu'un esprit assez pénétrant pour cela pourroit, à mesure de sa pénétration, voir et prévoir dans chaque corpuscule, ce qui se passe et se passera dans ce corpuscule et au déhors. Ainsi rien n'y arrive, pas même par le choc des corps environnans, qui ne suive de ce qui est déja interne, et qui en puisse troubler l'ordre. Et cela est encore plus manifeste dans les substances simples, ou dans les principes actifs mêmes, que j'appelle des Entéléchies primitives avec Aristote, et que, selon moi, rien ne sauroit troubler. C'est pour répondre à une note marginale de Mr. Bayle où il m'objecte, qu'un corps organique étant »composé de plusieurs

»substances, dont chacune a un principe d'action, »réellement distinct du principe de chacune des »autres, et l'action de chaque principe étant spon»tanée, cela doit varier à l'infini les effets; et »le choc des corps voisins doit mêler quelque »contrainte à la spontanéïté naturelle de cha»cun.« Mais il faut considérer que c'est de tout tems que l'un s'est déja accommmodé à tout autre, et se porte à ce que l'autre exigera de lui. Ainsi il n'y a de la contrainte dans les substances qu'au déhors, et dans les apparences. Et cela est si vrai, que le mouvement de quelque point qu'on puisse prendre dans le monde, se fait dans une ligne d'une nature déterminée, que ce point a prise une fois pour toutes, et que rien ne lui fera jamais quitter. Et c'est ce que je crois pouvoir dire de plus précis et de plus clair pour des esprits géométriques, quoique ces sortes de lignes passent infiniment celles qu'un esprit fini peut comprendre. Il est vrai que cette ligne seroit droite, si ce point pouvoit être seul dans le monde; et que maintenant elle est due, en vertu des loix de mécanique, au concours de tous les corps: aussi est-ce par ce concours même, qu'elle est préétablie. Ainsi j'avoue que la spontanéïté n'est pas proprement dans la masse (à moins que de prendre l'univers tout entier, à qui rien ne résiste); car si ce point pouvoit commencer d'être seul, il continueroit, non pas dans la ligne préétablie, mais dans la droite tangente. C'est donc proprement dans l'Enteléchie, (dont ce point est le point de vûe) que la spontanéïté se trouve: et au lieu que le point ne peut avoir de soi que la tendance dans la droite touchante, parce qu'il n'a point de mémoire, pour ainsi dire, ni de pressentiment, l'Entéléchie exprime la courbe préétablie même; de sorte qu'en ce sens rien n'est violent à son égard. Ce qui fait voir enfin comment toutes les merveilles du Vaisseau, qui se conduit lui-même au port, ou de la Machine qui fait les fonctions de l'homme sans intelligence, et je ne sai combien d'autres fictions qu'on peut objecter encore, et qui font paroitre nos suppositions incroyables lorsqu'on les considére comme détachées, cessent de faire difficulté; et comment tout ce qu'on avoit trouvé étrange se perd entiérement, lorsqu'on considére que les choses sont déterminées à ce qu'elles doivent faire. Tout ce que l'ambition, ou autre passion fait faire à l'ame de César, est aussi représenté dans son corps: et tous les mouvemens de ces passions viennent des impressions des objets joints aux mouvemens internes; et le corps est fait ensorte que l'ame ne prend jamais de résolution que les mouvemens du corps ne s'y accordent, les raisonnemens mêmes les plus abstraits y trouvant leur jeu, par le moyen des caractères, qui les représentent à l'imagination. En un mot, tout se fait dans le corps, à l'égard du détail des phénomènes, comme si la mauvaise doctrine de ceux qui croyent que l'ame est matérielle, suivant Epicure et Hobbes, étoit véritable; ou comme si l'homme même n'étoit que corps, ou qu'automate. Aussi ont-ils poussé jusqu'à l'homme, ce que les Cartésiens accordent à l'égard de tous les autres animaux; ayant fait voir en effet, que rien ne se fait par l'homme avec toute sa raison, qui dans le corps ne soit un jeu d'images, de passions et de mouvemens. On s'est prostitué en voulant prouver le contraire, et on a seulement préparé matiére de triomphe à l'erreur, en se prenant de ce biais. Les Cartésiens ont fort mal réussi, à peu près comme Epicure avec sa déclinaison des atomes, dont Cicéron se moque si bien, lorsqu'ils ont voulu, que l'ame ne pouvant point donner de mouvement au corps, en change pourtant la direction; mais ni l'un ni l'autre ne se peut et ne se doit, et les matérialistes n'ont point besoin d'y recourir; de sorte que rien de ce qui paroit au déhors de l'homme, n'est capable de réfuter leur doctrine; ce qui suffit pour établir une partie de mon hypothèse. Ceux qui montrent aux Cartésiens, que leur maniére de prouver que les bêtes ne sont que des automates, va jusqu'à justifier celui qui diroit, que tous les autres hommes, hormis lui, sont de simples automates aussi, ont dit justement et précisément ce qu'il me faut pour cette moitié de mon hypothèse, qui regarde le corps. Mais outre les principes, qui établissent les Monades, dont les composés ne sont que les résultats, l'expérience interne refute la doctrine Epicurienne; c'est la conscience qui est en nous de ce Moi qui s'aperçoit des choses qui se passent dans le corps; et la perception ne pouvant être expliquée par les figures et les mouvemens, établit l'autre moitié de mon hypothèse, et nous oblige d'admittre en nous une substance indivisible, qui doit être elle-même la source de ses phénomenes. De sorte que, suivant cette seconde moitié de mon hypothèse, tout se fait dans l'ame, comme s'il n'y avoit point de corps; de même que selon la premiére tout se fait dans le corps, comme s'il n'y avoit point d'ame. Outre que j'ai montré souvent, que dans les corps mêmes, quoique le détail des phénomènes ait des raisons mécaniques, la derniére analyse des loix de mécanique, et la nature des substances, nous oblige enfin de recourir aux principes actifs indivisibles; et que l'ordre admirable qui s'y trouve, nous fait voir, qu'il y a un

principe universel, dont l'intelligence aussi-bien que la puissance est suprême. Et comme il paroit par ce qu'il y a de bon et de solide dans la fausse et méchante doctrine d'Epicure, qu'on n'a point besoin de dire que l'ame change les tendances, qui sont dans le corps; il est aisé de juger aussi, qu'il n'est point nécessaire non plus, que la masse matérielle envoye des pensées à l'ame par l'influence de je ne sai quelles espèces chimériques; ni que Dieu soit toujours l'interprète du corps aúprès de l'ame, tout aussi peu qu'il a besoin d'interpréter les volontés de l'ame au corps; l'Harmonie préétablie étant un bon truchement de part et d'autre. Ce qui fait voir que ce qu'il y a de bon dans les hypothèses d'Epicure et de Platon, des plus grands Matérialistes et des plus grands Idéalistes, se réunit ici; et qu'il n'y a plus rien de surprenant, que la seule suréminente perfection du souverain principe, montrée maintenant dans son ouvrage au-delà de tout ce qu'on en a cru jusqu'à présent. Quelle merveille donc, que tout aille bien et avec justesse, puisque toutes choses conspirent et se conduisent par la main, depuis qu'on suppose que tout est parfaitement bien conçu? Ce seroit plutôt la plus grande de toutes les merveilles, ou la plus étrange des absurdités, si ce Vaisseau destiné à bien aller, si cette Machine à qui le chemin a été tracé de tout tems, pouvoit manquer, malgré les mesures que Dieu a prises. »Il ne faut donc pas comparer nôtre hypothèse, à »l'égard de la masse corporelle, avec un Vaisseau »qui se mène soi-même au port;« mais avec ces bateaux de trajet, attachés à une corde, qui traversent la riviére. C'est comme dans les machines de théatre, et dans les feux d'artifice, dont on ne trouve plus la justesse étrange, quand on sait comment tout est conduit; il est vrai qu'on transporte l'admiration de l'ouvrage à l'inventeur, tout comme lorsqu'on voit maintenant que les planètes n'ont point besoin d'être menées par des Intelligences.

Jusqu'ici nous n'avons presque parlé que des objections qui regardent le corps ou la matiére, et il n'y a point non plus d'autre difficulté qu'on ait apportée, que celle du merveilleux (mais beau et réglé, et universel) qui se doit trouver dans les corps, afin qu'ils s'accordent entr'eux, et avec les ames; ce qui, à mon avis, doit être pris plutôt pour une preuve, que pour une objection, auprès des personnes qui jugent comme il faut de la puissance et de l'intelligence de l'art divin, pour parler avec Mr. Bayle, qui avoue aussi, qu'il ne se peut rien imaginer qui donne une si haute idée de l'intelligence et de la puissance de l'Auteur de toutes choses. Maintenant il faut venir à l'ame, où Mr. Bayle trouve encore des difficultés, après ce que j'avois dit pour résoudre les premiéres. Il commence par la comparaison de cette ame toute seule, et prise à part, sans recevoir rien au déhors, avec un atome d'Epicure, environné de vuide; et en effet, je considére les ames, ou plutôt les Monades, comme des atomes de substance, puisqu'à mon avis, il n'y a point d'atomes de matiére dans la nature, la moindre parcelle de la matiére ayant encore des parties. Or l'atome tel qu'Epicure l'a imaginé, ayant de la force mouvante, qui lui donne une certaine direction, l'exécutera sans empêchement et uniformément, supposé qu'il ne rencontre aucun autre atome. L'ame de même, posée dans cet état, où rien de déhors ne la change, ayant reçu d'abord un sentiment de plaisir, il semble, selon Mr. Bayle, qu'elle se doit toujours tenir à ce sentiment. Car lorsque la cause totale demeure, l'effet doit toujours demeurer. Que si j'objecte, que l'ame doit être considérée comme dans un état de changement, et qu'ainsi la cause totale ne demeure point: Mr. Bayle répond, que ce changement doit être semblable au changement d'un atome, qui se meut continuellement sur la même ligne (droite) et d'une vitesse uniforme. Et quand il accorderoit, dit-il, la métamorphose des pensées, pour le moins faudroit-il que le passage, que j'établis d'une pensée à l'autre, renfermât quelque raison d'affinité. Je demeure d'accord des fondemens de ces objections, et je les employe moi-même, pour expliquer mon systême. L'état de l'ame, comme de l'atome, est un état de changement, une tendance: l'atome tend à changer de lieu, l'ame à changer de pensée; l'un et l'autre de soi change de la maniére la plus simple et la plus uniforme, que son état permet. D'où vient-il donc, me dira-t-on, qu'il y a tant de simplicité dans le changement de l'atome, et tant de variété dans les changemens de l'ame? C'est que l'atome (tel qu'on le suppose, quoiqu'il n'y ait rien de tel dans la nature) bien qu'il ait des parties, n'a rien qui cause de la varieté dans sa tendance, parce qu'on suppose, que ces parties ne changent point leurs rapports; au lieu que l'ame, toute indivisible qu'elle est, renferme une tendance composée, c'est-à-dire, une multitude de pensées présentes, dont chacune tend à un changement particulier, suivant ce qu'elle renferme, et qui se trouvent en elle tout à la fois, en vertu de sont rapport essentiel à toutes les autres choses du monde. Aussi est-ce le défaut de ce rapport, qui bannit les atomes d'Epicure de la nature. Car il n'y a point de chose individuelle, qui ne doive exprimer toutes les autres; de sorte que l'ame, à l'égard de la va-

riété de ses modifications, doit être comparée avec l'univers, qu'elle représente, selon son point de vûe, et même en quelque façon avec Dieu, dont elle représente finiment l'infinité, à cause de sa perception confuse et imparfaite de l'infini, plutôt qu'avec un atome matériel. Et la raison du changement des pensées dans l'ame, est la même que celle du changement des choses dans l'univers qu'elle représente. Car les raisons de mécanique, qui sont dévelopées dans les corps, sont réunies, et pour ainsi dire, concentrées dans les ames ou Entéléchies, et y trouvent même leur source. Il est vrai que toutes les Entéléchies ne sont pas, comme nôtre ame, des images de Dieu, n'étant pas toutes faites pour être membres d'une societé, ou d'un Etat dont il soit le Chef; mais elles sont toujours des images de l'Univers. Ce sont des mondes en raccourci, à leur mode: des simplicités fécondes: des unités de substances, mais virtuellement infinies, par la multitude de leurs modifications; des centres, qui expriment une conférence infinie. Et il est nécessaire qu'elles le soient, comme je l'ai expliqué autrefois dans des lettres échangées avec Mr. Arnaud. Et leur durée ne doit embarrasser personne, non plus que celle des atomes des Gassendistes. Au reste, comme Socrate a remarqué dans le Phedon de Platon, parlant d'un homme qui se gratte, souvent du plaisir à la douleur il n'y a qu'un pas, extrema gaudii luctus occupat. De sorte qu'il ne faut point s'étonner de ce passage; il semble quelquefois que le plaisir n'est qu'un composé de petites perceptions, dont chacune seroit une douleur, si elle étoit grande.

Mr. Bayle reconnoit déja, que j'ai tâché de répondre à une bonne partie de ses objections: il considére aussi, que dans le systême des causes occasionelles, il faut que Dieu soit l'exécuteur de ses propres loix, au lieu que dans le nôtre c'est l'ame; mais il objecte que l'ame n'a point d'instrumens pour une semblable exécution. Je réponds, et j'ai répondu, qu'elle en a: ce sont ses pensées présentes, dont naissent les suivantes; et on peut dire, qu'en elle, comme par-tout ailleurs, le présent est gros de l'avenir.

Je crois que Mr. Bayle demeurera d'accord, et tous les Philosophes avec lui, que nos pensées ne sont jamais simples; et qu'à l'égard de certaines pensées l'ame a le pouvoir de passer d'elle-même de l'une à l'autre: comme lorsqu'elle va des prémisses à la conclusion, ou de la fin aux moyens. Le R. P. Malebranche même demeure d'accord, que l'ame a des actions internes volontaires. Or quelle raison y a t-il, pour empêcher que cela n'ait lieu en toutes ses pensées? C'est peut-être, qu'on a cru que les pensées confuses différent toto genere des distinctes, au lieu qu'elles sont seulement moins distinguées, et moins dévelopées à cause de leur multiplicité. Cela a fait, qu'on a tellement attribué au corps certains mouvemens, qu'on a raison d'appeller involontaires, qu'on a cru qu'il n'y a rien dans l'ame qui y réponde; et on a cru réciproquement, que certaines pensées abstraites ne sont point représentées dans le corps. Mais il y a erreur dans l'un et dans l'autre, comme il arrive ordinairement dans ces sortes de distinctions, parce qu'on n'a pris garde qu'à ce qui paroit le plus. Les plus abstraites pensées ont bosoin de quelque imagination: et quand on considére ce que c'est que les pensées confuses, qui ne manquent jamais d'accompagner les plus distinctes que nous puissions avoir, on reconnoit qu'elles envelopent toujours l'infini, et non-seulement ce qui se passe en nôtre corps, mais encore par son moyen, ce qui arrive ailleurs; et servent ainsi bien plus ici à nôtre but, que cette légion de substances dont parle Mr. Bayle, comme d'un instrument qui sembloit nécessaire aux fonctions que je donne à l'ame. Il est vrai qu'elle a ces légions à son service, mais non pas au dedans d'elle-même. C'est donc des perceptions présentes avec la tendance réglée au changement, que se forme cette tablature de musique qui fait sa leçon. Mais, dit Mr. Bayle, ne faudroit-il pas qu'elle connût (distinctement) la suite des notes, et y pensat (ainsi) actuellement? Je réponds que non: il lui suffit de les avoir envelopées dans ses pensées confuses; autrement toute Entéléchie seroit Dieu. Car Dieu exprime tout distinctement et parfaitement à la fois, possible et existant, passé, présent, et futur: il est la source universelle de tout, et les Monades créées l'imitent autant qu'il est possible que des creatures le fassent; il les a faites sources de leurs phénomènes, qui contiennent des rapports à tout, mais plus ou moins distincts, selon les degrés de perfection de chacune de ces substances. Où en est l'impossibilité? Je voudrois voir quelque argument positif, qui menat à quelque contradiction, ou à l'opposition de quelque vérité prouvée. De dire que cela est surprenant, ce ne seroit pas une objection. Au contraire, tous ceux qui reconnoissent des substances immatérielles indivisibles, leur accordent une multitude de perceptions à la fois, et une spontanéïté dans leurs raisonnemens et actes volontaires. De sorte que je ne fais qu'étendre la spontanéïté aux pensées confuses et involontaires, et montrer que leur nature est d'enveloper des rapports à tout ce qui est

au déhors. Comment prouver que cela ne se peut, ou qu'il faut nécessairement que tout ce qui est en nous, nous soit connu distinctement? N'est-il pas vrai, que nous ne saurions nous souvenir toujours, même de ce que nous savons, et où nous rentrons tout d'un coup, par une petite occasion de réminiscence? Et combien de varietés ne pouvons-nous pas avoir encore dans l'ame, où il ne nous est point permis d'entrer si vite? Autrement l'ame seroit un Dieu, au lieu qu'il lui suffit d'être un petit monde, qu'on trouve aussi imperturbable que le grand, lorsqu'on considére qu'il y a de la spontanéité dans le confus, comme dans le distinct. Mais on a raison dans un autre sens d'appeller perturbations, avec les anciens, ou passions, ce qui consiste dans les pensées confuses, où il y a de l'involontaire et de l'inconnu; et c'est ce que dans le langage commun, on n'attribue pas mal au combat du corps et de l'esprit, puisque nos pensées confuses représentent le corps ou la chair, et font nôtre imperfection.

Comme j'avois déja donné cette réponse en substance, que les perceptions confuses envelopent tout ce qui est au déhors, et renferment des rapports infinis, Mr. Bayle, après l'avoir rapportée, ne la réfute pas. Il dit plutôt que cette supposition, quand elle sera bien dévelopée, est le vrai moyen de résoudre toutes les difficultés; et il me fait l'honneur de dire, qu'il espére que je résoudrai solidement les siennes. Quand il ne l'auroit dit que par honnêteté, je n'aurois pas laissé de faire des efforts pour cela, et je crois n'en avoir passé aucune: et si j'ai laissé quelque chose, sans tâcher d'y satisfaire, il faudra que je n'aye point pu voir en quoi consistoit la difficulté qu'on me vouloit opposer; ce qui me donne quelquefois le plus de peine en répondant. J'aurois souhaité de voir pourquoi l'on croit, que cette multitude de perceptions, que je suppose dans une substance indivisible, n'y sauroit avoir lieu; car je crois que, quande même l'expérience et le sentiment commun ne nous feroient point reconnoitre une grande varieté dans nôtre ame, il seroit permis de la supposer. Ce ne sera pas une preuve d'impossibilité de dire seulement, qu'on ne sauroit concevoir une telle ou telle chose, quand on ne marque pas en quoi elle choque la raison; et quand la difficulté n'est que dans l'imagination, sans qu'il y en ait dans l'entendement.

Il y a du plaisir d'avoir à faire à un opposant aussi équitable, et aussi profond en même tems, que Mr. Bayle, qui rend tellement justice, qu'il prévient souvent les réponses, comme il a fait en remarquant que, selon moi, la constitution primitive de chaque esprit étant différent de celle de tout autre, cela ne doit pas paroitre plus extraordinaire, que ce que disent les Thomistes, après leur Maitre, de la diversité spécifique de toutes les intelligences séparées. Je suis bien aise de me rencontrer encore en cela avec lui, car j'ai allégué quelque part cette même autorité. Il est vrai que, suivant ma définition de l'espèce, je n'appelle pas cette différence spécifique; car comme, selon moi, jamais deux individus ne se ressemblent parfaitement, il faudroit dire que jamais deux individus ne sont d'une même espéce; ce qui ne seroit point parler juste. Je suis tàché, de n'avoir pas encore pu voir les objections de Dom François Lami, contenues, à ce que Mr. Bayle m'apprend, dans son second traité de la connoissence de soi-même, (Edit. 1699.) autrement j'y aurois encore dirigé mes réponses. Mr. Bayle m'a voulu épargner, exprès, les objections communes à d'autres systèmes, et c'est encore une obligation que je lui ai. Je dirai seulement, qu'à l'égard de la force donnée aux créatures, je crois avoir répondu dans le mois de Septembre du Journal de Leipsic 1698. à toutes les objections du mémoire d'un savant homme, contenues dans le même Journal 1697, que Mr. Bayle cite à la marge: et d'avoir démontré même, que sans la force active dans les corps, il n'y auroit point de varieté dans les phénomènes; ce qui vaudroit autant, que s'il n'y avoit rien du tout. Il est vrai que ce savant adversaire a repliqué, (Mai 1699.) mais c'est proprement en expliquant son sentiment, et sans toucher assez à mes raisons contraires: ce qui a fait, qu'il ne s'est point souvenu de répondre à cette démonstration, d'autant qu'il regardoit la matiére comme inutile à persuader et à éclaircir davantage, et même comme capable d'altérer la bonne intelligence. J'avoue que c'est le destin ordinaire des contestations, mais il y a de l'exception; et ce qui s'est passé entre Mr. Bayle et moi, paroit d'une autre nature. Je tâche toujours de mon côté de prendre des mesures propres à conserver la modération, et á pousser l'eclaircissement de la chose, afin que la dispute non-seulement ne soit pas nuisible, mais puisse même devenir utile. Je ne sai si j'ai obtenu maintenant ce dernier point; mais quoique je ne puisse me flatter de donner une entiére satisfaction à un esprit aussi pénétrant que celui de Mr. Bayle, dans une matiére aussi difficile que celle dont il s'agit, je serai toujours content, s'il trouve que j'ai fait quelque progrès dans une si importante recherche.

Je n'ai pu m'empêcher de renouveller le plaisir, que j'avois eu autrefois, de lire avec une attention

particuliére plusieurs articles de son excellent et riche Dictionnaire; et entre autres ceux qui regardent la Philosophie, comme les articles des Pauliciens, Origene, Pereira, Rorarius, Spinosa, Zenon. J'ai été surpris, tout de nouveau, de la fécondité, de la force et du brillant des pensées. Jamais Académicien, sans excepter Carnéade, n'aura mieux fait sentir les difficultés. Mr. Foucher, quoique très-habile dans ces méditations, n'y approchoit pas; et moi je trouve que rien au monde n'est plus utile pour surmonter ces mêmes difficultés. C'est ce qui fait que je me plais extrêmement aux objections des personnes habiles et modérées, car je sens que cela me donne de nouvelles forces, comme dans la fable d'Antée terrassé. Et ce qui me fait parler avec un peu de confiance, c'est que ne m'étant fixé qu'après avoir regardé de tous côtés et bien balancé, je puis peut-être dire sans vanité: Omnia percepi, atque animo mecum ante peregi. Mais les objections me remettent dans les voyes, et m'épargnent bien de la peine: car il n'y en a pas peu de vouloir repasser par tous les écarts, pour déviner et prévenir ce que d'autres peuvent trouver à redire; puisque les préventions et les inclinations sont si différentes, qu'il y a eu des personnes fort pénétrantes, qui ont donné d'abord dans mon hypothèse, et ont pris même la peine de la recommander à d'autres. Il y en a eu encore de très-habiles, qui m'ont marqué l'avoir déja eue en effet; et même quelques autres ont dit, qu'ils entendoient ainsi l'hypothèse des causes occasionelles, et ne la distinguoient point de la mienne, dont je suis bien aise. Mais je ne le suis pas moins, lorsque je vois qu'on se met à l'examiner comme il faut.

Pour dire quelque chose sur les articles de Mr. Bayle, dont je viens de parler, et dont le sujet a beaucoup de connéxion avec cette matiére: il semble que la raison de la permission du mal vient des possibilités éternelles, suivant lesquelles cette maniére d'Univers qui l'admet, et qui a été admise à l'existence actuelle, se trouve la plus parfaite en somme parmi toutes les façons possibles. Mais on s'égare, en voulant montrer en détail, avec les Stoiciens, cette utilité du mal qui relève le bien, que St Augustin a bien reconnue en général, et qui, pour ainsi dire, fait reculer pour mieux sauter; car peut-on entrer dans les particularités infinies de l'Harmonie universelle? Cependant s'il falloit choisir entre deux, suivant la raison, je serois plutôt pour l'Origéniste, et jamais pour le Manichéen. Il ne me paroit pas qu'il faille ôter l'action ou la force aux créatures, sous prétexte qu'elles créeroient si elles produisoient des modalités. Car c'est Dieu qui conserve et crée continuellement leurs forces, c'est-à-dire, une source de modifications, qui est dans la créature; ou bien un état, par lequel on peut juger qu'il y aura changement de modifications; parce que, sans cela, je trouve, comme j'ai dit ci-dessus l'avoir montré ailleurs, que Dieu ne produiroit rien, et qu'il n'y auroit point de substances hormis la sienne; ce qui nous raméneroit toutes les absurdités du Dieu de Spinosa. Aussi paroit-il, que l'erreur de cet Auteur ne vient que de ce qu'il a poussé les suites de la doctrine, qui ôte la force et l'action aux créatures.

Je reconnois que le tems, l'étendue, le mouvement, et le continu en général de la maniére qu'on les prend en Mathématique, ne sont que des choses idéales; c'est-a-dire, qui expriment les possibilités, tout comme font les nombres. Hobbes même a défini l'espace par Phantasma existentis. Mais pour parler plus juste, l'étendue est l'ordre des coéxistences possibles, comme le tems est l'ordre des possibilités inconstantes, mais qui ont pourtant de la connexion; de serte que ces ordres quadrent non-seulement à ce qui est actuellement, mais encore à ce qui pourroit être mis à la place, comme les nombres sont indifférens à tout ce qui peut être res numerata. Et quoique dans la nature il ne se trouve jamais de changemens parfaitement uniformes, tels que demande l'idée que les Mathématiques nous donnent du mouvement, non plus que des figures actuelles, à la rigueur, de la nature de celles que la Géométrie nous enseigne; néanmoins les phénomènes actuels de la nature sont ménagés et doivent l'être de telle sorte, qu'il ne se rencontre jamais rien, où la loi de la continuité (que j'ai introduite, et dont j'ai fait la premiére mention dans les Nouvelles de la République des Lettres de Mr. Bayle) [1]) et toutes les autres règles les plus exactes des Mathématiques soient violées. Et bien loin de cela, les choses ne sauroient être rendues intelligibles que par ces règles, seules capables, avec celles de l'Harmonie, ou de la perfection, que la véritable Métaphysique fournit, de nous faire entrer dans les raisons et vûes de l'Auteur des choses. La trop grande multitude des compositions infinies fait à la vérité que nous nous perdons enfin, et sommes obligés de nous arrêter dans l'application des règles de la Métaphysique, aussibien que des Mathématiques, à la Physique; cependant jamais ces applications ne trompent, et

[1]) Vid. art. XXIV. hujus editionis.

quand il y a du mécompte après un raisonnement exact, c'est qu'on ne sauroit assez éplucher le fait, et quil y a imperfection dans la supposition. On est même d'autant plus capable d'aller loin dans cette application, qu'on est plus capable de ménager la considération de l'infini, comme nos derniéres méthodes l'ont fait voir. Ainsi quoique les méditations Mathematiques soient idéales, cela ne diminue rien de leur utilité, parce que les choses actuelles ne sauroient s'écarter de leurs règles; et on peut dire en effet, que c'est en cela que consiste la réalité des phénomènes, qui les distingue des songes. Les Mathématiciens cependant n'ont point besoin du tout des discussions métaphysiques, ni de s'embarrasser de l'existence réelle des points, des indivisibles, des infiniment petits, et des infinis à la rigueur. Je l'ai marqué dans ma réponse à l'endroit des Mémoires de Trevoux, Mai et Juin 1701, que Mr. Bayle a cité dans l'article de Zénon: et j'ai donné à considérer la meme année, qu'il suffit aux Mathématiciens, pour la rigueur de leurs démonstrations, de prendre, au lieu des grandeurs infiniment petites, d'aussi petites qu'il en faut, pour montrer que l'erreur est moindre que celle qu'un adversaire vouloit assigner, et par conséquent qu'on n'en sauroit assigner aucune; de sorte que quand les infiniment petits exacts, qui terminent la diminution des assignations, ne seroit que comme les racines imaginaires, cela ne nuiroit point au calcul infinitésimal, ou des différences et des sommes, que j'ai proposé, que des excellens Mathématiciens ont cultivé si utilement, et où l'on ne sauroit s'égarer, que faute de l'entendre, ou faute d'application, car il porte sa démonstration avec soi. Aussi a-t-on reconnu depuis dans le Journal de Trevoux, au même endroit, que ce qu'on y avoit dit apparavant n'alloit pas contre mon explication. Il est vrai qu'on y prétend encore, que cela va contre celle de Mr. le Marquis de l'Hôpital; mais je crois qu'il ne voudra pas, non plus que moi, charger la Géométrie des questions métaphysiques.

J'ai presque ri des airs que Mr. le Chevalier de Méré s'est donné dans sa Lettre à Mr. Pascal que Mr. Bayle rapporte au même article. Mais je vois que le Chevalier savoit, que ce grand Génie avoit ses inégalités, qui le rendoient quelquefois trop susceptible aux impressions des spiritualistes outrés, et le dégoûtoient même par intervalles des connoissances solides: ce qu'on a vu arriver depuis, mais sans retour, à Messieurs Stenonis et Swammerdam, faute d'avoir joint la Métaphysique véritable à la Physique et aux Mathématiques. Mr. de Méré en profitoit, pour parler de haut en bas à Mr. Pascal. Il semble qu'il se moque un peu, comme font les gens du monde, qui ont beaucoup d'esprit et un savoir médicore. Ils voudroint nous persuader, que ce qu'ils n'entendent pas assez, est peu de chose. il auroit falu l'envoyer à l'école chez Mr. Roberval. Il est vrai cependant que le Chevalier avoit quelque génie extraordinaire, même pour les Mathématiques; et j'ai appris de Mr. Des Billettes, ami de Mr. Pascal, excellent dans les Méchaniques, ce que c'est que cette découverte, dont ce Chevalier se vante ici dans sa lettre. C'est, qu'étant grand joueur, il donna les premiéres ouvertures sur l'estime des paris; ce qui fit naître les belles pensées de Alea, de Messieurs Fermat, Pascal et Huygens, où Mr. Roberval ne pouvoit ou ne vouloit rien comprendre. Mr. le Pensionaire de Wit a poussé cela encore davantage, et l'applique à d'autres usages plus considerables par rapport aux rentes de vie: et Mr. Huygens m'a dit, que Mr. Hudde a encore eu d'excellentes méditations là-dessus, et que c'est dommage qu'il les ait supprimées avec tant d'autres. Ainsi les jeux mêmes mériteroient d'être examinés: et si quelque Mathématicien pénétrant méditoit là-dessus, il y trouveroit beaucoup d'importantes considérations; car les hommes n'ont jamais montré plus d'esprit que lorsqu'ils ont badiné. Je veux ajouter, en passant, que non-seulement Cavallieri et Torricelli, dont parle Gassendi dans le passage cité ici par Mr. Bayle, mais encore moi-même et beaucoup d'autres, ont trouvé des figures d'une longueur infinie, égales à des espaces finis. Il n'y a rien de plus extraordinaire en cela, que dans les Séries infinies, où l'on fait voir qu' $\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\frac{1}{16}+\frac{1}{32}$ etc. est égal à l'unité. Il se peut cependant, que ce Chevalier ait encore eu quelque bon enthousiasme, qui l'ait transporté dans ce Monde invisible, et dans cette étendue infinie, dont il parle, et que je crois être celle des idées ou des formes, dont ont parlé encore quelques Scholastiques en mettant en question, utrum detur vacuum formarum. Car il dit, »qu'on y peut découvrir les raisons et les »principes des choses, les vérités les plus cachées, »les convenances, les justesses, les proportions, »les vrais originaux et les parfaites idées de tout »ce qu'on cherche.« Ce Monde intellectuel, dont les Anciens ont fort parlé, est en Dieu, et en quelque façon en nous aussi. Mais ce que la Lettre dit contre la division à l'infini, fait bien voir, que celui qui l'a écrite étoit encore trop étranger dans ce monde supérieur, et que les agrémens du

monde visible, dont il a écrit, ne lui laisseroient pas le tems qu'il faut pour acquérir le droit de bourgeoisie dans l'autre. Mr. Bayle a raison de dire, avec les Anciens, que Dieu exerce la Géométrie, et que les Mathématiques font une partie du monde intellectuel, et sont les plus propres pour y donner entrée. Mais je crois moi-même que son intérieur est quelque chose de plus, J'ai insinué ailleurs, qu'il y a un calcul plus important, que ceux de l'Arithmétique et de la Géométrie, et qui dépend de l'Analyse des idées. Ce seroit une Caractéristique universelle [1]), dont la formation me paroit une des plus importantes choses, qu'on pourroit entreprendre.

[1]) Cf. Historia et commendatio linguae charactericae etc. Vid. No. LII. huj. edit.

LVIII.

LETTRE

A Mr. BAYLE.

1 7 0 2.

(Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum evulgati selecta specimina ed. J. Georg. Henr. Feder. Hanov. 1805. 8. p. 152.)

Vos lettres ne sauroient venir trop tard, car elles disent des choses, qui ne viellissent point, mais aussi elles ne sauroient venir trop tòt, à cause du plaisir et des instructions qu'elles donnent. Ainsi on vous en doit être obligé extrèmement en quelque tems qu'elles viennent, et moi surtout, car j'en profite d'une manière toute particulière. Si j'avois su, que votre excellent dictionnaire reparoîtroit si tòt, je vous aurois prié, d'y insérer ma réponse, pour faire tout trouver ensemble et encore présentement, si vous me faites part des difficultés, qui peuvent rester, et si je puis donner quelque éclaircissement là dessus, vous en pourriez dire ce que vous jugeriez à propos avec votre épicrise.

Je vais suivre pourtant le fil de votre lettre. Vous y remarquez, Monsieur, que les esprits forts s'aheurtent aux difficultés du franc arbitre de l'homme, et qu'ils disent de ne pouvoir comprendre, que si l'ame est une substance créée, elle puisse avoir une véritable force propre et intérieure d'agir; je souhaiterois d'entendre plus distinctement, pourquoi la substance créée ne sauroit avoir une telle force, car je croirois plutôt que sans cela ce ne seroit pas une substance, la nature de la substance consistant à mon avis dans cette tendance réglée, de laquelle les phénomènes naissent par ordre, qu'elle a reçue d'abord, et qui lui est conservée par l'auteur des choses, de qui toutes les réalités ou perfections émanent toujours par une manière de création continuelle.

Pour ce qui est du franc arbitre, je suis du sentiment des Thomistes et autres philosophes, qui croient, que tout est prédéterminé, et je ne vois pas lieu d'en douter. Cela n'empêche pourtant pas, que nous n'ayons une liberté exemte non seulement de sa contrainte, mais encore de la nécessité, et en cela il en est de nous comme de Dieu lui-même, qui est aussi toujours déterminé dans ses actions, car il ne peut manquer de choisir le meilleur. Mais s'il n'avoit pas de quoi choisir, et si ce qui fait, étoit seul possible, il seroit soumis à la nécessité. Plus on est parfait, plus on est déterminé au bien, et aussi plus libre en même tems. Car on a une faculté et connoissance d'autant plus étendue, et une volonté d'autant plus resserrée dans les bornes de la parfaite raison.

Si ma pensée de la force vous peut donner quelque satisfaction, Monsieur, et à un petit nombre de personnes qui vous ressemblent, j'en serai assez content. Peut-être, que l'éclaircissement, que je vais mettre ici, vous satisfera encore d'avantage. Ma première consideration avoit été autrefois, qu'il se doit conserver dans la nature de quoi produire toujours un effet égal; par exemple plusieurs corps se rencontrant, comme il vous plaira dans un plan

horizontal, et aucune partie de la force n'étant absorbée par la friction, par le milieu ou par les parties insensibles des corps, je jugeois, qu'il falloit, que tous ensemble fussent toujours capables par leur impétuosité d'élever un même poids à une même hauteur, ou de bander des ressorts, déterminés à certains dégrés, ou de donner certaines velocités à certains corps. Mais en examinant cela de près, je trouvois, que cette conservation de la force ne s'accordoit point avec celle de la quantité du mouvement; laquelle me paroissant appuyée sur une raison trop vague, au lieu, que la conservation de la force étoit confirmée par l'expériencé et par une raison constante de l'absurdité du mouvement perpétuel mécanique, cela joint à bien d'autres considérations m'empêcha de balancer cette force et l'état d'où suit l'action. Mais lorsque vous le prenez, Monsieur, comme si j'entendois un **nisus** dans le corps, qui ne change point de place, lequel soit équivalent à l'activité de la translation de lieu en lieu; je vois, que j'ai besoin de m'expliquer et de dire, que je crois, que la force est toujours accompagnée d'une action et même d'un mouvement local, qui y puisse répondre.

Cependant ce n'est pas la quantité de ce mouvement, mais celle de la force, qui se conserve; à peu près, comme lorsque deux globes se mettent en un, ou vice versa, on ne conserve pas la somme des surfaces, mais celle des solidités, quoique les solidités ne soient jamais sans des surfaces convenables. Mais voici maintenant de quoi achever le dénouement de la difficulté. C'est que j'ai trouvé une nouvelle ouverture, qui m'a fait apprendre qu'il se conserve non seulement la force, mais encore la même quantité de l'action motrice, qui est différente de celle du mouvement, comme vous allez voir par un raisonnement, dont je fus surpris moi-même, voyant, qu'on n'avoit point fait une remarque si aisée sur une matière si rabbatue. Voici mon argument. Dans les mouvemens uniformes d'un même corps 1) l'action de parcourir deux lieues en deux heures est double de l'actiōn de parcourir une lieue en une heure (car la première action contient la seconde précisement deux fois), 2) l'action de parcourir une lieue en une heure est double de l'action de parcourir une lieue en deux heures, (ou bien les actions qui font un même effet, sont comme leurs vitesses). Donc 3) l'action de parcourir deux lieues en deux heures est quadruple de l'action de parcourir une lieue en deux heures [1]). Cette démonstration fait voir, qu'un mobile recevant une vitesse double ou triple, à fin de pouvoir faire une double ou triple effet dans un même tems, reçoit une action quadruple ou noncuple. Ainsi les actions sont comme les quarrés

¹) Fusius de hac re **Bernoullio** scripserat **Leibnitius** d. d. 28. Jan. 1696. (v. Comm. epist. I, 122.):

„Quoniam te in nostris castris video, lubenter communicabo principium meum a priori demonstrandae „verae aestimationis virium, quod mihi in promptu esse „aliquoties indicavi, nondum tamen hactenus produxi. „Tibi autem communicare est frugiferae maxime terrae „commendare granum, ut in magnam plantam surgat. „Petitur autem ex principiis maxime primis et abstra- „ctis, nempe notione temporis, spatii et actionis. Unde „enim patet, tantum abesse, ut, quod aliqui putarunt, „negligatur a me debita temporis consideratio, ut potius „sit totius aestimationis basis. Ecce argumentum: Actio „faciens duplum, tempore simpio, est dupla, virtuali- „ter, actionis facientis idem duplum tempore duplo, seu „percursio duorum milliarium intra horam est dupla „(virtualiter) percursionis duorum milliarium intra duas „horas. 2° Actio faciens duplum tempore duplo est „dupla, formaliter, actionis facientis simplum tempore „simplo, seu percursio duorum milliarium intra duas „horas est dupla [formaliter] percursionis unius mil- „liaris intra unam horam. 3°. Ergo Actio faciens duplum „tempore simplo est quadrupla Actionis facientis sim- „plum tempore simplo, seu percursio duorum millia- „rium intra unam horam est quadrupla percursionis „unius milliaris intra unam horam. 4° Si pro duplo „substituissemus triplum, quadruplum, quintuplum etc. „prodiisset actio noncupla, sedecupla, 25pla etc. et „generaliter patet, actionis motrices aequabiles, aequi- „temporaneas aequabilium mobilium esse ut quadrata „celeritatum, vel quod idem est in eodem vel aequali „tempore vires esse in duplicata ratione celeritatum. „Q. e. d. —“

Et, ne subreptionis argueretur, d. d. $\frac{8}{18}$ Mart. 1696 (ibid p. 141):

„Sane non video, quid Tibi velis, cum dicis actio- „nem virtualem confundi cum formali. Non enim actio „mihi hic est virtualis vel formalis, sed una actio al- „terius est dupla vel virtualiter vel formaliter. Nimi- „rum **virtualiter** cum dupla est aestimatione, etsi „non sit dupla mole vel congruentia ut Ducatus est „duplum Thaleri: **formaliter** vero, ut Thalerus est „duplum semithaleri. Et sciendum est, quod duplum „est formaliter id etiam virtute seu aestimatione esse „duplum. Ideo cum nonnisi de virtute seu aestima- „tione hic quaeratur, nulla est confusio diversi generis „quantitatum vel aestimationum; nempe **virtualiter** „duplum intelligo quod tale est virtualiter solum, „sed **formaliter** duplum voco quod simul et for- „maliter et virtualiter duplum est et poteram vocabu- „lis illis (tantum harmoniae cujusdam causa adjectis) „abstinere; ut enim quia Ducatus duplus est Thaleri „et Thalerus semithaleri, concludo Ducatum semitha- „leri quadruplum esse; ita, quia percursio 2 millia- „rium una hora, dupla est percursionis 2 milliarium „2 horis, et percursio 2 milliarium 2 horis dupla est „unius milliaris una hora: sequetur percursionem 2 „milliarium una hora esse quadruplam percursionis „unius milliaris una hora. — .... Inter haec duo: „A, **facere duplum tempore simplo**, itemque C, „**facere simplum tempore simplo**, datur medium

des vitesses. Or il se trouve le plus heureusement du monde, que cela s'accorde avec mon estime de la force, tirée soit des expériences soit du fondement de l'évitation du mouvement perpétuel mécanique. Car selon mon estime les forces sont comme les hauteurs dont les corps pesants pouvoient descendre pour acquérir ces vitesses. Et comme il se conserve toujours la force pour remonter en somme à la même hauteur, ou pour faire quelque autre effet, il s'ensuit, qu'il se conserve aussi la même quantité de l'action motrice dans le monde: c'est-à-dire, pour le bien prendre, que dans une heure il y a autant d'action motrice dans l'univers, qu'il y en a en quelque autre heure que ce soit. Mais dans le moment même c'est la même quantité de la force qui se conserve. Et en effet l'action n'est autre chose, que l'exercice de la force, et revient au produit de la force par le tems. Ainsi le dessein de nos philosophes, et particulièrement de feu Mr. Descartes, a été bon de conserver l'action et d'estimer la force par l'action; mais ils ont pris un qui pro quo, en prenant ce qu'ils appellent la quantité du mouvement pour la quantité de l'action motrice. Il n'y a que très peu de personnes à qui j'ai fait part de ce raisonnement, ne le voulant pas prostituer auprès de ceux, qui n'ont point de gout pour les pensées abstraites. Je ne parle pas ici des forces et actions respectives qui se conservent aussi et ont leurs estimes à part; et il y a bien d'autres égalités ou conservations merveilleuses, qui marquent non seulement la constance mais aussi la perfection del'auteur.

C'est avec grande raison, qu'on admire, Monsieur, que les recherches immenses de faits, que vous avez faites, n'ont point fait de tort à vos belles réflexions sur ce qu'il y a de plus profond de la philosophie. Je ne puis pas aussi me dispenser toujours de ces sortes de discussions, ayant été même obligé de venir à des questions généalogiques, qui seroient de plus frivoles, si les intérêts des états n'en dépendoient souvent. J'ai assez travaillé à l'histoire d'Allemagne autant qu'elle a rapport à ces pays ci, ce qui m'a même fourni quelques observations appartenantes à l'histoire universelle. Ainsi j'ai appris à ne point négliger la connoissance des faits. Mais si j'avois le choix, je préférerois l'histoire naturelle à la civile et les coutumes et loix, que Dieu a établies dans la nature, à ce qui s'observe parmi les hommes. Je suis avec beaucoup de zèle et d'obligation etc.

„minus priore et majus posteriore nempe B, **facere** „**duplum tempore duplo**, cumque manifestissime „(ex natura repetitionis perfectae) sit B duplum ip- „sius C, sequitur demonstrative A esse plus quam „duplum ipsius C. Comparatio igitur inter A et C pot- „est resolvi ulterius per interpositionem comparatio- „nis simplicioris, comparatio vero inter A et B inter- „positione simplicioris resolvi non potest, sed primi- „tiva est“

Denique d. d. Jun. 1696. eidem ita scribit:

. . . „Eo ipso, quod nulla amplius datur resolutio, „seu quod nihil medium interponi potest inter A et B, „ut B interpositum fuerat inter A et C, aliud dici ne- „quit quam actiones esse ut celeritates, A erat **fa-** „**cere duplum tempore simplo**, B: **facere du-** „**plum tempore duplo**, et C: **facere simplum** „**tempore simplo**. Itaque actio A est major quam „actio B, et quidem ita, ut crescat actio manente ef- „fectu et tempore decrescente. Itaque ex eo ipso „quod nullum est principium aliquid ultra determi- „nandi sequitur, actiones esse reciproce ut tempora. „Nimirum ubicunque nulla reperiri potest ratio pro- „portionis compositae, necesse est simplicem locum „habere. Operae tamen pretium est, ut objectio tua, „quam alicui occurrere posse optime notas, resolva- „tur, quo facto major (credo) lux accendetur, appare- „bitque discrimen inter potentiam et actionem. Obje- „ctio ita habet: A tempore simplo idem facit quod B „tempore duplo, ergo A est duplo velocius quam B. „Ergo potentia ipsius A est quadrupla potentiae B. — „Respondeo concedendo totum argumentum, potentiam „esse quadruplam et tamen ajo actionem tantum hic „esse duplam. Quod Paradoxum ita ostendo: nempe „potentia ipsius A quadrupla est (hoc ipsum enim de- „monstravimus ex hoc ipso nostro), sed actio est „tantum dupla, quia actio est in ratione composita „potentiae quae exercetur, et temporis in quo exer- „cetur; itaque potentia ipsius A quadrupla sim- „plo tempore exercita dat actionem duplam ejus „quam dat potentia ipsius B simpla exercita tempo- „re duplo et quadruplam ejus quam dat potentia „ipsius C simpla exercita tempore simplo. Scili- „cet in A, potentia 4, tempus 1, dat actionem 4. „In B potentia 1 tempus 2 dat actionem 2, denique „in C potentia 1 tempus 1 dat actionem 1. Vides „quam haec pulchre quadrent, et quam parum distin- „ctae notiones de potentia, actione et similibus vulgo „habeantur. Complures jam anni sunt, quod haec ex- „plicui in dissertatione conscripta in itinere Italico et „Florentiae apud amicum relicta, qui editionem in se „receperat; sed ego postea in mora fui, dum plura „subnata sunt, quae me adjuncturum scripsi, necdum „praestiti, non quod res desint, sed otium ordinandi. „Caeterum ut actionem nunc composita ratione suo- „rum principiorum potentiae et temporis aestimo, ita „eam paulo ante aestimaveram composita ratione eo- „rum quae praestat: effectus scilicet extensivi seu „materialis nempe longitudinis (quam κατ' ἐξοχὴν ef- „fectum vocare soleo) et effectus intensivi seu forma- „lis. Desideratum enim est ut praestetur multum et „cito. Ambae autem aestimationes consentiunt inter „se, ut vides.“

LIX.

NOUVEAUX ESSAIS

SUR L'ENTENDEMENT HUMAIN,

PAR L'AUTEUR DU SYSTÈME DE L'HARMONIE PRÉÉTABLIE.

---

1 7 0 3.

(Ouvres philosophiques etc. ed. **Raspe** p. 3.)

AVANT-PROPOS.

L'essai sur l'Entendement humain, donné par un illustre Anglois, étant un des plus beaux et des plus estimés ouvrages de ce tems, j'ai pris la résolution d'y faire des remarques, parce qu'ayant assez médité depuis longtems sur le même sujet et sur la plûpart des matières, qui y sont touchées, j'ai crû que ce seroit une bonne occasion d'en faire paroître quelque chose sous le titre de nouveaux Essais sur l'Entendement et de procurer une entrée plus favorable à mes pensées, en les mettant en si bonne compagnie. J'ai crû aussi pouvoir profiter du travail d'autrui, non seulement pour diminuer le mien, mais encore pour ajouter quelque chose à ce qu'il nous a donné, ce qui est plus facile que de commencer et de travailler à nouveaux fraix en tout.

Il est vrai, que je suis souvent d'un autre avis que lui; mais bien loin de disconvenir pour cela du mérite de cet Ecrivain célèbre, je lui rends justice, en faisant connoître en quoi et pourquoi je m'éloigne de son sentiment, quand je juge nécessaire d'empêcher, quę son autorité ne prévaille sur la raison en quelques points de conséquence. En effet, quoique l'Auteur de l'Essai dise mille belles choses, que j'applaudis, nos Systèmes diffèrent beaucoup. Le sien a plus de rapport à Aristote et le mien à Platon, quoique nous nous éloignions en bien des choses l'un et l'autre de la doctrine de ces deux anciens. Il est plus populaire, et moi je suis forcé quelquefois d'être un peu plus acroamatique et plus abstrait, ce qui n'est pas un avantage à moi, surtout écrivant dans une langue vivante. Je crois cependant, qu'en faisant parler deux personnes, dont l'une expose les sentimens, tirés de l'Essai de cet Auteur, et l'autre y joint mes observations, le parallèle sera plus au gré du Lecteur, que ne le seroient des remarques toutes sèches, dont la lecture auroit été interrompue à tout moment par la nécessité de recourir à son livre pour entendre le mien. Il sera bon de confronter encore quelques fois nos écrits et de ne juger de ses sentimens que par son propre ouvrage, quoique j'en aye conservé ordinairement les expressions. Il est vrai, que la sujettion, que donne le discours d'autrui, dont on doit suivre le fil, en faisant des remarques, a fait, que je n'ai pû songer à attraper les agrémens, dont le Dialogue est susceptible: mais j'espère, que la matière reparera le défaut de la façon.

Nos différents sont sur des objects de quelque importance. Il s'agit de savoir, si l'Ame en elle même est vuide entièrement comme des tablettes, où l'on n'a encore rien écrit (tabula rasa) suivant Aristote et l'Auteur de l'Essai, et si tout ce qui y est tracé, vient uniquement des sens et de l'expérience: ou si l'Ame contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines, que les objets externes reveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et même avec l'Ecole et avec tous ceux, qui prennent dans cette signification le passage de S. Paul (Rom. II. 15.) où il marque, que la Loi de Dieu est écrite dans les coeurs. Les Stoïciens appelloient ces principes notions communes, Prolepses, c'est à dire des assumtions fondamentales, ou ce qu'on prend pour accordé par avance. Les Mathématiciens les appellent notions communes (*χοινὰς ἐννοίας*). Les Philosophes modernes leur donnent d'autres beaux noms, et Jules Scaliger particulièrement les nommoit Semina aeternitatis, item Zopyra, comme voulant dire des feux vivans, des traits lumineux, cachés au dedans de nous, que la rencontre des sens et des objets externes fait paroitre comme des étincelles, que le choc fait sortir du fusil; et ce n'est pas sans raison, qu'on croit, que ces éclats marquent quelque chose de divin et d'éternel, qui paroit sur tout dans les vérités nécessaires. D'où il nait une autre question, savoir, si toutes les vérités dépendent de l'éxperience, c'est à dire de l'induction et des exemples; ou s'il y en a, qui ont encore un autre fondement. Car si quelques évènemens peuvent être prévûs avant toute épreuve, qu'on en ait faite, il est manifeste, que nous y contribuons quelque chose de notre part. Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connoissances actuelles, ne sont point suffisans pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est à dire des vérités particulières ou individuelles. Or, tous les exemples, qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité: car il ne suit pas, que ce qui est arrivé, arrivera toujours de même. Par exemple les Grecs et les Romains et tous les autres peuples ont toujours remarqués, qu'avant le décours de vingt quatre heures le jour se change en nuit, et la nuit en jour. Mais on se seroit trompé si l'on avoit crû, que la même règle s'observe partout, puisqu'on a vû le contraire dans le séjour de Nova Zembla. Et celuilà se tromperoit encore, qui croiroit, que c'est au moins dans nos climats une vérité nécessaire et éternelle, puisqu'on doit juger, que la Terre et le Soleil même n'existent pas nécessairement, et qu'il y aura peut-être un tems, où ce bel astre ne sera plus avec tout son Système, au moins en sa présente forme. D'où il paroit, que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les Mathématiques pures et particuliérement dans l'Arithmétique et dans la Géometrie doivent avoir des principes, dont la preuve ne depende point des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se seroit jamais avisé d'y penser. C'est ce qu'il faut bien distinguer, et c'est ce qu'Euclide a si bien compris en montrant par la raison, ce qui se voit assez par l'expérience et par les images sensibles. La Logique encore avec la Métaphysique et la Morale, dont l'une forme la Théologie et l'autre la Jurisprudence, naturelles toutes deux, sont pleines de telles vérités; et par conséquent leur preuve ne peut venir, que des principes internes, qu'on appelle innés. Il est vrai, qu'il ne faut point s'imaginer, qu'on puisse

lire dans l'Ame ces éternelles loix de la raison à livre ouvert, comme l'Edit du Préteur se lit sur son album sans peine et sans recherche; mais c'est assez, qu'on les puisse découvrir en nous à force d'attention, à quoi les occasions sont fournies par les sens. Le succes des experiences sert de confirmation à la raison, à peu près comme les épreuves servent dans l'Arithmétique pour mieux éviter l'erreur du calcul quand le raisonnement est long. C'est aussi en quoi les connoissances des hommes et celles des bêtes sont différentes. Les bêtes sont purement empiriques et ne font que se régler sur les exemples; car, autant qu'on en peut juger, elles n'arrivent jamais à former des propositions nécessaires, au lieu que les hommes sont capables de sciences demonstratives, en quoi la faculté, que les bêtes ont, de faire des consécutions, est quelque chose d'inferieur à la raison, qui est dans les hommes. Les consécutions des bêtes sont purement comme celles des simples empiriques, qui prétendent, que ce, qui est arrivé quelques fois arrivera encore dans un cas, où ce, qui les frappe, est pareil, sans être pour cela capables de juger, si les mêmes raisons subsistent. C'est par là qu'il est si aisé aux hommes d'attrapper les bêtes, et qu'il est si facile aux simples empiriques de faire des fautes. Les personnes devenues habiles par l'âge et par l'expérience n'en sont pas même exemptes, lors qu'elles se fient trop à leur expérience passée, comme cela est arrivé à quelques uns dans les affaires civiles et militaires, parcequ'on ne considère point assez, que le monde change, et que les hommes deviennent plus habiles, en trouvant mille adresses nouvelles, au lieu que les cerfs ou les lièvres de ce temps ne sont pas plus rusès, que ceux du tems passé. Les consécutions des bêtes ne sont qu'une ombre du raisonnement, c'est à dire, ne sont qu'une connexion d'imagination et un passage d'une image à une autre, parceque dans une rencontre nouvelle, qui paroit semblable à la précédente, elles s'attendent de nouveau à ce qu'elles y ont trouvé joint autrefois, comme si les choses étoient liées en effet, parceque leurs images le sont dans la mémoire. Il est bien vrai que là raison conseille qu'on s'attende pour l'ordinaire de voir arriver à l'avenir ce, qui est conforme à une longue expérience du passé; mais ce n'est pas pour cela une vérité nécessaire et infaillible, et le succès peut cesser, quand on s'y attend le moins, lorsque les raisons, qui l'ont maintenu, changent. Pour cette raison les plus sages ne s'y fient pas tant, qu'ils ne tâchent de péné-

25 *

trer (s'il est possible,) quelque chose de la raison de ce fait, pour juger quand il faudra faire des exceptions. Car la raison est seule capable d'établir des règles sûres et de suppléer à ce, qui manque à celles, qui ne l'étoient point, en y faisant des exceptions, et de trouver enfin des liaisons certaines dans la force des conséquences nécessaires; ce qui donne souvent le moyen de prévoir l'evènement sans avoir besoin d'expérimenter les liaisons sensibles des images, où les bêtes sont réduites, de sorte que ce qui justifie les principes internes des vérités nécessaires, distingue encore l'homme de la bête.

Peut-être que nôtre habile Auteur ne s'éloignera pas entièrement de mon sentiment. Car après avoir employé tout son premier livre à rejetter les lumières innées, prises dans un certain sens, il avoue pourtant au commencement du second et dans la suite, que les Idées, qui n'ont point leur origine dans la Sensation, viennent de la Réflexion. Or la Réflexion n'est autre chose, qu'une attention à ce qui est en nous, et les sens ne nous donnent point ce que nous portons déja avec nous. Cela étant, peut-on nier, qu'il y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous mêmes pour ainsi dire! et qu'il y ait en nous: Etre, Unité, Substance, Durée, Changement, Action, Perception, Plaisir, et mille autres objets de nos idées intellectuelles! Ces mêmes objets étant immédiats et toujours présents à nôtre Entendement, (quoi qu'ils ne sauroient être toujours apperçûs à cause de nos distractions et de nos besoins) pourquoi s'étonner, que nous disions, que ces Idées nous sont innées avec tout ce qui en dépend! Je me suis servi aussi de la comparaison d'une pierre de marbre, qui a des veines, plutôt que d'une pierre de marbre toute unie, ou des tablettes vuides, c'est à dire de ce qui s'appelle tabula rasa chez les Philosophes; car si l'Ame ressembloit à ces tablettes vuides, les vérités seroient en nous comme la figure d'Hercule est dans un marbre, quand le marbre est tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avoit des veines dans la pierre, qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à d'autres figures, cette pierre y seroit plus déterminée, et Hercule y seroit comme inné en quelque façon, quoiqu'il falût du travail pour découvrir ces veines et pour les nettoyer par la politure, en retranchant ce qui les empêche de paroitre. C'est ainsi que les Idées et les vérités nous sont innées, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles, et non pas comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions souvent insensibles, qui y repondent.

Il semble que notre habile Auteur prétende, qu'il n'y ait rien de virtuel en nous, et même rien, dont nous nous appercevions toujours actuellement. Mais il ne peut pas prendre cela à la rigueur, autrement son sentiment seroit trop parodoxe, puisqu'encore que les habitudes acquises et les provisions de notre mémoire ne soient pas toujours apperçuës et même ne viennent pas toujours à notre secours au besoin, nous nous les remettons souvent aisément dans l'esprit à quelque occasion legère, qui nous en fait souvenir, comme il ne nous faut que le commencement d'une chanson pour nous faire ressouvenir du reste. Il limite aussi sa Thèse en d'autres endroits, en disant qu'il n'y a rien en nous, dont nous ne nous soyons au moins apperçus autrefois. Mais outre, que personne ne peut assurer par la seule raison jusqu'où peuvent être allées nos apperceptions passées, que nous pouvons avoir oubliées, sur tout suivant la réminiscence des Platoniciens, qui toute fabuleuse qu'elle est, n'a rien d'incompatible avec la raison toute nue: outre cela dis-je, pourquoi faut-il que tout nous soit acquis par les apperceptions des choses externes, et que rien ne puisse être déterré en nous mêmes! Notre Ame est elle donc seule si vuide, que sans les images empruntées du déhors, elle ne soit rien! ce n'est pas là (je m'assure) un sentiment, que notre judicieux Auteur puisse approuver. Et où trouvera-t-on des tablettes qui ne soient quelque chose de varié par elles mêmes? Verra-t-on jamais un plan parfaitement uni et uniforme! Pourquoi donc ne pourrions nous pas fournir aussi à nous mêmes quelque objet de pensée de notre propre fonds, lorsque nous y voudrons creuser! Ainsi je suis porté à croire, que dans le fonds son sentiment sur ce point n'est pas différent du mien, ou plutôt du sentiment commun, d'autant qu'il reconnoit deux sources de nos connoissances, les Sens et la Réflexion.

Je ne sai s'il sera si aisé d'accorder cet Auteur avec nous et avec les Cartésiens, lors qu'il soutient que l'Esprit ne pense pas toujours, et particulièrement, qu'il est sans perception, quand on dort sans avoir des songes. Il dit, que, puisque les corps peuvent être sans mouvement, les ames pourront bien être aussi sans pensée. Mais ici je reponds un peu autrement, qu'on n'a coûtume de faire. Car je soutiens que naturel-

lement une Substance ne sauroit être sans Action, et qu'il n'y a même jamais de corps sans mouvement. L'expérience me favorise déja, et on n'a qu'à consulter le livre de l'illustre M. Boyle contre le repos absolû, pour en être persuadé. Mais je crois, que la raison y est encore. Et c'est une des preuves, que j'ai pour détruire les Atomes. D'ailleurs il y a mille marques, qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans Apperception et sans Réflexion, c'est à dire des changements dans l'Ame même, dont nous ne nous appercevons pas, parce que ces impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre, ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effèt, et de se faire sentir dans l'assemblage, ou moins confusément. C'est ainsi que la coûtume fait, que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin ou à une chûte d'eau, quand nous avons habité tout au près depuis quelque temps. Ce n'est pas, que ce mouvement ne frappe toujours nos organes, et qu'il ne se passe encore quelque chose dans l'ame qui y reponde à cause de l'harmonie de l'ame et du corps; mais les impressions, qui sont dans l'ame et dans le corps, destituées des attraits de la nouveauté, ne sont pas assez fortes pour s'attirer nôtre attention et nôtre mémoire, qui ne s'attachent qu'à des objets plus occupans. Toute attention demande de la mémoire, et quand nous ne sommes point avertis, pour ainsi dire, de prendre garde à quelques unes de nos propres perceptions présentes, nous les laissons passer sans réflexion et même sans les remarquer; mais si quelqu'un nous en avertit incontinent et nous fait remarquer par exemple quelque bruit, qu'on vient d'entendre, nous nous en souvenons et nous nous appercevons d'en avoir eû tantôt quelque sentiment. Ainsi c'étoient des perceptions, dont nous ne nous étions pas apperçûs incontinent, l'apperception ne venant dans ce cas d'avertissement, qu'après quelque intervalle tout petit qu'il soit. Pour juger encore mieux des petites percéptions, que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coûtume de me servir de l'exemple du mugissement, ou du bruit de la mer, dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit, comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties, qui composent ce tout, c'est à dire le bruit de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connoitre que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, et qu'il ne se remarqueroit pas, si cette vague, qui le fait, étoit seule. Car il faut qu'on soit affecté un peu par le mouvement de cette vague, et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelques petits qu'ils soyent; autrement on n'auroit pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauroient faire quelque chose. D'ailleurs on ne dort jamais si profondement, qu'on n'ait quelque sentiment foible et confus; et on ne seroit jamais éveillé par le plus grand bruit du monde, si on n'avoit quelque perception de son commencement, qui est petit, comme on ne romproit jamais une cordo par le plus grand effort du monde, si elle n'étoit tendue et allongée un peu par de moindres efforts, quoique cette petite extension, qu'ils font, ne paroisse pas.

Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles, qui forment ce je ne sai quoi, ces gouts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties; ces impressions que les corps, qui nous environnent, font sur nous et qui enveloppent l'infini; cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers. On peut même dire qu'en conséquence de ces petites perceptions le présent est plein de l'avenir et chargé du passé, que tout est conspirant (σύμπνοια πάντα comme disoit Hippocrate), et que dans la moindre des substances, des yeux aussi perçans, que ceux de Dieu, pourroient lire toute la suite des choses de l'univers.

Quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur.

Ces perceptions insensibles marquent encore et constituent le même individu, qui est caractérisé, par les traces, qu'elles conservent des états précédens de cet individu, en faisant la connexion avec son état présent; et elles se peuvent connoître par un esprit superieur, quand même cet individu ne les sentiroit pas, c'est à dire lorsque le souvenir exprès n'y seroit plus. Elles donnent même le moyen de retrouver le souvenir au besoin par des développemens périodiques, qui peuvent arriver un jour. C'est pour cela que la mort ne sauroit être qu'un sommeil, et même ne sauroit en demeurer un, les perceptions cessant seulement à être assez distinguées et se reduisant à un état de confusion dans les animaux, qui suspend l'apperception, mais qui ne sauroit durer toujours.

C'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'ame et du corps, et même de toutes les Mo-

nades ou Substances simples, qui supplée à l'influence insoutenable des uns sur les autres, et qui, au jugement de l'auteur du plus beau des Dictionnaires, exalte la grandeur des perfections divines au delà de ce qu'on en a jamais conçû. Après celà je dois encore ajouter, que ce sont ces petites perceptions qui nous déterminent en bien de rencontres sans qu'on y pense, et qui trompent le vulgaire par l'apparence d'une *indifférence d'équilibre*, comme si nous étions indifférens de tourner par exemple à droite ou à gauche. Il n'est pas nécessaire que je fasse aussi remarquer ici, comme j'ai fait dans le livre même, qu'elles causent cette inquiétude, que je montre consister en quelque chose, qui ne diffère de la douleur, que comme le petit diffère du grand et qui fait pourtant souvent nôtre désir et même nôtre plaisir, en lui donnant comme un sel qui pique. Ce sont les mêmes parties insensibles de nos perceptions sensibles, qui font, qu'il y a un rapport entre ces perceptions des couleurs, des chaleurs, et autres qualités sensibles, et entre les mouvemens dans les corps, qui y répondent; au lieu que les Cartésiens avec nôtre Auteur, tout pénétrant qu'il est, conçoivent les perceptions, que nous avons de ces qualités, comme arbitraires, c'est à dire, comme si Dieu les avoit données à l'ame suivant son bon plaisir, sans avoir égard à aucun rapport essentiel entre les perceptions et leurs objets: sentiment qui me surprend et qui me paroit peu digne de la sagesse de l'Auteur des choses, qui ne fait rien sans harmonie et sans raison.

En un mot les *perceptions insensibles* sont d'un aussi grand usage dans la Pneumatique, que les corpuscules dans la Physique; et il est également déraisonnable de rejetter les uns et les autres, sous prétexte qu'elles sont hors de la portée de nos sens. Rien ne se fait tout d'un coup, et c'est une de mes grandes maximes et des plus vérifiées, que *la nature ne fait jamais des sauts*. J'appellois cela *la loi de la continuitè*, lorsque j'en parlois autre fois dans les nouvelles de la république des lettres; et l'usage de cette loi est très-considérable dans la Physique. Elle porte qu'on passe toujours du petit au grand et à rebours par le médiocre, dans les dégrés comme dans les parties; et que jamais un mouvement ne nait immédiatement du repos, ni ne s'y réduit que par un mouvement plus petit, comme on n'achève jamais de parcourir aucune ligne ou longueur avant que d'avoir achevé une ligne plus petite, quoique jusques ici ceux, qui ont donné les loix du mouvement n'ayent point observé cette loi, croyant qu'un corps peut recevoir en un moment un mouvement contraire au précédent. Tout cela fait bien juger, que les perceptions remarquables viennent par dégrés de celles, qui sont trop petites pour être remarquées. En juger autrement c'est peu connoître l'immense subtilité des choses, qui enveloppe toujours et partout un infini actuel.

J'ai aussi remarqué, qu'en vertu des variations insensibles, deux choses individuelles ne sauroient être parfaitement semblables, et qu'elles doivent toujours différer plus que *numero*, ce qui détruit les tablettes vuides de l'ame, une ame sans pensée, une substance sans action, le vuide de l'espace, les atomes, et même des parcelles non actuellement divisées dans la matière, l'uniformité entière dans une partie du temps, du lieu, ou de la matière, les globes parfaits du second élément, nés des cubes parfaits originaires, et mille autres fictions des Philosophes, qui viennent de leurs notions incomplettes, que la nature des choses ne souffre point, et que nôtre ignorance et le peu d'attention, que nous avons à l'insensible, fait passer, mais qu'on ne sauroit rendre tolérables, à moins qu'on ne les borne à des abstractions de l'esprit, qui proteste de ne point nier ce qu'il met à quartier, et qu'il juge ne devoir point entrer en quelque considération présente. Autrement si on l'entendoit tout de bon, savoir, que les choses, dont on ne s'apperçoit pas, ne sont point dans l'ame ou dans le corps, on manqueroit en Philosophie comme en Politique, en négligeant τὸ μικρον, les progrès insensibles; au lieu qu'une abstraction n'est pas une erreur, pourvû qu'on sache que ce, qu'on dissimule, y est. C'est comme les Mathémaciens en usent quand ils parlent des lignes parfaites, qu'ils nous proposent, des mouvemens uniformes et d'autres effèts réglés, quoique *la matière* (c'est à dire le mélange des effèts de l'infini, qui nous environne) fasse toujours quelque exception. Pour distinguer les considérations, pour réduire les effets aux raisons, autant qu'il nous est possible, et pour en prévoir quelques suites, on procède ainsi: car plus on est attentif à ne rien négliger des considérations, que nous pouvons régler, plus la pratique répond à la théorie. Mais il n'appartient qu'à la suprème raison, à qui rien n'échappe, de comprendre distinctement tout l'infini, toutes les raisons et toutes les suites. Tout ce que nous pouvons sur les infinités, c'est de les connoitre confusément, et de savoir au moins distinctement, qu'elles y sont; autrement nous jugeons fort mal de la beauté et de la grandeur de l'univers, comme aussi nous ne saurions avoir une bonne Physique, qui explique la nature des choses en général, et encore moins une bonne Pneumatique, qui comprenne la connoissance de Dieu, des ames, et des Substances simples en général.

Cette connoissance des perceptions insensibles sert aussi à expliquer pourquoi et comment deux ames humaines ou deux choses d'une même espèce, ne sortent jamais parfaitement semblables des mains du Créateur, et ont toujours chacune son rapport originaire aux points de vue, qu'elles auront dans l'univers. Mais c'est ce qui suit déja de ce, que j'avois remarqué de deux individus; savoir, que leur *différence* est toujours *plus que numérique*. Il y a encore un autre point de conséquence, où je suis obligé de m'éloigner non seulement des sentimens de nôtre auteur, mais aussi de ceux de la plûpart des modernes; c'est que je crois avec la plûpart des anciens, que tous les génies, toutes les ames, toutes les substances simples crées, sont toujours à un corps, et qu'il n'y a jamais des ames qui en soient entièrement séparées. J'en ai des raisons *à priori*. Mais on trouvera encore, qu'il y a cela d'avantageux dans ce dogme, qu'il ressout toutes les difficultés philosophiques sur l'état des ames, sur leur conservation perpetuelle, sur leur immortalité, et sur leur opération, la différence d'un de leur états à l'autre n'étant jamais, ou n'ayant jamais été que du plus au moins sensible, du plus parfait au moins parfait, ou à rebours, ce qui rend leur état passé ou à venir aussi explicable que celui d'à présent. On sent assez en faisant tant soit peu de réflexion, que cela est raissonnable, et qu'un saut d'un état à un autre, infiniment différent, ne sauroit être naturel. Je m'étonne qu'en quittant la nature sans sujet, les écoles ayent voulu s'enfoncer exprès dans des difficultés très-grandes, et fournir matière aux triomphes apparens des esprits forts, dont toutes les raisons tombent tout d'un coup par cette explication des choses, où il n'y a pas plus de difficulté à concevoir la conservation des ames (ou plutôt selon moi de l'animal,) que celle qu'il y a dans le changement de la chenille en papillon, et dans la conservation de la pensée dans le sommeil, auquel Jésus-Christ a divinement bien comparé la mort. Aussi ai-je déja dit, qu'aucun sommeil ne sauroit durer toujours; et il durera moins ou presque point du tout aux ames raisonnables, qui sont toujours destinées à conserver le personnage et la souvenance, qui leur à été donné dans la Cité de Dieu, et cela pour être mieux susceptibles des recompenses et des chatiments. J'ajoute encore qu'en général aucun dérangement des organes visibles n'est capable de porter les choses à une entière confusion dans l'animal, ou de détruire tous les organes, et priver l'ame de tout son corps organique, et des restes inéffaçables de toutes les traces précédentes. Mais la facilité, qu'on a eue, de quitter l'ancienne doctrine des corps subtils, joints aux Anges, (qu'on confondoit avec la corporalité des anges même) et l'introduction de prétenduës intelligences séparées dans les créatures (à quoi celles, qui font rouler les cieux d'Aristote, ont contribué beaucoup) et enfin l'opinion mal entenduë, où l'on a été, qu'on ne pouvoit conserver les ames des bêtes sans tomber dans la métempsychose, ont fait, à mon avis, qu'on a négligé la manière naturelle d'expliquer la conservation de l'ame. Ce qui a fait bien du tort à la religion naturelle, et a fait croire à plusieurs, que nôtre immortalité n'étoit qu'une grace miraculeuse de Dieu, dont encore notre célébre Auteur parle avec quelque doute, comme je dirai tantôt. Mais il seroit à souhaiter, que tous ceux, qui sont de ce sentiment, en eussent parlé aussi sagement et d'aussi bonne foi que lui; car il est à craindre, que plusieurs, qui parlent de l'immortalité par grace, ne le font que pour sauver les apparences, et approchent dans le fonds de ces Averroistes, et de quelques mauvais Quietistes, qui s'imaginent une absorption et réunion de l'ame à l'océan de la divinité, notion dont peut-être mon système seul fait bien voir l'impossibilité.

Il semble aussi, que nous différons encore par rapport à la matière, en ce que l'Auteur juge que le vuide est nécessaire pour le mouvement, parce qu'il croit que les petites parties de la matière sont roides. J'avoue que si la matière étoit composée de telles parties, le mouvement dans le plein seroit impossible, comme si une chambre étoit pleine d'une quantité de petits cailloux, sans qu'il y eut la moindre place vuide. Mais on n'accorde point cette supposition, dont il ne paroit pas aussi qu'il y ait aucune raison; quoique cet habile Auteur aille jusqu'à croire, que la roideur ou la cohésion des petites parties fait l'essence du corps. Il faut plutôt concevoir l'espace comme plein d'une matière originairement fluide, susceptible de toutes les divisions, et assujettie même actuellement à des divisions et subdivisions à l'infini; mais avec cette différence pourtant, qu'elle est divisible et divisée inégalement en differens endroits à cause des mouvemens qui y sont déja plus ou moins conspirans; ce qui fait qu'elle a partout un dégré de roideur aussi bien que de fluidité et qu'il n'y a aucun corps, qui soit dur ou fluide au suprème dégré, c'est à dire, qu'on n'y trouve aucun atome d'une dureté insurmontable, ni aucune masse entièrement indifférente à la division. Aussi l'ordre de la nature, et parti-

culièrement la loi de la continuité détruit également l'un et l'autre.

J'ai fait voir aussi que la Cohésion, qui ne seroit pas elle même l'effèt de l'impulsion ou du mouvement, causeroit une traction prise à la rigueur. Car s'il y avoit un corps originairement roide, par exemple un atome d'Epicure, qui auroit une partie avancée en forme de crochet (puisqu'on peut se figurer des atomes de toute sorte de figures) ce crochet poussé tireroit avec lui le reste de cet atome, c'est à dire la partie, qu'on ne pousse point, et qui ne tombe point dans la ligne de l'impulsion. Cependant nôtre habile Auteur est lui même contre ces tractions philosophiques, telles qu'on les attribuoit autrefois à la crainte du vuide; et il les réduit aux impulsions, soutenant avec les modernes, qu'une partie de la matière n'opère immediatement sur l'autre, qu'en la poussant de près, en quoi je crois qu'ils ont raison, parce qu'autrement il n'y a rien d'intelligible dans l'opération.

Il faut pourtant que je ne dissimule point d'avoir remarqué une manière de retraction de nôtre excellent Auteur sur ce sujet, et je ne sauroit m'empêcher de louër en cela sa modeste sincérité, autant que j'ai admiré son génie pénétrant en d'autres occasions. C'est dans la réponse à la seconde lettre de feu Mr. l'Evêque de Worcester, imprimée en 1699. pag. 408. où pour justifier le sentiment, qu'il avoit soutenû contre ce savant Prélat, savoir que la matière pourroit penser, il dit entre autres choses: »J'avoue que j'ai dit« (livre 2. de l'Essai concernant l'entendement C. 8. §. 11.) »que le corps opère par im»pulsion et non autrement. Aussi étoit-ce mon senti»ment quand je l'écrivis, et encore présentement je ne »saurois concevoir une autre manière d'agir. Mais »depuis j'ai été convaincû par le livre incompa»rable du judicieux M. Newton, qu'il y a trop »de présomption de vouloir limiter la puissance de »Dieu par nos conceptions bornées. La gravita»tion de la matière vers la matière par des voyes, »qui me sont inconcevables, est non seulement une »démonstration, que Dieu peut, quand bon lui »semble, mettre dans les corps des puissances et »manières d'agir, qui sont au dessus de ce qui »peut être dérivé de notre idée du corps, ou ex»pliqué par ce que nous connoissons de la matière; »mais c'est encore une instance incontestable qu'il »l'a fait effectivement. C'est pourquoi j'aurai soin, »que dans la prochaine édition de mon livre ce »passage soit reddressé.« Je trouve que dans la version française de ce Livre, faite sans doute sur les dernières éditions on la mis ainsi dans ce §. 11. »Il est visible au moins autant que nous pouvons »le concevoir, que c'est par impulsion, et non au»trement que les corps agissent les uns sur les autres, »car il nous est impossible de comprendre, que le »corps puisse agir sur ce qu'il ne touche pas, ce qui est »autant que d'imaginer qu'il puisse agir où il n'est pas.«

Je ne puis que louer cette pieté modeste de nôtre célèbre Auteur, qui reconnoit, que Dieu peut faire au delà de ce que nous pouvons entendre; et qu'ainsi il peut y avoir des mystères inconcevables dans les articles de la foi; mais je ne voudrois pas qu'on fut obligé de recourir aux miracles dans le cours ordinaire de la nature, et d'admettre des puissances et opérations absolument inexplicables. Autrement à la faveur de ce que Dieu peut faire, on donnera trop de licence aux mauvais Philosophes, et en admettant ces vertus centripétes, ou ces attractions immédiates de loin, sans qu'il soit possible de les rendre intelligibles, je ne vois pas ce qui empêcheroit nos scholastiques de dire, que tout se fait simplement par les facultés, et de soutenir leurs espèces intentionelles, qui vont des objèts jusqu'à nous, et trouvent moyen d'entrer jusques dans nos ames. Si cela va bien,

Omnia jam fient, fieri quae posse negabam.

De sorte qu'il me semble, que nôtre Auteur, tout judicieux qu'il est, va ici un peu trop d'une extrémité à l'autre. Il fait le difficile sur les opérations des ames, quand il s'agit seulement d'admettre ce qui n'est point sensible, et le voilà qui donne aux corps ce qui n'est pas même intelligible; leur accordant des puissances et des actions, qui passent tout ce qu'à mon avis un esprit créé sauroit faire et entendre, puis qu'il leur accorde l'attraction et même à des grandes distances, sans se borner à aucune sphère d'activité; et cela pour soutenir un sentiment, qui n'est pas moins inexplicable, savoir la possibilité de la pensée de la matière dans l'ordre naturel.

La question, qu'il agite avec le célèbre Prélat, qui l'avoit attaqué, est, si la matière peut penser; et comme c'est un point important, même pour le présent ouvrage, je ne puis me dispenser d'y entrer un peu, et de prendre connoissance de leur contestation. J'en représenterai la substance sur ce sujet, et prendrai la liberté de dire ce que j'en pense. Feu M. l'Evêque de Worcester appréhendant (mais sans en avoir grand sujet à mon avis) que la doctrine des idées de notre Auteur ne fût sujette à quelques abus, préjudiciables à la foi Chrétienne, entreprit d'en examiner quelques endroits dans sa Vindication de la doctrine de la Trinité et ayant rendû justice à cet excellent écrivain, en reconnoissant qu'il juge l'existence de l'esprit aussi certaine que celle

du corps, quoique l'une de ces substances soit aussi peu connuë que l'autre, il demande (pag. 241. seq.) comment la réflexion nous peut assurer de l'existence de l'esprit, si Dieu peut donner à la matière la faculté de penser suivant le sentiment de nôtre Auteur liv. 4. chap. 3. puisqu'ainsi la voie des Idées, qui doit servir à discuter ce qui peut convenir à l'ame ou au corps, deviendroit inutile, au lieu, qu'il étoit dit dans le livre 2. de l'Essai sur l'entendement. chap. 23. §. 15. 27. 28. que les opérations de l'ame nous fournissent l'Idée de l'esprit et que l'entendement avec la volonté nous rend cette Idée aussi intelligible que la nature du corps nous est rendue intelligible par la solidité et par l'impulsion. Voici comment nôtre Auteur y répond dans la première lettre (p. 65. seq.). »Je »crois avoir prouvé, qu'il y a une substance spiri»tuelle en nous, car nous expérimentons en nous »la pensée; or cette action, ou ce mode, ne sau»roit être l'objet de l'idée d'une chose subsistente »de soi, et par conséquent ce mode a besoin d'un »support ou sujet d'inhésion et l'idée de ce sup»port fait ce que nous appellons substance - - - car »puisque l'idée générale de la substance est par »tout la même, il s'ensuit, que la modification, qui »s'appelle pensée ou pouvoir de penser, y étant »jointe, cela fait un esprit sans qu'on ait besoin »de considérer quelle autre modification il a en»core, c'est à dire, s'il a de la solidité ou non; et »de l'autre coté la substance, qui a la modification, »qu'on appelle solidité, sera matière, soit que la »pensée y soit jointe ou non. Mais si par une »substance spirituelle vous entendez une substance »immatérielle, j'avoue de n'avoir point prouvé, »qu'il y en ait en nous, et qu'on ne peut point le »prouver demonstrativement sur mes principes; »Quoique ce que j'ai dit sur les systèmes de la »matière (liv. 4. c. 10. §. 16.) en demontrant, »que Dieu est immatériel, rende probable au su»prême dégré, que la substance, qui pense en nous, »est immatérielle - - - - cependant j'ai montré »(ajoute l'Auteur p. 68.) que les grands buts de »la religion et de la morale sont assurés par l'im»mortalité de l'ame, sans qu'il soit besoin de sup»poser son immatérialité.«

Le savant Evêque dans sa réponse à cette lettre, pour faire voir que nôtre Auteur a été d'un autre sentiment, lors qu'il écrivoit son second livre de l'Essai, en allégue pag. 51. ce passage (pris du même livre c. 23. §. 15.) où il est dit, »que par »les idées simples, que nous avons déduites des »opérations de nôtre esprit, nous pouvons former »l'idée complexe d'un esprit et que mettant en»semble les idées de pensée, de perception, de li»berté et de puissance de mouvoir nôtre corps, »nous avons une notion aussi claire des substan»ces immatérielles que des matérielles.« Il allégue d'autres passages encore pour faire voir, que l'Auteur opposoit l'esprit au corps, et dit (p. 54.) que le but de la religion et de la morale est mieux assuré, en prouvant, que l'ame est immortelle par sa nature, c'est à dire immatérielle. Il allégue encore (pag. 70.) ce passage, »que toutes les idées »que nous avons des espèces particulières et di»stinctes des substances, ne sont autre chose que »différentes combinaisons d'idées simples,« et qu'ainsi l'Auteur a crû, que l'idée de penser et de vouloir donnoit une autre substance, différente de celle, que donne l'idée de la solidité et de l'impulsion; et que (§. 17.) il marque, que ces idées constituent le corps, opposé à l'esprit.

M. de Worcester pouvoit ajouter, que de ce que l'idée générale de substance est dans le corps et dans l'esprit, il ne s'en suit pas, que leurs différences soient des modifications d'une même chose, comme nôtre auteur vient de le dire dans l'endroit, que j'ai rapporté de sa première lettre. Il faut bien distinguer entre modifications et attributs. Les facultés d'avoir de la perception et d'agir, l'étenduë, la solidité, sont des attributs ou des prédicats perpetuels et principaux; mais la pensée, l'impétuosité, les figures, les mouvemens, sont des modifications de ces attributs. De plus, on doit distinguer entre genre Physique ou plutôt réel et genre Logique, ou idéal. Les choses qui sont d'un même genre Physique, ou qui sont homogènes, sont d'une même matière pour ainsi dire et peuvent souvent être changées l'une dans l'autre par le changement de la modification; comme les cercles et les quarrés. Mais deux choses hétérogènes peuvent avoir un genre Logique commun et alors leurs différences ne sont pas des simples modifications accidentelles d'un même sujet ou d'une même matière metaphysique ou physique. Ainsi le temps et l'espace sont des choses fort hétérogènes et on auroit tort de s'imaginer je ne sai quel sujet réel commun, qui n'eût que la quantité continüe en général et dont les modifications fissent provenir le temps ou l'espace. Cependant leur genre Logique commun est la quantité continuë. Quelqu'un se mocquera peut-être de ces distinctions des Philosophes de deux genres, l'un Logique seulement, l'autre encore réel; et de deux matières, l'une Physique, qui est celle des corps, l'autre Métaphysique seulement ou générale, comme si quelqu'un disoit, que deux parties de l'espace sont d'une même matière, ou que deux heures sont aussi entr'elles d'une même matière. Cependant

ces distinctions ne sont pas seulement des termes, mais des choses mêmes, et semblent venir bien à propos ici, où leur confusion a fait naitre une fausse conséquence. Ces deux genres ont une notion commune, et celle du genre réel est commune aux deux matières; de sorte que leur généalogie sera telle:

Genre
- *Logique* seulement, varié par des *différences* simples
- *Réel*, dont les différences sont des *modfications*, c'est à dire *Matière*
  - *Métaphysique* seulement où il y a homogènité.
  - *Physique*, où il y a une masse homogène solide.

Je n'ai pas vû la seconde lettre de l'Auteur à l'Evêque. La réponse, que ce Prélat y fait, ne touche guères au point, qui regarde la pensée de la matière. Mais la réplique de nôtre Auteur à cette seconde réponse y retourne. »Dieu« (dit-il à peu près dans ces termes p. 397.) »ajoute à »l'essence de la matière les qualités et perfections, »qui lui plaisent; le mouvement simple dans quel»ques parties, mais dans les plantes la végétation, »et dans les animaux le sentiment. Ceux qui en »demeurent d'accord jusqu'ici, se récrient aussi»tôt qu'on fait encore un pas, pour dire que Dieu »peut donner à la matière pensée, raison, volonté, »comme si cela détruisoit l'essence de la matière. »Mais pour le prouver ils allégnent, que la pensée »ou raison n'est pas renfermée dans l'essence de »la matière; ce qui ne fait rien, puisque le mou»vement et la vie n'y sont pas renfermés non plus. »Ils alléguent aussi, qu'on ne sauroit concevoir que »la matière pense. Mais nôtre conception n'est »pas la mesure du pouvoir de Dieu.« Après cela il cite l'exemple de l'attraction de la matière p. 99. mais sur-tout p. 408. où il parle de la gravitation de la matière vers la matière, attribuée à M. Newton, dans les termes que j'ai cités ci dessus, avouant, qu'on n'en sauroit jamais concevoir le comment. Ce qui est en effet retourner aux qualités occultes, ou, qui plus est, inexplicables. Il ajoute p. 401. que rien n'est plus propre à favoriser les Sceptiques que de nier ce qu'on n'entend point; et p. 402. qu'on ne conçoit pas même comment l'ame pense. Il veut p. 403. que les deux substances, la matérielle et l'immatérielle, pouvant être conçuës dans leur essence nuë sans aucune activité, il dépend de Dieu de donner à l'une et à l'autre la puissance de penser; et on veut se prévaloir de l'aveu de l'adversaire, qui avoit accordé le sentiment aux bêtes, mais qui ne leur accorderoit pas quelque substance immatérielle. On prétend, que la liberté, la consciosité, (pag. 408.) et la puissance de faire des abstractions (p. 409.) peuvent être données à la matière, non pas comme matière, mais comme enrichie par une puissance divine. Enfin on rapporte p. 434. la remarque d'un voyageur aussi considérable et judicieux que l'est M. de la Loubère, que les payens de l'orient connoissent l'immortalité de l'ame, sans en pouvoir comprendre l'immatérialité.

Sur tout cela je remarquerai, avant que de venir à l'explication de mon opinion, qu'il est sûr, que la matière est aussi peu capable de produire machinalement du sentiment, que de produire de la raison, comme nôtre Auteur en demeure d'accord; qu'à la verité je reconnois, qu'il n'est pas permis de nier, ce qu'on n'entend pas, mais j'ajoute, qu'on a droit de nier (au moins dans l'ordre naturel) ce qui absolument n'est point intelligible ni explicable. Je soutiens aussi, que les substances (matérielles ou immatérielles) ne sauroient être conçuës dans leur essence nuë sans activité; que l'activité est de l'essence de la substance en général; et qu'enfin la conception des créatures n'est pas la mesure du pouvoir de Dieu, mais que leur conceptivité, ou force de concevoir, est la mesure du pouvoir de la nature, tout ce qui est conforme à l'ordre naturel, pouvant être conçû ou entendû par quelque créature.

Ceux qui concevront mon système, jugeront, que je ne saurois me conformer en tout avec l'un ou l'autre de ces deux excellens Auteurs, dont la contestation cependant est fort instructive, Mais pour m'expliquer distinctement, il faut considérer avant toutes choses, que les modifications, qui peuvent venir naturellement ou sans miracle à un même sujet, y doivent venir des limitations ou variations d'un genre réel ou d'une nature originaire constante et absoluë; car c'est ainsi qu'on distingue chez les Philosophes les modes d'un être absolû, de cet être même, comme l'on sait que la grandeur, la figure, et le mouvement sont manifestement des limitations et des variations de la nature corporelle. Il est clair comment une étenduë bornée donne des figures, et que le changement, qui s'y fait, n'est autre chose que le mouvement; et toutes les fois, qu'on trouve quelque qualité dans un sujet, on doit croire, que si on entendoit la

nature de ce sujet et de cette qualité, on concevroit comment cette qualité en peut resulter. Ainsi dans l'ordre de la nature, (les miracles mis à part) il n'est pas arbitraire à Dieu de donner indifféremment aux substances telles ou telles qualités; et il ne leur en donnera jamais que celles, qui leurs seront naturelles, c'est à dire, qui pourront être dérivées de leur nature comme des modifications explicables. Ainsi on peut juger, que la matière n'aura pas naturellement l'attraction, mentionnée ci dessus, et n'ira pas d'elle même en ligne courbe, parce qu'il n'est pas possible de concevoir comment cela s'y fait, c'est à dire de l'expliquer méchaniquement; au lieu que ce qui est naturel, doit pouvoir devenir conçevable distinctement, si l'on étoit admis dans le secrets des choses. Cette distinction entre ce qui est naturel et explicable, et ce qui est inexplicable et miraculeux, lève toutes les difficultés. En la rejettant on soutiendroit quelque chose de pis que les qualités occultes, et on renonceroit en cela à la Philosophie et à la raison, en ouvrant des asyles à l'ignorance et à la paresse par un système sourd, qui admet non seulement, qu'il y a des qualités, que nous n'entendons pas, dont il n'y en a que trop, mais aussi, qu'il y en a, que le plus grand esprit, si Dieu lui donnoit toute l'ouverture possible, ne pourroit pas comprendre, c'est à dire, qui seroient ou miraculeuses ou sans rime et sans raison: et cela même seroit sans rime et sans raison, que Dieu fit des miracles ordinairement; de sorte, que cette hypothèse fainéante détruiroit également nôtre Philosophie, qui cherche les raisons, et la divine sagesse qui les fournit.

Pour ce qui est maintenant de la pensée, il est sûr et l'Auteur le reconnoit plus d'une fois, qu'elle ne sauroit être une modification intelligible de la matière, c'est à dire, que l'être sentant ou pensant n'est pas une chose machinale, comme une montre ou un moulin, ensorte qu'on pourroit concevoir des grandeurs, figures, et mouvemens, dont la conjonction machinale pût produire quelque chose de pensant et même de sentant dans une masse, où il n'y eut rien de tel, qui cesseroit aussi de même par le déréglement de cette machine. Ce n'est donc pas une chose naturelle à la matière de sentir et de penser, et cela ne peut arriver chez elle que de deux façons, dont l'une sera, que Dieu y joigne une substance, à laquelle il soit naturel de penser, et l'autre, que Dieu y mette la pensée par miracle. En cela donc je suis entièrement du sentiment des Cartésiens, excepté que je l'étend jusqu'aux bêtes et que je crois, qu'elles ont du sentiment et des ames immatérielles (à proprement parler), et aussi peu périssables que les atomes le sont chez Démocrite ou Gassendi, au lieu que les Cartésiens, embarassés sans sujet des ames des bêtes et ne sachans ce qu'ils en doivent faire si elles se conservent (faute de s'aviser de la conservation de l'animal réduit en petit) ont été forcés de refuser même le sentiment aux bêtes contre toutes les apparences et contre le jugement du genre humain. Mais si quelqu'un disoit, que Dieu au moins peut ajouter la faculté de penser à la machine préparée, je repondrois, que si cela se faisoit et si Dieu ajoutoit cette faculté à la matière, sans y verser en même temps une Substance, qui fût le sujet de l'inhésion de cette même faculté (comme je le conçois) c'est à dire, sans y ajouter une ame immatérielle, il faudroit, que la matière eut été exaltée miraculeusement pour recevoir une puissance, dont elle n'est pas capable naturellement. Quelques Scholastiques ont prétendû quelque chose d'approchant, savoir, que Dieu exalte le feu, jusqu'à lui donner la force de bruler immédiatement les esprits, séparés des corps, ce qui seroit un miracle tout pur. C'est assez, qu'on ne puisse soutenir, que la matière pense, sans y mettre une ame impérissable ou bien un miracle; et qu'ainsi l'immatérialité de nos ames suit de ce qui èt naturel, puisqu'on ne sauroit soutenir leur extinction que par un miracle, soit en exaltant la matière, soit en anéantissant l'ame, car nous savons bien, que la puissance de Dieu pourroit rendre nos ames mortelles, toutes immatérielles (ou immortelles par la nature seule) qu'elles puissent être, puisqu'il les peut anéantir.

Or cette vérité de l'immatérialité de l'ame est sans doute de conséquence. Car il est infiniment plus avantageux à la religion et à la morale, surtout dans les tems où nous sommes, de montrer que les ames sont immortelles naturellement et que ce seroit un miracle si elles ne l'étoient pas, que de soutenir, que nos ames doivent mourir naturellement, mais que c'est en vertu d'une grace miraculeuse, fondée dans la seule promesse de Dieu, qu'elles ne meurent pas. Aussi fait-on depuis long tems, que ceux, qui ont voulû détruire la religion naturelle et réduire tout à la révélée, comme si la raison ne nous enseignoit rien là-dessus, ont passé pour suspects; et ce n'est pas toujours sans raison. Mais notre Auteur n'est pas de ce nombre. Il soutient la démonstration de l'existence de Dieu et il attribue à l'immatérialité de l'ame une *probabilité dans le suprème dégré*, qui pourra passer par conséquent pour une certitude morale; de sorte que je crois, qu'ayant autant de sincerité que de pénétration, il pourroit

bien s'accommoder de la doctrine, que je viens d'exposer et qui est fondamentale dans toute la Philosophie raisonnable. Autrement je ne vois pas, comment on pourroit s'empêcher de retomber dans la Philosophie ou fanatique, telle que la Philosophie Mosaïque de Fludd, qui sauve tous les Phénomènes en les attribuant à Dieu immédiatement et par miracle; ou barbare, comme celle de certains Philosophes et Médecins du tems passé, qui se ressentoit encore de la barbarie de leur Siècle et qu'aujourd'hui on méprise avec raison, qui sauvoient les apparences en forgeant tout exprès des qualités occultes ou facultés, qu'on s'imaginoit semblables à des petits démons ou lutins, capables de faire sans façon tout ce qu'on demande, comme si les montres de poche marquoient les heures par une certaine faculté horodeictique, sans avoir besoin de roues, ou comme si les moulins brisoient les grains par une faculté fractive, sans avoir besoin de rien, qui ressemblât aux meules. Pour ce qui est de la difficulté, que plusieurs peuples ont eû, de concevoir une substance immatérielle, elle cessera aisément (au moins en bonne partie) quand on ne demandera pas des substances, séparées de la matière, comme en effet je ne crois pas, qu'il y en ait jamais naturellement parmi les créatures.

LIVRE PREMIER.

DES NOTIONS INNEES.

CHAPITRE I.

S'il y a des Principes innés dans l'esprit de l'homme.

PHILALETHE. Ayant repassé la mer après avoir achevé les affaires que j'avois en Angleterre, j'ai pensé d'abord à vous rendre visite, Monsieur, pour cultiver notre ancienne amitié et pour vous entretenir des matières, qui nous tiennent fort au coeur et où je crois avoir acquis de nouvelles lumières pendant mon séjour à Londres. Lorsque nous demeurions autrefois tout proche l'un de l'autre à Amsterdam, nous prenions beaucoup de plaisir tous deux à faire de recherches sur les principes et sur les moyens de pénétrer dans l'intérieur des choses. Quoique nos sentimens fussent souvent différens, cette diversité augmentoit nôtre satisfaction lorsque nous en conferions ensemble, sans que la contrariété, qu'il y avoit quelques fois, y mêloit rien de désagréable. Vous étiez pour Descartes, et pour les opinions du célèbre Auteur de la Recherche de la Vérité; et moi je trouvois les sentiments de Gassendi, éclaircis par M. Bernier, plus faciles et plus naturels. Maintenant je me sens extrêmement fortifié par l'excellent ouvrage, qu'un illustre Anglois, que j'ai l'honneur de connoitre particulièrement, a publié depuis, et qu'on a réimprimé plusieurs fois en Angleterre sous le titre modeste d'Essai concernant l'Entendement Humain. On assure même, qu'il paroit depuis peu en latin et en françois, dequoi je suis bien aise, car il peut être d'une utilité plus générale. J'ai fort profité de la lecture de cet ouvrage, et même de la conversation de l'Auteur, que j'ai entretenû souvent à Londres et quelquesfois à Oates, chez Mylady Masham, digne fille du célèbre M. Cudworth, grand Philosophe et Théologien anglois, Auteur du système intellectuel, dont elle a hérité l'esprit de méditation et l'amour des belles connoissances, qui paroit particulièrement par l'amitié, qu'elle entretient avec l'auteur du dit Essai; et comme il a été attaqué par quelques Docteurs de mérite, j'ai pris plaisir à lire aussi l'apologie, qu'une Demoiselle fort sage et fort spirituelle a faite pour lui, outre celles qu'il a faites lui même.

En gros il est assez dans le Système de M. Gassendi, qui est dans le fond celui de Démocrite. Il est pour le vuide et pour les Atomes; il croit que la matière pourroit penser; qu'il n'y a point d'idées innées; que nôtre esprit est tabula rasa, et que nous ne pensons pas toujours: et il paroit d'humeur à approuver la plus grande partie des objections que M. Gassendi a faites à M. Descartes. Il a enrichi et renforcé ce Système par mille belles réflexions; et je ne doute point que maintenant nôtre parti ne triomphe hautement de ses adversaires, les Péripatéticiens et les Cartésiens. C'est pourquoi, si vous n'avez pas encore lû ce livre, je vous y invite; et si vous l'avez lû, je vous supplie de m'en dire votre sentiment.

THEOPHILE. Je me réjouis de vous voir de retour après une longue absence, heureux dans la

conclusion de votre importante affaire, plein de santé, ferme dans l'amitié pour moi, et toujours porté avec une ardeur égale à la recherche des plus importantes vérités. Je n'ai pas moins continué mes méditations dans le même esprit; et je crois d'avoir profité aussi autant et peut-être plus que vous, si je ne me flatte pas. Aussi en avois-je plus besoin que vous, car vous étiez plus avancé que moi. Vous aviez plus de commerce avec les Philosophes spéculatifs, et j'avois plus de penchant vers la Morale. Mais j'ai appris de plus en plus combien la Morale reçoit d'affermissement des principes solides de la véritable Philosophie, c'est pourquoi je les ai étudiés depuis avec plus d'application, et je suis entré dans des méditations assez nouvelles. De sorte que nous aurons de quoi nous donner un plaisir réciproque et de longue durée en nous communiquant l'un à l'autre nos éclaircissemens. Mais il faut que je vous dise pour nouvelle, que je ne suis plus Cartésien, et que cependant je suis éloigné plus que jamais de votre Gassendi, dont je reconnois d'ailleurs le savoir et le mérite. J'ai été frappé d'un nouveau Système, dont j'ai lû quelque chose dans les journaux des savans de Paris, de Leipsic et de Hollande, et dans le merveilleux Dictionnaire de Mr. Bayle, article de Rorarius. Depuis je crois voir une nouvelle face de l'intérieur des choses. Ce système paroit allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les Scholastiques avec les Modernes, la Théologie et la Morale avec la Raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous côtés, et que puis après il va plus loin qu'on n'est allé encore. J'y trouve une explication intelligible de l'union de l'ame et du corps, chose dont j'avois désespéré auparavant. Je trouve les vrais principes des choses dans les unités des Substances, que ce Système introduit, et dans leur harmonie préétablie par la Substance primitive. J'y trouve une simplicité et une uniformité surprenante, en sorte qu'on peut dire que c'est par tout et toujours la même chose, aux degrés de perfection près. Je vois maintenant ce que Platon entendoit, quand il prenoit la matière pour un être imparfait et transitoire; ce qu' Aristote vouloit dire par son Entelechie; ce que c'est que la promesse, que Démocrite même faisoit d'une autre vie, chez Pline; jusqu'où les Sceptiques avoient raison en déclamant contre les sens; comment les Animaux sont des automates suivant Descartes et comment ils ont pourtant des ames et du sentiment selon l'opinion du genre humain; comment il faut expliquer raisonnablement ceux qui ont donné de la vie et de la perception à toutes choses, comme Cardan, Campanella, et mieux qu'eux feu Madame la Comtesse de Cannaway, Platonicienne, et nôtre ami feu Mr. François Mercure Van Helmont (quoique d'ailleurs hérissé de paradoxes inintelligibles) avec son ami feu Mr. Henry Morus; comment les loix de la nature (dont une bonne partie étoit ignorée avant ce Système) tirent leur origine des principes, supérieurs à la matière, quoique pourtant tout se fasse méchaniquement dans la matière, en quoi les auteurs spiritualisans, que je viens de nommer, avoient manqué avec - - - et même les Cartésiens, en croyant que les substances immatérielles changeoient si non la forçe au moins la direction ou détermination des mouvemens des corps, au lieu que l'ame et le corps gardent parfaitement leurs loix, chacun les siennes, selon le nouveau système, et qui néanmoins l'un obeït à l'autre autant qu'il le faut. Enfin c'est depuis que j'ai médité ce système, que j'ai trouvé comment les ames des bêtes et leurs sensations ne nuisent point à l'immortalité des ames humaines, ou plutôt comment rien n'est plus propre à établir nôtre immortalité naturelle, que de concevoir que toutes les ames sont impérissables (morte carent animae) sans qu'il y ait pourtant des métempsicoses à craindre, puis que non seulement les ames, mais encore les animaux demeurent et demeureront vivans, sentans, agissans: c'est par tout comme ici, et toujours et par tout comme chez nous, suivant ce que je vous ai déja dit, si ce n'est que les états des Animaux sont plus ou moins parfaits et développés, sans qu'on ait jamais besoin d'ames tout à fait séparées pendant que néanmoins nous avons toujours des esprits aussi purs qu'il se peut, nonobstant nos organes, qui ne sauroient troubler par aucune influence les loix de nôtre spontanéité. Je trouve le vuide et les atomes exclûs, bien autrement que par le sophisme des Cartésiens, fondé dans la prétendue coïncidence de l'idée du corps et de l'étenduë. Je vois toutes choses réglées et ornées au delà de tout ce qu'on a conçû jusqu'ici; la matière organique par tout, rien de vuide, de stérile, ou de négligé, rien de trop uniforme, tout varié, mais avec ordre, et ce qui passe l'imagination, tout l'Univers en racourci, mais d'une vuë différente dans chacune de ses parties, et même dans chacune de ses unités de substance. Outre cette nouvelle analyse des choses, j'ai mieux compris celle des notions ou idées et des vérités. J'entens ce que c'est qu'idée vraie, claire, distincte, adéquante, si j'ose employer ce mot. J'entends quelles sont les vérités primitives, et les vrais axiomes, la distinction des vérités nécessaires et de celles de fait, du raisonnement des hommes et des consécutions

des bêtes, qui en sont une ombre. Enfin vous serez surpris, Monsieur, d'entendre tout ce que j'ai à vous dire, et sur-tout de comprendre combien la connoissance des grandeurs et des perfections de Dieu en est relevée. Car je ne saurois dissimuler à vous, pour qui je n'ai eu rien de caché, combien je suis pénétré maintenant d'admiration, et (si nous osons nous servir de ce terme) d'amour pour cette souveraine source de choses et de beautés, ayant trouvé que celles, que ce système découvre, passent tout ce qu'on en a conçu jusqu'ici. Vous savez que j'étois allé un peu trop loin autre fois, et que je commençois à pencher du côté des Spinosistes [1]), qui ne laissent qu'une puissance infinie à Dieu. Sans reconnoitre ni perfections, ni sagesse à son égard, et méprisant la recherche des causes finales ils dérivent tout d'une nécessité brute. Mais ces nouvelles lumières m'en ont guéri; et depuis ce tems là je prends quelques fois le nom de Théophile. J'ai lû le livre de ce célèbre Anglois, dont vous venez de parler. Je l'éstime beaucoup, et j'y ai trouvé de belles choses, mais il faut aller plus avant, et même s'écarter de ses sentimens, parce que souvent il en a pris, qui nous bornent plus qu'il ne faut, et ravalent un peu trop non seulement la condition de l'homme, mais encore celle de l'univers.

PH. Vous m'étonnez en effèt avec toutes les merveilles, dont vous me faites un récit un peu trop avantageux pour que je les puisse croire facilement. Cependant je veux espérer qu'il y aura quelque chose de solide parmi tant de nouveautés, dont vous me voulez régaler. En ce cas vous me trouverez fort docile. Vous savez que c'étoit toujours mon humeur de me rendre à la raison, et que je prenois quelques fois le nom de Philaléthe. C'est pourquoi nous nous servirons maintenant s'il vous plait de ces deux noms, qui ont tant de rapport. Il y a moyen de venir à l'epreuve, car puisque vous avez lû le livre du célèbre Anglois, qui me donne tant de satisfaction, et qu'il traite une bonne partie des matières, dont vous venez de parler, et sur-tout l'analyse de nos idées et connoissances, ce sera le plus court d'en suivre le fil, et de voir ce que vous aurez à remarquer.

TH. J'approuve votre proposition. Voici le livre.

§. 1. PH. Je l'ai si bien lû que j'en ai retenû jusqu'aux expressions, que j'aurai soin de suivre. Ainsi je n'aurai point besoin de recourir au livre qu'en quelques rencontres, où nous le jugerons nécessaire.

Nous parlerons premièrement de l'origine des idées ou notions (livre 1.) puis des différentes sortes d'idées (livre 2.) et des mots qui servent à les exprimer (livre 3.) enfin des connoissances et vérités qui en résultent (livre 4.) et c'est cette dernière partie qui nous occupera le plus.

Quant à l'origine des idées je crois avec cet Auteur et quantité d'habiles gens, qu'il n'y en a point d'innées, non plus que de principes innés. Et pour réfuter l'erreur de ceux, qui en admettent, il suffit de montrer comme il paroitra dans la suite, qu'on n'en a point besoin, et que les hommes peuvent acquérir toutes leurs connoissances sans le secours d'aucune impression innée.

TH. Vous savez, Philaléthe, que je suis d'un autre sentiment depuis long tems: que j'ai toujours été comme je suis encore pour l'idée innée de Dieu, que M. Descartes a soutenuë, et par conséquent pour d'autres idées innées et qui ne nous sauroient venir des sens. Maintenant je vais encore plus loin conformément au nouveau système; et je crois même que toutes les pensées et actions de nôtre ame viennent de son propre fond, sans pouvoir lui être données par les sens, comme vous allez voir dans la suite. Mais à présent je mettrai cette recherche à part et m'accommodant aux expressions reçuës, puis qu'en effet elles sont bonnes et soutenables et qu'on peut dire dans un certain sens, que les sens externes sont cause en partie de nos pensées, j'examinerai comment on doit dire à mon avis, encore dans le système commun (parlant de l'action des corps sur l'ame, comme les Coperniciens parlent avec les autres hommes du mouvement du soleil, et avec fondement) qu'il y a des idées et des principes, qui ne vous viennent point des sens, et que nous trouvons en nous sans les former, quoique les sens nous donnent occasion de nous en appercevoir. Je m'imagine que vôtre habile Auteur a remarqué, que sous le nom de principes innés on soutient souvent ses préjugés et qu'on veut s'exempter de la peine des discussions et que cet abus aura animé son zèle contre cette supposition. Il aura voulû combattre la paresse et la manière superficielle de penser de ceux, qui sous le prétexte spécieux d'idées innées et de vérités gravées naturellement dans l'esprit, où nous donnons facilement notre consentement, ne se soucient point de rechercher et d'examiner les sources, les liaisons, et la certitude de ces connoissances. En cela je suis entièrement de son avis, et je vais même plus avant. Je voudrois qu'on ne bornât point notre analyse, qu'on donnât les défini-

[1]) Cf. quae ad Meditationes de cognitione, veritate et ideis sub a notavimus.

tions de tous les termes, qui en sont capables, et qu'on démontrât, ou donnât le moyen de démontrer tous les axiomes, qui ne sont point primitifs, sans distinguer l'opinon que les hommes en ont, et sans se soucier s'ils y donnent leur consentement ou non. Il y auroit en cela plus d'utilité qu'on ne pense. Mais il semble que l'Auteur a été porté trop loin d'un autre côté par son zèle fort louable d'ailleurs. Il n'a pas assez distingué à mon avis l'origine des vérités nécessaires, dont la source est dans l'entendement, d'avec celles de fait, qu'on tire des expériences de sens et même des perceptions confuses qui sont en nous. Vous voyez donc, Monsieur, que je n'accorde pas ce que vous mettez en fait, que nous pouvons acquérir toutes nos connoissances sans avoir besoin d'impressions innées. Et la suite fera voir qui de nous a raison.

§. 2. PH. Nous l'allons voir en effet. Je vous avoue, mon cher Théophile, qu'il n'y a point d'opinion plus communement recuë que celle qui établit, qu'il y a certains principes de la vérité desquels les hommes conviennent généralement; c'est pourquoi ils sont appellés notions communes, κοιναὶ ἔννοιαι; d'ou l'on infère qu'il faut que ces principes là soient autant d'impressions, que nos esprits reçoivent avec l'existence.

§. 3. Mais quand le fait seroit certain, qu'il y auroit des Principes, dont tout le genre humain demeure d'accord, ce consentement universel ne prouveroit point qu'ils soient innés, si l'on peut montrer, comme je le crois, une autre voie, par laquelle les hommes ont pu arriver à cette uniformité de sentiment.

§. 4. Mais ce qui est bien pis, ce consentement universel ne se trouve guères, non pas même par rapport à ces deux célèbres principes spéculatifs, (car nous parlerons par après de ceux de pratique) que, tout ce qui est, est; et qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même tems; car il y a une grande partie du genre humain à qui ces deux propositions, qui passeront sans doute pour vérités nécessaires et pour des axiomes chez vous, ne sont pas même connuës.

TH. Je ne fonde pas la certitude des principes innés sur le consentement universel, car je vous ai déja dit, Philaléthe, que mon avis est qu'on doit travailler à pouvoir démontrer tous les axiomes qui ne sont point primitifs. Je vous accorde aussi, qu'un consentement fort général, mais qui n'est pas universel, peut venir d'une tradition, répanduë par tout le genre humain, comme l'usage de la fumée du tabac a été reçû presque par tous les Peuples en moins d'un siècle, quoiqu'on ait trouvé quelques insulaires, qui ne connoissant pas même le feu, n'avoint garde de fumer. C'est ainsi que quelques habiles gens, même parmi les Théologiens mais du parti d'Arminius, ont cru que la connoissance de la Divinité venoit d'une tradition très ancienne et fort générale; et je veux croire en effet que l'enseignement a confirmé et rectifié cette connoissance. Il paroit pourtant que la nature a contribué à y mener sans la Doctrine; les merveilles de l'univers ont fait penser à un pouvoir supérieur. On a vû un enfant né sourd et muet marquer de la vénération pour la pleine Lune, et l'on a trouvé des nations, qu'on ne voyoit pas avoir appris autre chose, et d'autres peuples craindre des puissances invisibles. Je vous avouë, mon cher Philaléthe, que ce n'est pas encore l'idée de Dieu, telle que nous avons et que nous demandons; mais cette idée même ne laisse pas d'être dans le fond de nos ames, sans y être mise, comme nous verrons. Et les loix éternelles de Dieu y sont en partie gravées d'une manière encore plus lisible et par une espèce d'instinct. Mais ce sont des principes de partique dont nous aurons aussi occasion de parler. Il faut avouër cependant, que le penchant, que nous avons à reconnoitre l'idée de Dieu, est dans la nature humaine. Et quand on en attribueroit le premier enseignement à la révélation, toujours la facilité, que les hommes ont témoigné à recevoir cette doctrine, vient du naturel de leurs ames. Mais nous jugerons dans la suite, que la doctrine externe ne fait qu'exciter ici ce qui est en nous. Je conclus qu'un consentement assez général parmi les hommes, est un indice et non pas une démonstration d'un principe inné; mais que la preuve exacte et décisive de ces principes consiste à faire voir, que leur certitude ne vient que de ce qui est en nous. Pour répondre encore à ce que vous dites contre l'approbation générale, qu'on donne aux deux grands principes spéculatifs, qui sont pourtant des mieux établis, je puis vous dire que quand même ils ne seroient pas connus, ils ne laisseroient pas d'être innés, parcequ'on les reconnoit dès qu'on les a entendûs. Mais j'ajouterai encore que dans le fond tout le monde les connoit et qu'on se sert à tout moment du principe de contradition (par exemple) sans le regarder distinctement. Il n'y a point de barbare qui dans une affaire qu'il trouve sérieuse, ne soit choqué de la conduite d'une menteur, qui se contredit. Ainsi on employe ces maximes sans les envisager expressement. Et c'est à peu près comme on a virtuellement dans l'esprit les propositions supprimées dans les Enthymèmes, qu'on

laisse à l'écart non seulement au déhors, mais encore dans notre pensée.

§. 5. PH. Ce que vous dites de ces connoissances virtuelles et de ces suppressions intérieures me surprend, car de dire qu'il y a des vérités imprimées dans l'ame, qu'elle n'apperçoit point, c'est ce me semble une véritable contradiction.

TH. Si vous êtes dans ce préjugé, je ne m'étonne pas que vous rejettiez les connoissances innées. Mais je suis étonné comment il ne vous est pas venû dans la pensée, que nous avons une infinité de connoissances, dont nous ne nous appercevons pas toujours, pas même lorsque nous en avons besoin; c'est à la mémoire de les garder et à la réminiscence de nous le répresenter, comme elle fait souvent au besoin, mais non pas toujours. Cela s'appelle fort bien souvenir (*subvenire*) car la réminiscence demande quelque aide. Et il faut bien que dans cette multitude de nos connoissances nous soyons déterminés par quelque chose à renouveller l'une plutôt que l'autre, puisqu'il est impossible de penser distinctement tout à la fois à tout ce que nous savons.

PH. En cela je crois que vous avez raison: et cette affirmation trop générale *que nous nous appercevons toujours de toutes les vérités qui sont dans nôtre ame*, m'est echappée sans que j'y aye donné assez d'attention. Mais vous aurez un peu plus de peine à répondre à ce que je m'en vais vous répresenter. C'est que si on peut dire de quelque proposition en particulier qu'elle est innée, on pourra soutenir par la même raison que toutes les propositions, qui sont raisonnables et que l'esprit pourra jamais regarder comme telles, sont déja imprimées dans l'ame.

TH. Je vous l'accorde à l'égard des idées pures, que j'oppose aux phantomes des sens, et à l'égard des vérités nécessaires ou de raison, que j'oppose aux vérités de fait. Dans ce sens on doit dire que toute l'Arithmétique et toute la Géométrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle, en sorte qu'on les y peut trouver en considérant attentivement et rangeant ce qu'on a déja dans l'esprit, sans se servir d'aucune vérité apprise par l'expérience ou par la tradition d'autrui, comme Platon l'a montré dans un Dialogue où il introduit Socrate menant un enfant à des vérités abstruses par les seules interrogations sans lui rien apprendre. On peut donc se former ces sciences dans son cabinet et même à yeux clos, sans apprendre par la vuë ni même par l'attouchement les vérités dont on a besoin; quoiqu'il soit vrai qu'on n'envisageroit pas les idées, dont il s'agit, si l'on n'avoit jamais rien vû ni touché. Car c'est par une admirable Oeconomie de la nature, que nous ne saurions avoir des pensées abstraites, qui n'ayent point besoin de quelque chose de sensible, quand ce ne seroit que des caractères tels que sont les figures des lettres et les sons; quoiqu'il n'y ait aucune connexion nécessaire entre tels caractères arbitraires et telles pensées. Et si les traces sensibles n'étoient point requises, l'harmonie préétablie entre l'ame et le corps, dont j'aurai occasion de vous entretenir plus amplement, n'auroit point lieu. Mais cela n'empêche point que l'esprit ne prenne les vérités nécessaires de chez soi. On voit aussi quelques fois combien il peut aller loin sans aucune aide, par une Logique et Arithmétique purement naturelles, comme ce garçon Suedois, qui cultivant la sienne va jusqu'à faire de grands calculs sur le champ dans sa tête, sans avoir appris la manière vulgaire de compter ni même à lire et à écrire, si je me souviens bien de ce qu'on m'en a raconté. Il est vrai qu'il ne peut pas venir à bout des problèmes à rebours, tels que ceux qui demandent les extractions des racines. Mais cela n'empêche point qu'il n'eût pû encore les tirer de son fonds par quelque nouveau tour d'esprit. Ainsi cela prouve seulement, qu'il y a des dégrés dans la difficulté, qu'on a de s'apercevoir de ce qui est en nous. Il y a des principes innés qui sont communs et fort aisés à tous, il y a des Theorèmes qu'on découvre aussi d'abord et qui composent des sciences naturelles, qui sont plus étenduës dans l'un que dans l'autre. Enfin dans un sens plus ample, qu'il est bon d'employer pour avoir des notions plus comprehensives et plus déterminées, toutes les vérités qu'on peut tirer des connoissances innées primitives se peuvent encore appeller innées, parceque l'esprit les peut tirer de son propre fond, quoique souvent ce ne soit pas une chose aisée. Mais si quelqu'un donne un autre sens aux paroles, je ne veux point disputer des mots.

PH. Je vous ai accordé qu'on peut avoir dans l'ame ce qu'on n'y apperçoit pas, car on ne se souvient pas toujours à point nommé de tout ce que l'on sait, mais il faut toujours qu'on l'ait appris, et qu'on l'ait connû autrefois expressément. Ainsi si on peut dire qu'une chose est dans l'ame, quoique l'ame ne l'ait pas encore connue, ce ne peut être qu'à cause qu'elle a la capacité ou faculté de la connoitre.

TH. Pourquoi cela ne pourroit-il avoir encore une autre cause, telle que seroit celle-ci, que l'ame pour avoir cette chose en elle sans qu'on s'en soit apperçû; car puisqu'une conoissance acquise y peut

être cachée par la mémoire, comme vous en convenez, pourquoi la nature ne pourroit-elle pas y avoir aussi caché quelque connoissance originale? Faut-il que tout ce qui est naturel à une substance qui se connoit, s'y connoisse d'abord actuellement? Une substance telle que nôtre ame ne peut et ne doit-elle pas avoir plusieurs propriétés et affections, qu'il est impossible d'envisager toutes d'abord et tout à la fois? C'étoit l'opinion des Platoniciens que toutes nos connoissances étoient des réminiscences et qu'ainsi les vérités, que l'ame a apportées avec la naissance de l'homme et qu'on appelle innées, doivent être des restes d'une connoissance expresse antérieure. Mais cette opinion n'a nul fondement et il est aisé de juger que l'ame devoit déja avoir des connoissances innées dans l'état précédent, (si la préexistence avoit lieu) quelque reculé qu'il pût être, tout comme ici: elles devroient donc aussi venir d'un autre état précédent, ou elles seroient enfin innées ou au moins con-crées, ou bien il faudroit aller à l'infini et faire les ames éternelles, auquel cas ces connoissances seroient innées en effet, par ce qu'elles n'auroient jamais de commencement dans l'ame; et si quelqu'un prétendoit que chaque état antérieur a eu quelque chose d'un autre plus antérieur, qu'il n'a point laissé aux suivans, on lui répondroit, qu'il est manifeste que certaines vérités évidentes devroient avoir été de tous ces états et de quelque manière qu'on se prenne, il est toujours clair dans tous les états de l'ame, que les vérités nécessaires sont innées et se prouvent par ce qui est interne, ne pouvant point être établies par les expériences, comme on établit par là les vérités de fait. Pourquoi faudroit il aussi qu'on ne peut rien posséder dans l'ame dont on ne se fût jamais servi? Avoir une chose sans s'en servir, est- ce la même chose que d'avoir seulement la faculté de l'acquérir? si cela étoit, nous ne posséderions jamais que des choses dont nous jouissons: au lieu qu'on sait, qu'outre la faculté et l'objet, il faut souvent quelque disposition dans la faculté ou dans l'objet et dans toutes les deux, pour que la faculté s'exerce sur l'objet.

PH. A le prendre de cette manière là, on pourra dire qu'il y a des vérités gravées dans l'ame, que l'ame n'a pourtant jamais connues, et que même elle ne connoitra jamais, ce qui me paroit étrange.

TH. Je n'y vois aucune absurdité, quoiqu'aussi on ne puisse point assurer qu'il y ait de telles vérites. Car des choses plus relevées que celles que nous pouvons connoitre dans ce présent cours de vie, se peuvent développer un jour dans nos ames, quand elles seront dans un autre état.

PH. Mais supposé qu'il y ait des vérités qui puissent être imprimées dans l'entendement sans qu'il les apperçoive, je ne vois pas comment par rapport à leur origine, elles peuvent différer des vérités qu'il est seulement capable de connoitre.

TH. L'esprit n'est pas seulement capable de les connoitre, mais encore de les trouver en soi, et s'il n'avoit que la simple capacité de recevoir les connoissances ou la puissance passive pour cela, aussi indéterminée que celle qu'a la cire de recevoir des figures et la table rase de recevoir des lettres, il ne seroit pas la source des vérités nécessaires, comme je viens de montrer qu'il l'est: car il est incontestable que les sens ne suffisent pas pour en faire voir la nécessité, et qu'ainsi l'esprit a une disposition (tant active que passive) pour les tirer lui même de son fond; quoique les sens soient nécessaires pour lui donner de l'occasion et de l'attention pour cela et pour le porter plutôt aux unes qu'aux autres. Vous voyez donc, Monsieur, que ces personnes très-habiles d'ailleurs qui sont d'un autre sentiment, paroissent n'avoir pas assez médité sur les suites de la différence, qu'il y a entre les vérités nécessaires ou éternelles, et entre les vérités d'expérience, comme je l'ai déja remarqué, et comme toute notre contestation le montre. La preuve originaire des vérités nécessaires vient du seul entendement, et les autres vérités viennent des expériences ou des observations des sens. Notre esprit est capable de connoitre les unes et les autres, mais il est la source des premières, et quelque nombre d'expériences particulières qu'on puisse avoir d'une vérité universelle, on ne sauroit s'en assurer pour toujours par l'induction, sans en connoitre la nécessité par la raison.

PH. Mais n'est-il pas vrai que si ces mots, *être dans l'entendement*, emportent quelque chose de positif, ils signifient être apperçû et compris par l'entendement?

TH. Ils nous signifient toute autre chose: C'est assez que ce qui est dans l'entendement y puisse être trouvé et que les sources ou preuves originaires des verités, dont il s'agit, ne soyent que dans l'entendement: les sens peuvent insinuer, justifier, et confirmer ces vérités, mais non pas en démontrer la certitude immanquable et perpetuelle.

§. 11. PH. Cependant tous ceux qui voudront prendre la peine de réflechir avec un peu d'attention sur les opérations de l'entendement, trouveront que ce consentement que l'esprit donne *sans peine* à certaines vérités dépend de la faculté de l'esprit humain.

TH. Fort bien: Mais c'est ce rapport particulier de l'esprit humain à ces vérités, qui rend l'exercice de la faculté aisé et naturel à leur égard, et qui fait qu'on les appelle innées. Ce n'est donc pas une faculté nuë qui consiste dans la seul possibilité de les entendre: c'est une disposition, une aptitude, une préformation, qui détermine notre ame et qui fait qu'elles en peuvent être tirées. Tout comme il y a de la différence entre les figures qu'on donne à la pierre ou au marbe indifféremment, et entre celles que ses veines marquent déja ou sont disposées à marquer si l'ouvrier en profite.

PH. Mais n'est-il point vrai que les vérités sont posterieures aux idées dont elles naissent? Or les idées viennent des sens.

TH. Les idées intellectuelles, qui sont la source des vérités necéssaires, ne viennent point des sens: et vous reconnoissez qu'il y a des idées qui sont duës à la réflexion de l'esprit lors qu'il réflechit sur soi même. Au reste il est vrai, que la connoissance expresse des vérités est postérieure (tempore vel natura) à la connoissance expresse des idées; comme la nature des vérités dépend de la nature des idées, avant qu'on forme expressement les unes et les autres, et les vérités où entrent les idées, qui viennent des sens, dépendent des sens au moins en partie. Mais les idées qui viennent des sens sont confuses, et les vérités, qui en dépendent, le sont aussi, au moins en partie; au lieu que les idées intellectuelles et les verités, qui en dépendent, sont distinctes, et ni les unes ni les autres n'ont point leur origine des sens; quoi qu'il soit vrai que nous n'y penserions jamais sans les sens.

PH. Mais selon vous, les nombres sont des idées intellectuelles, et cependant il se trouve que la difficulté y dépend de la formation expresse des idées; par exemple un homme sait que 18 et 19 sont égaux à 37, avec la même évidence qu'il sait qu'un et deux sont égaux à trois; mais pourtant un enfant ne connoit pas la première proposition sitôt que la seconde, ce qui vient de ce qu'il n'a pas sitôt formé les idées que les mots.

TH. Je puis vous accorder, que souvent la difficulté qu'il y a dans la formation expresse des vérités dépend de celle qu'il y a dans la formation expresse des idées. Cependant je crois que dans votre exemple, il s'agit de se servir des idées déja formées. Car ceux, qui ont appris à compter jusqu'à 10 et la manière de passer plus avant par une certaine réplication de dixaines, entendent sans peine ce que c'est que 18, 19, 37, savoir une, deux ou trois fois 10, avec 8, ou 9, ou 7: mais pour en tirer que 18 plus 19 fait 37, il faut bien plus d'attention que pour connoître que 2 plus 1 sont trois, ce qui dans le fond n'est que la définition de trois.

§. 18. PH. Ce n'est pas un privilège attaché aux nombres ou aux idées que vous appellez intellectuelles, de fournir des propositions auxquelles on acquiesce infailliblement, dès qu'on les entend. On en rencontre aussi dans la Physique et dans toutes les autres sciences, et les sens même en fournissent. Par exemple, cette proposition: deux corps ne peuvent pas être en un même lieu à la fois, est une vérité dont on n'est pas autrement persuadé que des maximes suivantes: »Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même »temps; le blanc n'est pas le rouge; le quarré »n'est pas un cercle, la couleur jaune n'est pas la »douceur.«

TH. Il y a de la différence entre ces propositions. La première qui prononce que la pénétration des corps est impossibile, a besoin de preuve. Tous ceux qui croyent des condensations et des rarefactions véritables et prises à la rigueur, comme les Péripateticiens et feu Monsieur le Chevalier Digby, la rejettent en effet; sans parler des Chretiens, qui croient la plûpart que le contraire, savoir la pénétration des dimensions, est possible à Dieu. Mais les autres propositions sont identiques, ou peu s'en faut; et les identiques ou immédiates ne recoivent point de preuve. Celles qui regardent ce que les sens fournissent, comme celle qui dit que la couleur jaune n'est pas la douceur, ne font qu'appliquer la maxime identique générale à des cas particuliers.

PH. Chaque proposition, qui est composée de deux différentes idées dont l'une est niée de l'autre, par exemple que le quarré n'est pas un cercle, qu'être jaune n'est pas être doux, sera aussi certainement reçuë comme indubitable, dès qu'on en comprendra les termes, que cette maxime générale, il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps.

TH. C'est que l'une (savoir la maxime générale) est le principe, et l'autre (c'est à dire la negation d'une idée d'une autre opposée,) en est l'application.

PH. Il me semble plutôt que la maxime dépend de cette negation, qui en est le fondement; et qu'il est encore plus aisé d'entendre que ce qui est la même chose n'est pas différent, ou la maxime qui rejette les contradictions. Or à ce compte il faudra, qu'on reçoive pour vérités innées un nombre infini de propositions de cette espèce qui nient une idée de l'autre, sans parler des autres vérités. Ajontez à cela qu'une proposition ne pouvant être innée, à moins que les idées dont elle est composée ne le soient, il faudra supposer que toutes les idées que nous avons des couleurs, des sons, des gouts, des figures etc. sont innées.

TH. Je ne vois pas bien comment ceci: ce qui est la même chose n'est pas différent, soit l'orgine du principe de contradiction et plus aisé; car il me paroit qu'on ce donne plus de liberté en avançant qu' A n'est point B, qu'en disant qu' A n'est point non A. Et la raison qui empèche A d'être B, est que B enveloppe non A. Au reste cette proposition le doux n'est pas l'amer n'est point innée, suivant le sens que nous avons donné à ce terme de vérité innée. Car les sentimens du doux et de l'amer viennent des sens externes. Ainsi c'est une conclusion mèlée, (hybrida conclusio) où l'axiome est appliqué à une vérité sensible. Mais quant à cette proposition: le quarré n'est pas un cercle, on peut dire qu'elle est innée, car en l'envisageant, on fait une subsomption ou application du principe de contradiction à ce que l'entendement fournit lui même, des qu'on s'apperçoit que ces idées, qui sont innées, renferment des notions incompatibles.

§. 19. PH. Quand vous soutenez, que ces propositions particulières et évidentes par elles mèmes, dont on reconnoit la vérité dès qu'on les entend prononcer (comme que le verd n'est pas le rouge) sont reçuës comme des conséquences de ces autres propositions plus générales, qu'on regarde comme autant de principes innés; Il semble que vous ne considérez point, Monsieur, que ces propositions particulières sont reçuës comme des vérités indubitables de ceux qui n'ont aucune connoissance de ces maximes plus générales.

TH. J'ai déja repondu à cela ci-dessus: On se fonde sur ces maximes générales, comme on se fonde sur les mayeures, qu'on supprime lorsqu'on raisonne par enthymèmes: car quoique bien souvent on ne pense pas distinctement à ce qu'on fait en raisonnant, non plus qu' à ce qu'on fait en marchant et en sautant, il est toujours vrai que la force de la conclusion consiste en partie dans ce qu'on supprime et ne sauroit venir d'ailleurs, ce qu'on trouvera quand on voudra la justifier.

§. 20. PH. Mais il semble que les idées générales et abstraites sont plus étrangères à nôtre esprit, que les notions et les vérités particulières: donc ces vérités particulières seront plus naturelles à l'esprit que le principe de contradiction, dont vous voulez qu'elles ne soyent que l'application.

TH. Il est vrai que nous commençons plutôt de nous appercevoir des vérités particulières, comme nous commençons par les idées plus composées et plus grossières: mais cela n'empêche point que l'ordre de la nature ne commence par le plus simple, et que la raison des vérités plus particulières ne dépende des plus générales, dont elles ne sont que les exemples. Et quand on veut considérer ce qui est en nous virtuellement et avant toute apperception, on a raison de commencer par le plus simple. Car les principes généraux entrent dans nos pensées, dont ils font l'ame et la liaison. Ils y sont nécessaires comme les muscles et les tendons sont le pour marcher, quoiqu' on n'y pense point. L'esprit s'appuie sur ces principes à tous moments, mais il ne vient pas si aisément à les demèler et à se les réprésenter distinctement et séparément, parceque cela demande une grande attention à ce qu'il fait, et la plûpart des gens, peu accoutumés à méditer, n'en ont guères. Les Chinois n'ont-ils pas comme nous des sons articulés! et cependant s'étant attachés à une autre manière d'écrire, ils ne se sont pas encore avisés de faire un Alphabet de ces sons. C'est ainsi qu'on possède bien des choses sans le savoir.

§. 21. PH. Si l'esprit acquiesce si promtement à certaines vérités, cela ne peut-il point venir de la considération même de la nature des choses, qui ne lui permet pas d'en juger autrement, plutôt que de ce que ces propositions sont gravées naturellement dans l'esprit?

TH. L'un et l'autre est vrai. La nature des choses, et la nature de l'esprit y concourent. Et puisque vous opposez la considération de la chose à l'apperception de ce qui est gravé dans l'esprit, cette objection même fait voir, Monsieur, que ceux dont vous prenez le parti n'entendent pas les vérités innées que ce qu'on approuveroit naturellement comme par instinct et même sans le connoître que confusément. Il y en a de cette nature et nous aurons sujet d'en parler; mais ce qu'on appelle la lumière naturelle suppose une connoissance distincte, et bien souvent la considération de la nature des choses n'est autre chose que la connoissance de la nature de notre esprit et de ces idées innées, qu'on n'a point besoin de chercher au déhors. Ainsi j'appelle innées les vérités, qui n'ont besoin que de cette considération pour être vérifiées. J'ai déja répondû §. 5. à l'objection §. 22. qui vou-

loit que lorsqu'on dit que les notions innées sont implicitément dans l'esprit, cela doit signifier seulement, qu'il a la faculté de les connoitre; car j'ai fait remarquer qu'outre cela, il a la faculté de les trouver en soi et la disposition à les approuver quand il y pense comme il faut.

§. 23. PH. Il semble donc que vous voulez, Monsieur, que ceux à qui on propose ces maximes générales pour la première fois, n'apprennent rien qui leur soit entièrement nouveau. Mais il est clair qu'ils apprennent premièrement les noms, et puis les vérités et même les idées dont ces vérités dépendent.

TH. Il ne s'agit point ici des noms, qui sont arbitraires en quelque façon, au lieu que les idées et les vérités sont naturelles. Mais quant à ces idées et vérités, vous nous attribuez, Monsieur, une doctrine dont nous sommes fort éloignés, car je demeure d'accord que nous apprenons les idées et les vérités innés, soit en prenant garde à leur source, soit en les vérifiant par s'expérience. Ainsi je ne fais point la supposition que vous dites, comme si dans le cas, dont vous parlez nous n'apprenions rien de nouveau. Et je ne saurois admettre cette proposition, **tout ce qu'on apprend n'est pas inné.** Les vérités des nombres sont en nous, et on ne laisse pas de les apprendre, soit en les tirant de leur source lorsqu'on les apprend par raison démonstative (ce qui fait voir qu'elles sont innées) soit en les éprouvant dans des exemples comme font les arithméticiens vulgaires, qui faute de savoir les raisons n'aprennent leurs règles que par tradition: et tout au plus, avant que de les enseigner, ils les justifient par l'expérience, qu'ils poussent aussi loin qu'ils jugent à propos. Et quelque fois même un fort habile Mathématicien, ne sachant point la source de la découverte d'autrui, est obligé de se contenter de cette méthode de l'induction pour l'examiner; comme fit un célèbre écrivain à Paris, quand j'y étois, qui poussa assez loin l'essai de mon tétragonisme arithmétique, en le comparant avec les nombres de Ludolphe, croyant d'y trouver quelque faute: et il eût raison de douter jusqu'à ce qu'on lui en communiqua la démonstration, qui nous dispense de ces essais, qu'on pourroit toujours continuer sans être jamais parfaitement certain. Et c'est cela même, savoir l'imperfection des inductions, qu'on peut encore vérifier par les instances de l'expérience. Car il y a des progressions où l'on peut aller fort loin avant que de remarquer les changemens et les loix qui s'y trouvent.

PH. Mais ne se peut-il point que non seulement les termes ou paroles, dont on se sert, mais encore les idées, nous viennent de dehors?

TH. Il faudroit donc que nous fussions nous mêmes hors de nous, car les idées intellectuelles ou de réflexion sont tirées de nôtre esprit: Et je voudrois bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des Etres nous mêmes, et ne trouvions ainsi l'être, en nous.

PH. Mais que dites vous, Monsieur, à ce défi d'un de mes amis? Si quelqu'un, dit-il, peut trouver une proposition, dont les idées soient innées, qu'il me la nomme, il ne sauroit me faire un plus grand plaisir.

TH. Je lui nommerois les propositions d'Arithmétique et de Géometrie, qui sont toutes de cette nature, et en matières des vérité nécessaires on n'en sauroit trouver d'autres.

§. 25. PH. Cela paroitra étrange à bien des gens. Peut-on dire que les sciences les plus difficiles et les plus profondes sont innées?

TH. Leur connoissance actuelle ne l'est point, mais bien ce qu'on peut appeller la connoissance virtuelle, comme la figure tracée par les veines du marbre est dans le marbre, avant qu'on les découvre en travaillant.

PH. Mais est-il possible que des enfans recevant des notions, qui leur viennent au dehors, et y donnant leur consentement, n'ayent aucune connoissance de celles qu'on suppose être innées avec eux et faire comme partie de leur esprit, où elles sont dit-on empreintes en caractères ineffaçables pour servir de fondement. Si cela étoit, la nature se seroit donné de la peine inutilement, ou du moins elle auroit mal gravé ces caractères, puisqu'ils ne sauroient être apperçus par des yeux qui voyent fort bien d'autres choses.

TH. L'apperception de ce qui est en nous dépend d'une attention et d'un ordre. Or non seulement il est possible, mais il est même convenable, que les enfans ayent plus d'attention aux notions des sens parce que l'attention est réglée par le besoin. L'évènement cependant fait voir dans la suite, que la nature ne s'est point donné inutilement la peine de nous imprimer les connoissances innées, puisque sans elles il n'y auroit aucun moyen de parvenir à la connoissance actuelle des vérités nécessaires dans les sciences démonstratives, et aux raisons des faits; et nous n'aurions rien au dessus des bêtes.

§. 26. PH. S'il y a des vérités innées, ne faut-il pas qu'il y ait des pensées innées?

TH. Point du tout, car les pensées sont des actions, et les connoissances ou les vérités, en tant qu'elles sont en nous, quand même on n'y pense point, sont des habitudes ou des dispositions; et nous savons bien des choses, auxquelles nous ne pensons guères.

PH. Il est bien difficile de concevoir qu'une vérité soit dans l'esprit, si l'esprit n'a jamais pensé à cette vérité.

TH. C'est comme si quelqu'un disoit, qu'il est difficile de concevoir qu'il y a des veines dans le marbre avant qu'on les découvre. Il semble aussi que cette objection approche un peu trop de la pétition de principe. Tous ceux qui admettent des vérités innées, sans les fonder sur la réminiscence platonicienne, en admettent, auxquelles on n'a pas encore pensé. D'ailleurs ce raisonnement prouve trop: car si les vérités sont des pensées, on sera privé non seulement des vérités, auxquelles on n'a jamais pensé, mais encore de celles auxquelles on a pensé et auxquelles on ne pense plus actuellement: et si les vérités ne sont pas des pensées, mais des habitudes et aptitudes, naturelles ou acquises, rien n'empêche, qu'il y en ait en nous, auxquelles on n'ait jamais pensé, ni ne pensera jamais.

§. 27. PH. Si les maximes générales étoient innées, elles devroient paroitre avec plus d'éclat dans l'esprit de certaines personnes, où cependant nous n'en voyons aucune trace; je veux parler des enfans, des idiots, et des sauvages: car de tous les hommes ce sont ceux qui ont l'esprit le moins altéré et corrompû par la coutume et par l'impression des opinions étrangères.

TH. Je crois qu'il faut raisonner tout autrement ici. Les maximes innées ne paroissent que par l'attention qu'on leur donne; mais ces personnes n'en ont guères, ou l'ont pour toute autre chose. Ils ne pensent presque qu'aux besoins du corps: et il est raisonnable que les pensées pures et détachées soyent le prix des soins plus nobles. Il est vrai que les enfans et les sauvages ont l'esprit moins altéré par les coûtumes, mais ils l'ont aussi élevé par la doctrine, qui donne de l'attention. Ce seroit bien peu juste, que les plus vives lumières dûssent mieux briller dans les esprits qui les méritent moins et qui sont enveloppés des plus épais nuages. Je ne voudrois donc pas qu'on fit tant d'honneur à l'ignorance et à la barbarie, quand on est aussi habile que vous l'êtes, **Philalethe**, aussi bien que notre excellent Auteur; ce seroit rabaisser les dons de Dieu. Quelq'un dira que plus on est ignorant, plus on approche de l'avantage d'un bloc de marbre, ou d'une pièce de bois, qui sont infallibles et impeccables. Mais par malheur ce n'est pas en cela, qu'on en approche; et tant qu'on est capable de connoissance, on pèche en négligeant de l'acquérir et en manquera d'autant plus aisément qu'on sera moins instruit.

CHAPITRE II.

Qu'il n'y a point de principes de pratique qui soyent innées.

PH. La Morale est une science démonstrative; cependant elle n'a point de principes innés. Et même il seroit bien difficile de produ're une règle de morale, qui soit d'une nature à être résolue par un consentement aussi général et aussi promt que cette Maxime **ce qui est, est.**

TH. Il est absolument impossible qu'il y ait des vérités de raison aussi évidentes que les **identiques** ou immédiates. Et quoiqu'on puisse dire véritablement que la morale a des principes indémonstrables et qu'un des premiers et des plus pratiqués est, qu'il faut suivre la joie et éviter la tristesse, il faut ajouter que ce n'est pas une vérité, qui soit connue purement de raison, puisqu'elle est fondée sur l'expérience interne, ou sur des connoissances confuses; car on ne sent pas ce que c'est que la joie et la tristesse.

PH. Ce n'est que par des raisonnemens, par des discours et par quelque application d'esprit, qu'on peut s'assurer des vérités de pratique.

TH. Quand cela seroit, elles n'en seroient pas moins innées. Cependant la maxime que je viens d'alléguer paroit d'une autre nature; elle n'est pas connue par la raison mais pour ainsi dire par un **instinct.** C'est un principe inné, mais il ne fait point partie de la lumière naturelle; car on ne le connoit point d'une manière lumineuse. Cependant ce principe posé, on en peut tirer des conséquences scientifiques; et j'applaudis extrèmement à ce que vous venez de dire, Monsieur, de la morale comme d'une science démonstrative. Aussi voyons nous qu'elle enseigne des vérités si évidentes, que les larrons, les pirates et les bandits sont forcés de les observer entr'eux.

§. 2. PH. Mais les bandits gardent entr'eux les règles de la justice sans les considérer comme des principes innés.

TH. Qu'importe? est ce que le monde se soucie de ces questions théoriques?

PH. Ils n'observent les maximes de justice que comme des règles de convenance, dont la pratique est absolument nécessaire pour la conservation de leur societé.

TH. Fort bien. On ne sauroit rien dire de mieux à l'égard de tous les hommes en général. Et c'est ainsi que ces loix sont gravées dans l'ame, savoir comme les conséquences de notre conservation et de nos vrais biens. Est-ce qu'on s'imagine que nous voulons, que les vérités soient dans l'entendement comme indépendantes les unes des autres et comme les Edits du Préteur étoient dans son affiche ou album? Je mets à part ici l'instinct qui porte l'homme à aimer l'homme, dont je parlerai tantôt; car maintenant je ne veux parler que des vérités, en tant qu'elles se connoissent par la raison. Je reconnois aussi que certaines règles de la justice ne sauroient être démontrées dans toute leur étendue et perfection, qu'en supposant l'existence de Dieu et l'immortalité de l'ame; et celles, où l'instinct de l'humanitè ne nous pousse point, ne sont gravées dans l'ame que comme d'autres vérités dérivatives. Cependant ceux, qui ne fondent la justice que sur les nécessités de cette vie et sur le besoin qu'ils en ont, plutòt que sur le plaisir qu'ils y devroient prendre, qui est des plus grands, lorsque Dieu en est le fondement; ceux-la sont sujets à ressembler un peu à la societé des bandits.

Sit spes fallendi, miscebunt sacra profanis.

§. 3. **PH.** Je vous avoue que la nature a mis dans tous les hommes l'envie d'être heureux et une forte aversion pour la misère. Ce sont là des principes de pratique véritablement innées, et qui, selon la destination de tout principe de pratique, ont une influence continuelle sur toutes nos actions. Mais ce sont là des inclinations de l'ame vers le bien et non pas des imperfections de quelque vérité, qui soit gravée dans notre entendement.

TH. Je suis ravi, Monsieur, de vous voir reconnoitre en effet des vérités innées comme je dirai tantòt. Ce principe convient assez avec celui que je viens de marquer, qui nous porte à suivre la joie et à éviter la tristesse. Car la félicité n'est autre chose qu'une joie durable. Cependant notre penchant va non pas à la félicité proprement, mais à la joie, c'est à dire au présent; c'est la raison qui porte à l'avenir et à la durée. Or le penchant, exprimé par l'entendement, passe en précepte ou vérité de practique: et si le penchant est inné, la vérité l'est aussi, n'y ayant rien dans l'ame qui ne soit exprimé dans l'entendement, mais non pas toujours par une considération actuelle distincte, comme j'ai assez fait voir. Les instincts aussi ne sont pas toujours de practique; il y en a qui contiennent des vérités de théorie et tels sont les principes internes des sciences et du raisonnement, lorsque, sans en connoitre la raison, nous les employons par un instinct naturel. Et dans ce sens vous ne pouvez pas vous dispenser de reconnoitre des principes innés: quand mème vous voudriez nier, que les vérités dérivatives sont innées. Mais ce seroit une question de nom après l'explication que j'ai donnée de ce que j'appelle inné. Et si quelqu'un ne veut pas donner cette appellation qu'aux vérités, qu'on reçoit d'abord par instinct, je ne le lui contesterai pas.

PH. Voilà qui va bien. Mais s'il y avoit dans notre ame certains caractères, qui y fussent gravés naturellement, comme autant de principes de connoissance, nous ne pourrions que les appercevoir agissans en nous, comme nous sentons l'influence des deux principes, qui agissent constamment en nous, savoir l'envie d'ètre heureux et la crainte d'ètre misérables.

TH. Il y a des principes de connoissance, qui influent aussi constamment dans nos raissonnemens que ceux de practique dans nos volontés; par exemple, tout le monde emploie les règles des conséquences par une Logique naturelle sans s'en appercevoir.

§. 4. **PH.** Les règles de Morale ont besoin d'ètre prouvées; donc elles ne sont pas innées, comme cette règle, qui est la source des vertus, qui regardent la Societé; ne faites à autrui que ce que vous voudriez qu'il vous soit fait à vous mêmes.

TH. Vous me faites toujours l'objection, que j'ai déja réfutée. Je Vous accorde, Monsieur, qu'il y a des règles de Morale, qui ne sont point des principes innés, mais cela n'empèche pas que ce ne soient des vérités innées, car une vérité dérivative sera innée lorsque nous la pouvons tirer de notre esprit. Mais il y a des vérités innés, que nous trouvons en nous de deux façons, par lumière et par instinct. Celles, que je viens de marquer, se démontrent par nos Idées, ce qui fait la lumière naturelle. Mais il y a des conclusions de la lumière naturelle, qui sont des principes par rapport à l'instinct. C'est ainsi que nous sommes portés aux actes d'humanité par instinct, parce que cela nous plait, et par raison parce que cela est juste. Il y a donc en nous des vérités d'instinct, qui sont des principes innés, qu'on sent et qu'on approuve quand même on n'en a point la preuve, qu'on obtient pourtant lorsqu'on rend raison de cet instinct. C'est ainsi qu'on se sert des loix des conséquences suivant une connoissance confuse et comme par instinct, mais les Logiciens en démontrent la raison, comme les Mathématiciens aussi rendent raison de ce qu'on fait sans y penser en marchant et en sautant. Quant à la règle, qui

porte, qu'on ne doit faire aux autres, que ce qu'on voudroit qu'ils nous fissent, elle a besoin non seulement de preuve, mais encore de déclaration. On voudroit trop, si on en étoit le maitre; est ce donc qu'on doit trop aussi aux autres? On me dira, que cela ne s'entend que d'une volonté juste. Mais ainsi cette règle bien loin de suffire à servir de mesure en auroit besoin. Le véritable sens de la règle est, que la place d'autrui est le vrai point de vue pour juger équitablement lorsqu'on s'y met.

§. 9. **PH.** On commet souvent des actions mauvaises sans aucun remords de conscience, par exemple lorsqu'on prend des villes d'assaut, les Soldats commettent sans scrupule les plus méchantes actions; des nations polies ont exposé leurs enfans, quelques Caribes châtrent les leurs pour les engraisser et les manger. Garicilasso de la Vège rapporte que certains peuples du Perou prenoient des prisonnières pour en faire des concubines, et nourrissoient les enfans jusqu'à l'age de 13. ans, après quoi il les mangeoient, et traitoient de même les mères dès qu'elles ne faisoient plus d'enfans. Dans le voyage de Baumgarten il est rapporté qu'il y avoit un santon en Egypte, qui passoit pour un saint homme, eo quod non foeminarum unquam esset ac puerorum, sed tantum asellarum concubitor atque mularum.

TH. La science Morale (outre les instincts comme celui qui fait suivre la joie et fuir la tristesse) n'est pas autrement innée que l'Arithmetique, car elle dépend aussi des démonstrations que la lumière interne fournit. Et comme les demonstrations ne sautent pas d'abord aux yeux, ce n'est pas grande merveille, si les hommes ne s'apperçoivent pas toujours et d'abord de tout ce qu'ils possèdent en eux, et ne lisent pas assez promtement les charactères de la loi naturelle, que Dieu, selon S. Paul, a gravé dans leur esprit. Cependant comme la Morale est plus importante que l'Arithmétique, Dieu a donné à l'homme des instincts, qui portent d'abord et sans raisonnement à quelque chose de ce que la raison ordonne. C'est comme nous marchons suivant les loix de la mécanique sans penser à ces loix, et comme nous mangeons non seulement parce que cela nous est nécessaire, mais encore et bien plus parce que cela nous fait plaisir. Mais ces instincts ne portent pas à l'action d'une manière invincible; on y résiste par des passions, on les obscurcit par des préjugés et on les altère par des coutumes contraires. Cependant on convient le plus souvent de ces instincts de la conscience et on les suit même quand de plus grandes impressions ne les surmontent. La plus grande et la plus saine partie du genre humain leur rend témoignage. Les Orientaux et les Grecs ou Romains, la Bible et l'Alcoran conviennent en cela; la police des Mahometans a coutume de punir ce que Baumgarten rapporte, et il faudroit être aussi abruti que les sauvages Américains pour approuver leur coutumes, pleines d'une cruauté, qui passe même celle des bêtes. Cependant ces mêmes sauvages sentent bien ce que c'est que la justice en d'autres occasions; et quoiqu'il n'y ait point de mauvaise pratique peut-être, qui ne soit autorisée quelque part et en quelques rencontres, il y en a peu pourtant, qui ne soient condamnées le plus souvent et par la plus grande partie des hommes. Ce qui n'est point arrivé sans raison, et n'étant pas arrivé par le seul raisonnement doit être rapporté en partie aux instincts naturels. La coutume, la tradition, la discipline s'en sont mêlées, mais le naturel est cause que la coutume s'est tournée plus généralement du bon côté sur ces devoirs. Le naturel est encore cause que la tradition de l'existence de Dieu est venue. Or la nature donne à l'homme et même à la plûpart des animaux de l'affection et de la douceur pour ceux de leur espèce. Le Tigre même parcit cognatis maculis: d'où vient ce bon mot d'un jurisconsulte Romain, quia inter omnes homines natura cognationem constituit, inde hominem homini insidiari nefas esse. Il n'y a presque que les araignées qui fassent exception et qui s'entremangent jusqu'à ce point que la femelle dévore le mâle après en avoir joui. Après cet instinct général de societé, qui se peut appeller philantropie dans l'homme, il y en a de plus particuliers, comme l'affection entre le mâle et la femelle, l'amour que les pères et les mères portent à leurs enfans, que les Grecs apellent ϛοϱγὴν, et autres inclinations semblables, qui font ce droit naturel ou cette image de droit plûtot, que selon les jurisconsultes Romains la Nature a enseigné aux animaux. Mais dans l'homme particulièrement il se trouve un certain soin de la dignité et de la convenance, qui porte à cacher les choses, qui nous rabbaissent, à ménager la pudeur, à avoir de la répugnance pour des incestes, à ensevelir les cadavres, à ne point manger des hommes du tout ni des bètes vivantes. On est porté encore à avoir soin de sa réputation, même au delà du besoin et de la vie; à être sujet à des remords de la conscience et à sentir ces laniatus et ictus, ces tortures et ces gènes, dont parle Tacite après Platon; outre la crainte d'un avenir et d'une puissance suprème, qui vient encore assez naturellement. Il y a de la réalité en

tout cela; mais dans le fond ces impressions quelques naturelles qu'elles puissent être, ne sont que des aides à la raison et des indices du conseil de la nature. La coutume, l'éducation, la tradition, la raison y contribuent beaucoup; mais la nature humaine ne laisse pas d'y avoir part. Il est vrai que sans la raison ces aides ne suffiroient pas pour donner une certitude entière à la morale. Enfin niera-t-on, que l'homme ne soit porté naturellement, par exemple, à s'éloigner des choses vilaines, sous prétexte qu'on trouve des gens, qui aiment à ne parler que d'ordures, qu'il y en a même dont le genre de vie les engage à manier des excrémens, et qu'il y a des peuples de Boutan, où ceux du Roi passent pour quelque chose d'aromatique. Je m'imagine que vous êtes, Monsieur, de mon sentiment dans le fonds à l'égard de ces instincts naturels pour le bien honnête; quoique vous direz peut-être comme vous avez dit à l'égard de l'instinct, qui porte à la félicité, que ces impressions ne sont pas des vérités innées. Mais j'ai déja répondu que tout sentiment est la perception d'une vérité, et que le sentiment naturel l'est d'une vérité innée, mais bien souvent confuse, comme sont les expériences des sens externes: ainsi on peut distinguer les vérités innées d'avec la lumière naturelle (qui ne contient que de distinctement connoissable) comme le genre doit être distingué de son espèce, puisque les vérités innées comprennent tant les instincts que la lumière naturelle.

§. 11. PH. Une personne qui connoitroit les bornes naturelles du juste et de l'injuste et ne laisseroit pas de les confondre ensemble, ne pourroit être regardée que comme l'ennemi déclaré du repos et du bonheur de la societé, dont il fait partie. Mais les hommes les confondent à tout moment, donc il ne les connaissent point.

Th. C'est prendre les choses un peu trop théoriquement. Il arrive tous les jours que les hommes agissent contre leurs connoissances en se les cachant à eux mêmes lorsqu'ils tournent l'esprit ailleurs pour suivre leurs passions: sans cela nous ne verrions pas les gens manger et boire de ce qu'ils savent leur devoir causer des maladies et même la mort; ils ne négligeroient pas leurs affaires; ils ne feroient pas ce que des nations entières ont fait à certains égards. L'avenir et le raisonnement frappent rarement autant que le présent et les sens. Cet Italien le savoit bien, qui devant être mis à la torture se proposa d'avoir continuellement le gibet en vue pendant les tourmens pour y resister, et on l'entendit dire quelque fois: Jo ti vedo; ce qu'il expliqua ensuite quand il fut échappé. A moins de prendre une ferme resolution d'envisager le vrai bien et le vrai mal, pour les suivre ou les éviter on se trouve emporté et il arrive encore par rapport aux besoins les plus importans de cette vie, ce qui arrive par rapport au paradis et à l'enfer chez ceux-la même qui les croient le plus:

> Cantantur haec, laudantur haec,
> Dicuntur, audiuntur.
> Scribuntur haec, leguntur haec,
> Et lecta negliguntur.

PH. Tout principe, qu'on suppose inné, ne peut qu'être connû d'un chacun comme juste et avantageux.

TH. C'est toujours revenir à cette supposition que j'ai réfutée tant de fois, que toute vérité innée est connue toujours et de tous.

§. 12. PH. Mais une permission publique de violer la loi prouve que cette loi n'est pas innée: par exemple la loi d'aimer et de conserver les enfans a été violée chez les anciens lorsqu'ils ont permis de les exposer.

TH. Cette violation supposée, il s'ensuit seulement qu'on n'a pas bien lû ces caractères de la nature, gravés dans nos ames, mais quelques fois assez enveloppés par nos désordres; outre que pour voir la nécessité des devoirs d'une manière invincible, il en faut envisager la démonstration, ce qui n'est pas fort ordinaire. Si la Géométrie s'opposoit autant à nos passions et à nos intérêts présens que la Morale, nous ne la contesterions et ne la violerions guères moins, malgré toutes les démonstrations d'Euclide et d'Archimède, qu'on traiteroit de rêveries, et croiroit pleines de paralogismes; et Joseph Scaliger, Hobbes et autres, qui ont écrit contre Euclide et Archimède, ne se trouveroient point si peu accompagnés qu'ils le sont. Ce n'étoit que la passion de la gloire, que ces auteurs croyoient trouver dans la quadrature du cercle et autres problèmes difficiles, qui ait pu aveugler jusqu' à un tel point des personnes d'un si grand mérite. Et si d'autres avoient le même intérêt, ils en useroient de même.

PH. Tout devoir emporte l'idée de loi, et une loi ne sauroit être, comme on suppose, sans un législateur, qui l'ait préscrite, ou sans récompense et sans peine.

TH. Il y peut avoir des récompenses et des peines naturelles sans législateur; l'intemperance par exemple est punie par des maladies. Cependant comme elle ne nuit pas à tous d'abord, j'avoue qu'il n'y a guères de précepte, à qui on seroit obligé indispensablement, s'il n'y avoit pas un Dieu, qui ne laisse aucun crime sans châtiment, ni aucune bonne action sans récompense.

PH. Il faut donc que les idées d'un Dieu et d'une vie à venir soyent aussi innées.

TH. J'en demeure d'accord dans le sens que j'ai expliqué.

PH. Mais ces idées sont si éloignées d'être gravées naturellement dans l'esprit de tous les hommes, qu'elles ne paroissent pas même fort claires et fort distinctes dans l'esprit de plusieurs hommes d'étude, et qui font profession d'examiner les choses avec quelque exactitude: tant il s'en faut, qu'elle soyent connues de toute créature humaine.

TH. C'est encore revenir à la même supposition, qui prétend que ce qui n'est point connu n'est point inné, que j'ai pourtant réfutée tant de fois. Ce qui est inné n'est pas d'abord connu clairement et distinctement pour cela: il faut souvent beaucoup d'attention et d'ordre pour s'en appercevoir, les gens d'étude n'en apportent pas toujours et toute créature humaine encore moins.

§. 13. PH. Mais si les hommes peuvent ignorer ou révoquer en doute ce qui est inné, c'est envain qu'on nous parle de principes innés, et qu'on en prétend faire voir la nécessité; bien loin qu'ils puissent servir à nous instruire de la vérité et de la certitude des choses, comme on le prétend, nous nous trouverions dans le même état d'incertitude avec ces principes, que s'ils n'étoient point en nous.

TH. On ne peut point révoquer en doute tous les principes innés. Vous en êtes demeuré d'accord, Monsieur, à l'égard des identiques ou du principe de contradiction, avouant qu'il y a des principes incontestables, quoique vous ne les reconnoissiez point alors comme innés; mais il ne s'en suit point, que tout ce qui est inné et lié nécessairement avec ces principes innés soit aussi d'abord d'une évidence indubitable.

PH. Personne n'a encore entrepris, que je sache, de nous donner un catalogue exact de ces principes.

TH. Mais nous a-t-on donné jusqu'ici un catalogue plein et exact des axiomes de Géométrie?

§. 15. PH. Mylord Herbert a voulû marquer quelquesuns de ces principes, qui sont: 1. qu'il y a un Dieu suprême. 2. qu'il doit être servi. 3. que la vertu jointe avec la pieté est le meilleur culte. 4. qu'il faut se repentir de ses péchés. 5. qu'il y a des peines et des recompenses après cette vie. Je tombe d'accord que ce sont là des vérités évidentes et d'une telle nature qu'étant bien expliquées une creature raisonnable ne peut guères éviter d'y donner son consentement. Mais nos amis disent, qu'il s'en faut beaucoup que ce ne soient autant d'impressions innées. Et si ces cinq propositions sont des notions communes, gravées dans nos ames par le doigt de Dieu, il y en a beaucoup d'autres qu'on doit aussi mettre de ce rang.

TH. J'en demeure d'accord, Monsieur, car je prends toutes les vérités nécesaires pour innées, et j'y joins même les instincts. Mais je vous avoue que ces cinq propositions ne sont point des principes innés; car je tiens qu'on peut et qu'on doit les prouver.

§. 18. PH. Dans la proposition troisième, que la vertu est le culte le plus agréable à Dieu, il est obscur ce qu'on entend par la vertu. Si on l'entend dans le sens, qu'on lui donne le plus communement, je veux dire de ce qui passe pour louable selon les différentes opinions, qui régnent en divers pays, tant s'en faut que cette proposition soit évidente, qu'elle n'est pas même véritable. Que si on appelle vertu les actions, qui sont conformes à la volonté de Dieu, ce sera presque idem per idem, et la proposition ne nous apprendra pas grande chose; car elle voudra dire seulement, que Dieu a pour agréable ce qui est conforme à sa volonté. Il en est de même de la notion du péché dans la quatrième proposition.

Th. Je ne me souviens pas d'avoir remarqué, qu'on prenne communement la vertu pour quelque chose qui dépende des opinions; au moins les Philosophes ne le font pas. Il est vrai que le nom de vertu dépend de l'opinion de ceux qui le donnent à de différentes habitudes ou actions, selon qu'ils jugent bien ou mal et font usage de leur raison; mais tous conviennent assez de la notion de la vertu en général, quoiqu'ils diffèrent dans l'application. Selon Aristote et plusieurs autres la vertu est une habitude de modérer les passions par la raison, et encore plus simplement une habitude d'agir suivant la raison. Et cela ne peut manquer d'être agréable à celui qui est la suprème et dernière raison des choses, à qui rien n'est indifférent et les actions des créatures raisonnables moins que toutes les autres.

§. 20. PH. On a coutume de dire, que les coutumes, l'éducation et les opinions générales de ceux, avec qui on converse, peuvent obscurcir ces principes de morale, qu'on suppose innés. Mais si cette réponse est bonne, elle anéantit la preuve qu'on prétend tirer du consentement universel. Le raisonnement de bien des gens se réduit à ceci: Les Principes que les gens de bon sens reconnoissent, sont innés: Nous et ceux de notre parti som-

mes des gens de bon sens: donc nos principes sont innés. Plaisante manière de raisonner, qui va tout droit à l'infallibilité!

TH Pour moi je me sers du consentement universel, non pas comme d'une preuve principale, mais comme d'une confirmation: car les vérités innées, prises pour la *lumière naturelle* de la raison, portent leurs caractères avec elles comme la Géométrie, car elles sont envelopées dans les principes immédiats, que vous reconnoissez vous mêmes pour incontestables. Mais j'avoue qu'il est plus difficile de démêler les *instincts*, et quelques autres habitudes naturelles d'avec les coutumes, quoique cela se puisse pourtant, ce semble, le plus souvent. Au reste il me paroit que les peuples, qui ont cultivé leur esprit, ont quelque sujet de s'attribuer l'usage du bon sens préférablement aux barbares, puisqu'en les domptant si aisément presque comme des bêtes ils montrent assez leur supériorité. Si on n'en peut pas toujours venir à bout, c'est qu'encore comme les bêtes ils se sauvent dans les épaisses forêts, où il est difficile de les forcer et le jeu ne vaut pas la chandelle. C'est un avantage sans doute d'avoir cultivé l'esprit, et s'il est permis de parler pour la barbarie contre la culture, on aura aussi le droit d'attaquer la raison en faveur des bêtes et de prendre sérieusement les saillies spirituelles de Mr. Despreaux dans une de ses Satyres, où, pour contester à l'homme sa prérogative sur les animaux, il demande, si

L'ours a peur du passant ou le passant de l'ours!
Et si par un édit de pastres des Lybie
Les Lions vuideroient les parcs de Numidie. etc.

Cependent il faut avouer, qu'il y a des points importans, où les barbares nous passent, sour-tout à l'égard de la vigueur du corps; et à l'égard de l'ame même on peut dire qu'à certaines égards leur morale pratique est meilleure que la nôtre, parcequ'ils n'ont point l'avarice d'amasser, ni l'ambition de dominer. Et on peut même ajouter que la conversation des Chrêtiens les a rendûs pires en bien des choses. On leur a appris l'ivrognerie (en leur apportant de l'eau de vie) les juremens, les blasphèmes et d'autres vices, qui leur étoient peu connus. Il y a chez nous plus de bien et plus de mal que chez eux: Un méchant Européen est plus méchant qu'un sauvage: il rafine sur le mal. Cependant rien n'empêcheroit les hommes d'unir les avantages que la nature donne à ces peuples, avec ceux que nous donne la raison.

PH. Mais que répondrez vous, Monsieu, à ce dilemme d'un de mes amis? Je voudrois bien, dit-il, que les partisans des idées innées me dissent si ces principes peuvent ou ne peuvent pas être effacés par l'éducation et la coûtume. S'ils ne peuvent l'être, nous devons les trouver dans tous les hommes, et il faut qu'ils paroissent clairement dans l'esprit de chaque homme en particulier. S'ils peuvent être altérés par des notions étrangères, ils doivent paroitre plus distinctement et avec plus d'éclat lorsqu'ils sont plus près de leur source, je veux dire dans les enfans et les ignorans, sur qui les opinions étrangères ont fait le moins d'impression. Qu'ils prennent tel parti qu'ils voudront, ils verront clairement, dit-il, qu'il est démenti par des faits constans et par une continuelle expérience.

TH. Je m'étonne que votre habile ami ait confondû *obscurcir* et *effacer*, comme on confond dans votre parti *n'être point* et *ne point paroître*. Les idées et vérités innées ne sauroient être effacées, mais elles sont obscurcies dans tous les hommes (comme ils sont présentement) par leur penchant vers les besoins du corps, et souvent encore plus par les mauvaises coutumes survenûes. Ces caractères de lumière interne seroient toujours éclatans dans l'entendement et donneroient de la chaleur dans la volonté, si les perceptions confuses des sens ne s'emparoient de notre attention. C'est le combat, dont la Sainte Ecriture ne parle pas moins que la Philosophie ancienne et moderne.

PH. Ainsi donc nous nous trouvons dans des tenèbres aussi épaisses et dans une aussi grande incertitude que s'il n'y avoit point de semblables lumières.

TH. A Dieu ne plaise; nous n'aurions ni sciences, ni lois, et nous n'aurions pas même de la raison.

§. 21. 22. etc. PH. J'espère que vous conviendrez au moins de la force des préjugés, qui font souvent passer pour naturel, ce qui est venu des mauvais enseignemens ou les enfans ont été exposés, et des mauvaises coutumes, que l'éducation et la conversation leur ont données.

TH. J'avoue que l'excellent Auteur que vous suivez dit de fort belles choses là-dessus et qui ont leur prix si on les prend comme il faut; mais je ne crois pas qu'elles soient contraires à la doctrine bien prise du naturel ou des vérités innées. Et je m'assure qu'il ne voudra pas étendre ses remarques trop loin; car je suis également persuadé, et que bien des opinions passent pour des vérités qui ne sont que des effets de la coutume et de la crédulité, et qu'il y en a bien aussi, que certains Philosophes voudroient faire passer pour des préjugés, qui sont pourtant fondées dans la droite raison et

dans la nature. Il y a autant ou plus de sujet de se garder de ceux, qui par ambition le plus souvent prétendent innover, que de se défier des impressions anciennes. Et après avoir assez médité sur l'ancien et sur le nouveau, j'ai trouvé que la plûpart des doctrines reçûes peuvent souffrir un bon sens. De sorte que je voudrois que les hommes d'esprit cherchassent de quoi satisfaire à leur ambition, en s'occupant plutôt à bâtir et à avancer qu'à reculer et à détruire. Et je souhaiterois qu'on ressemblât plutôt aux Romains qui faisoient des beaux ouvrages publics, qu'à ce Roi Vandale, à qui sa mère recommanda que ne pouvant pas espérer la gloire d'égaler ces grands bâtimens, il en cherchât à les detruire.

PH. Le but des habiles gens qui ont combattu les vérités innées, a été d'empêcher que sous ce beau nom on ne fasse passer des préjugés et cherche à couvrir sa paresse.

TH. Nous sommes d'accord sur ce point, car bien loin que j'approuve qu'on se fasse des principes douteux, je voudrois moi qu'on cherchât jusqu'à la démonstration des Axiomes d'Euclide, comme quelques Anciens ont fait aussi. Et lorsqu'on demande le moyen de connoître et d'examiner les principes innés, je répond suivant ce que j'ai dit ci-dessus, qu'excepté les instincts dont la raison est inconnue, il faut tacher de les réduire aux premiers principes, c'est à dire, aux Axiomes identiques ou immédiats par le moyen des définitions, qui ne font autre chose qu' une exposition distincte des idées. Je ne doute pas même que vos amis, contraires jusqu' ici aux vérités innées n'approuvent cette méthode, qui paroit conforme à leur but principal.

CHAPITRE III.

Autres considérations touchant les principes innés, tant ceux qui regardent la spéculation, que ceux qui appartiennent à la pratique.

§. 3. PH. Vous voulez qu'on réduise les vérités aux premiers principes, et je vous avoue que s'il y a quelque principe, c'est sans contredit celui-ci: *il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même tems.* Cependant il paroit difficile de soutenir qu'il est inné, puisqu'il faut se persuader en même tems que les idées d'impossibilité et d'identité sont innées.

PH. Il faut bien que ceux, qui sont pour les vérités innées, soutiennent et soient persuadés, que ces idées le sont aussi; et j'avoue que je suis de leur avis. L'idée de *l'être*, du *possible*, du *même*, sont si bien innées, qu'elles entrent dans toutes nos pensées et raisonnemens, et je les regarde comme des choses essentielles à notre esprit; mais j'ai déja dit, qu'on n'y fait pas toujours une attention particulière et qu'on ne les démêle qu'avec le tems. J'ai dit encore que nous sommes, pour ainsi dire, innés à nous mêmes, et puisque nous sommes des êtres, l'être nous est inné; et la connoissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous mêmes. Il y a quelque chose d'approchant en d'autres notions générales.

§. 4. PH. Si l'idée de *l'identité* est naturelle, et *par conséquent* si évidente et si présente à l'esprit que nous devions la connoître des le berceau, je voudrois bien, qu'un enfant de sept ans et même un homme de soixante et dix ans me dit, si un homme, qui est une créature composée de corps et d'ame, est le même, lorsque son corps est changé, et si, supposé la Métempsychose, Euphorbe seroit le même que Pythagore.

TH. J'ai assez dit que ce qui nous est naturel, ne nous est pas connu pour cela dès le berceau; et même une idée nous peut être connue, sans que nous puissions décider d'abord toutes les questions qu'on peut former là-dessus. C'est comme si quelqu'un prétendoit qu'un enfant ne sauroit connoître ce que c'est que le quarré et sa diagonale, parcequ'il aura de la peine à connoître que la diagonale est incommensurable avec le côté du quarré. Pour ce qui est de la question en elle même, elle me paroit démonstrativement résolue par la doctrine des Monades, que j'ai mise ailleurs dans son jour, et nous parlerons plus amplement de cette matière dans la suite.

§. 6. PH. Je vois bien que je vous objecterois en vain, que l'Axiome qui porte que *le tout est plus grand que sa partie* n'est point inné, sous prétexte que les idées du tout et de la partie sont rélatives, dépendant de celles du nombre et de l'étendue: puisque vous soutiendrez apparemment, qu'il y a des idèes innées respectives et que celles des nombres et de l'étendue sont innées aussi.

TH. Vous avez raison, et même je crois plutôt que l'idée de l'étendue est postérieure à celle du tout et de la partie.

§. 7. PH. Que dites vous de la vérité que Dieu doit être adoré; est elle innée?

TH. Je crois que le devoir d'adorer Dieu porte, que dans les occasions on doit marquer qu'on l'ho-

nore au delà de tout autre objet, et que c'est une conséquence nécessaire de son idée et de son existence; ce qui signifie chez moi, que cette vérité est innée.

§. 8. PH. Mais les Athées semblent prouver par leur exemple, que l'Idée de Dieu n'est point innée. Et sans parler de ceux dont les anciens ont fait mention, n'a-t-on pas découvert des nations entières, qui n'avoient aucune idée de Dieu, ni des noms pour marquer Dieu et l'ame; comme à la Baye de Soldanie, dans le Brésil, dans les Isles Caribes, dans le Paraguay.

TH. Feu Mr. Fabricius, Théologien célèbre de Heidelberg, a fait une Apologie du genre humain, pour le purger de l'imputation de l'Ahéisme. C'étoit un auteur de beaucoup d'exactitude et fort au dessus de bien de préjugés; cependant je ne prétens point entrer dans cette discussion des faits. Je veux que des peuples entiers n'ayent jamais pensé à la substance suprême, ni à ce que c'est que l'ame. Et je me souviens, que lorsqu'on voulut à ma prière, favorisée par illustre Mr. Witsen, m'obtenir en Hollande une version de l'oraison dominicale dans la langue de Barantola, on fut arrêté à cet endroit: ton nom soit sanctifié, parcequ'on ne pouvoit point faire entendre aux Barantolois ce que vouloit dire saint. Je me souviens aussi que dans le crédo, fait pour les Hotentots, on fut obligé d'exprimer le Saint Esprit par des mots du pays, qui signifient un vent doux et agréable (ce qui n'étoit pas sans raison) car nos mots Grecs et Latins πνεῦμα, anima, spiritus, ne signifient originairement que l'air ou vent, qu'on respire, comme une des plus subtiles choses, qui nous soit connue par les sens: et on commence par les sens pour mener peu à peu les hommes à ce qui est au dessus des sens. Cependant toute cette difficulté qu'on trouve à parvenir aux connoissances abstraites ne fait rien contre les connoissances innées. Il y a des peuples, qui n'ont aucun mot, qui réponde à celui d'Etre; est ce qu'on doute qu'ils ne savent pas ce que c'est que d'Etre, quoiqu'ils n'y pensent guères à part? Au reste je trouve si beau et si à mon gré ce que j'ai lû chez notre excellent Auteur sur l'idée de Dieu (Essai sur l'entendement livr. 1. ch. 3. §. 9.) que je ne sauroit m'empêcher de le rapporter. Le voici: » Les » hommes ne sauroient guères éviter, d'avoir quel- » que espèce d'idée des choses, dont ceux avec qui » ils conversent ont souvent occasion de les entre- » tenir sous certains noms, et si c'est une chose » qui emporte avec elle l'idée d'excellence, de gran- » deur, ou de quelque qualité extraordinaire, qui » interesse par quelque endroit et qui s'imprime » dans l'esprit sous l'idée d'une puissance absolue » et irrésistible, qu'on ne puisse s'empêcher de » craindre (j'ajoute: et sous l'idee d'une grandissime bonté, qu'on ne sauroit s'empêcher d'aimer) » une tels idée doit suivant toutes les apparences » faire de plus fortes impressions et se repandre » plus loin qu'aucune autre: surtout, si c'est une » idée qui s'accorde avec les plus simples lumières » de la raison et qui découle naturellement » de chaque partie de nos connoissances. Or telle » est l'idée de Dieu, car les marques éclatantes » d'une sagesse et d'une puissance extraordinaire » paroissent si visiblement dans tous les ouvrages de la » création, que toute créature raisonnable, qui voudra y » faire réflexion, ne sauroit manquer de découvrir l'au- » teur de toutes ces merveilles: et l'impression, que la » decouverte d'un tel être doit faire naturellement » sur l'ame de tous ceux qui en ont entendu parler » une seule fois, est si grande et entraine avec elle » des pensees d'un si grand poids et si propres à » se répandre dans le monde, qu'il me paroit tout » a fait étrange qu'il se puisse trouver sur la terre » une nation entère d'hommes assez stupides pour » n'avoir aucune idée de Dieu. Cela dis-je me » semble aussi surprenant que d'imaginer des hom- » mes, qui n'auroient aucune idée des nombres ou » du feu. « Je voudrois qu'il me fut toujours permis de copier mot à mot quantité d'autre excellens endroits de notre auteur, que nous sommes obligés de passer. Je dirai seulement ici, que cet auteur, parlant des plus simples lumières de la raison, qui s'accordent avec l'idée de Dieu, et de ce qui en decoule naturellement, ne paroit guères s'éloigner de mon sens sur les vérités innées; et sur ce, qu'il lui paroit aussi étrange, qu'il y ait des hommes sans aucune idée de Dieu, qu'il seroit surprenant de trouver des hommes, qui n'auroient aucune idée des nombres ou du feu, je remarquerai que les habitans des Isles Marianes, à qui on a donné le nom de la Reine d'Espagne, qui y a favorisé les missions, n'avoient aucune connoissance du feu lorsqu'on les découvrit, comme il paroit par la relation que le R. P. Gobien Jésuite François, chargé du soin des missions éloignées, a donnée au public et m'a envoyée.

§. 16. PH. Si l'on a droit de conclure, que l'idée de Dieu est innée, de ce que tous les gens sages ont eu cette idée, la vertu doit aussi être innée parceque les gens sages en ont toujours eu une véritable idée.

TH. Non pas la vertu, mais l'idée de la vertu est innée, et peut-être ne voulez vous que cela.

PH. Il est aussi certain qu'il y a un Dieu, qu'il est certain que les angles opposés, qui se font par

l'intersection de deux lignes droites, sont égaux. Et il n'y eût jamais de créature raisonnable, qui se soit appliquée sincèrement à examiner la vérité de ces deux propositions, qui ait manqué d'y donner son consentement. Cependant il est hors de doute, qu'il y a bien des hommes, qui n'ayant point tourné leurs pensées de ce coté-la, ignorent également ces deux vérités.

TH. Je l'avoue, mais cela n'empèche point qu'elles soyent innées, c'est à dire qu'on ne les puisse trouver en soi.

§. 18. PH. Il seroit encore avantageux d'avoir une idée innée de la substance; mais il se trouve que nous ne l'avons, ni innée, ni acquise, puisque nous ne l'avons ni par la sensation, ni par la réflexion.

TH. Je suis d'opinion, que la reflexion suffit, pour trouver l'idée de la substance en nous mêmes, qui sommes des substances. Et cette notion est des plus importantes. Mais nous en parlerons peut-être plus amplement dans la suite de notre conférence.

PH. S'il y a des idées innées, qui soyent dans l'esprit, sans que l'esprit y pense actuellement, il faut du moins qu'elles soyent dans la memoire, d'où elles devoient être tirées par voie de Réminiscence, c'est à dire, être connues lorqu'on en rappelle le souvenir, comme autant de perceptions, qui ont été auparavant l'ame, à moins que la réminiscence ne puisse subsister sans réminiscence. Car cette persuasion, où l'on est intérieurement sûr, qu'une telle idée a été auparavant dans notre esprit, est proprement ce qui distingue la réminiscence de de toute autre voie de penser.

TH. Pour que les connoissances, idées ou vérités soyent dans notre esprit, il n'est point nécessaire que nous y ayons jamais pensé actuellement; ce ne sont que des habitudes naturelles, c'est à dire des dispositions et attitudes actives et passives et plus que Tabula rasa. Il est vrai cependant, que les Platoniciens croyoient que nous avions déjà pensé actuellement à ce que nous retrouvons en nous; et pour les réfuter, il ne suffit pas de dire que nous ne nous en souvenons point, car il est sûr qu'une infinité de pensées nous revient, que nous avons oublié d'avoir eues. Il est arrivé, qu'un homme a cru faire un vers nouveau, qu'il s'est trouvé avoir lû mot pour mot long tems auparavant dans quelque ancien Poëte. Et souvent nous avons une facilité non commune, de concevoir certaines choses, parceque nous les avons conçues autrefois, sans que nous nous en souvenions. Il se peut qu'un enfant, devenû aveugle, oublie d'avoir jamais vû la lumière et les couleurs, comme il arriva à l'âge de deux ans et demi par la petite verole au célèbre Ulric Schönberg, natif de Weide au haut Palatinat, qui mourut à Königsberg en Prusse en 1649. où il avoit enseigné la Philosophie et les Mathématiques avec l'admiration de tout le monde. Il se peut aussi qu'il reste à un tel homme des effets des anciennes impressions, sans qu'il s'en souvienne. Je crois que les songes nous renouvellent souvent ainsi d'anciennes pensées. Jules Scaliger, ayant célébré en vers les hommes illustres de Verone, un certain soi-disant Brugnolus, Bavarois d'origine mais depuis établi à Verone, lui parût en songe et se plaignit d'avoir été oublié. Jules Scaliger ne se souvenant pas d'en avoir ouï parler auparavant, ne laissa point de faire des vers Elégiaques à son honneur sur ce songe. Enfin le fils Joseph Scaliger, passant en Italie, apprit plus particulièrement, qu'il y avoit eu autrefois á Verone un célèbre Grammairien ou Critique savant de ce nom, qui avoit contribué au rétablissement des belles lettres en Italie. Cette histoire se trouve dans les Poesies de Scaliger le père avec l'Elégie, et dans les lettres du fils. On les rapporte aussi dans les Scaligerana, qu'on à recueilli des conversations de Joseph Scaliger. Il y a bien de l'apparence, que Jules Scaliger avoit sû quelque chose de Brugnol, dont il ne se souvenoit plus, et que le songe fût en partie le renouvellement d'une ancienne idée, quoiqu'il n'y ait pas eu cette réminiscence proprement appellée ainsi, qui nous fait connoitre que nous avons déja eu cette même idée; du moins je ne vois aucune nécessité, qui nous oblige d'assurer, qu'il ne reste aucune trace d'une perception quand il n'y en a pas assez pour se souvenir qu'on l'a eûe.

§. 24. PH. Il faut que je reconnoisse que vous répondez assez naturellement aux difficultés, que nous avons formées contre les vérités innées. Peut-être aussi que nos auteurs ne les combattent point dans le sens, que vous les soutenez. Ainsi je reviens seulement à vous dire, Monsieur, qu'on a eu quelque sujet de craindre, que l'opinion des vérités innées ne servit de prétexte aux parresseux, de s'exemter de la peine des recherches, et donnât la commodité aux docteurs et aux maitres, de poser pour principe, que les principes ne doivent pas être mis en question.

TH. J'ai déja dit, que si c'est là le dessein de vos amis, de conseiller qu'on cherche les preuves des vérités, qui en peuvent recevoir, sans distinguer si elles sont innées ou non, nous sommes entièrement d'accord; et l'opinion des vérités innées, de la manière que je les prend, n'en doit détourner personne, car outre qu'on fait bien, de chercher la

raison des instincts, c'est une de mes grandes maximes, qu'il est bon de chercher les démonstrations des **Axiomes** mêmes, et je me souviens qu'à Paris, lorsqu'on se moquoit de feu M. Roberval déja vieux, parcequ'il vouloit démontrer ceux d'Euclide à l'exemple d'Appollonius et de Proclus, je fis voir l'utilité de cette recherche. Pour ce qui est du principe de ceux, qui disent, qu'il ne faut point disputer contre celui qui nie les principes, il n'a lieu entièrement qu'à l'égard de ces principes qui ne sauroient recevoir ni doute ni preuve. Il est vrai que pour éviter les scandales et les désordres, on peut faire des réglemens à l'égard des disputes publiques et de quelques autres conférences, en vertu desquels il soit défendu de mettre en contestation certaines vérités établies. Mais c'est plutôt un point de police que de philosophie.

LIVRE SECOND.

DES IDEES.

CHAPITRE I.

Où l'on traite des Idées en général, et où l'on examine par occasion, si l'ame de l'homme pense toujours.

§. 1. PH. Après avoir examiné, si les Idées sont innées, considérons leur nature et leurs différences. N'est-il pas vrai, que l'Idée est l'objet de la pensée?

TH. Je l'avoue, pourvû que vous ajoutiez, que c'est un objet immédiat interne, et que cet objet est une expression de la nature ou des qualités des choses. Si l'Idée étoit la **forme** de la pensée, elle naitroit et cesseroit avec les pensées actuelles, qui y repondent; mais en étant l'objet, elle pourra être antérieure et postérieure aux pensées. Les objets externes sensibles ne sont que **médiats**, parcequ'ils ne sauroient agir immédiatement sur l'ame. Dieu seul est l'objet **externe immédiat**. On pourroit dire, que l'ame même est son objet immédiat **interne**; mais c'est en tant qu'elle contient les Idées, ou ce qui répond aux choses, car l'ame est un petit monde, où les Idées distinctes sont une représentation de Dieu et où les confuses sont une représentation de l'univers.

§. 2. PH. Nos Messieurs, qui supposent qu'au commencement l'ame est une **Table rase**, vuide de tous caractères et sans aucune Idée, demandent, comment elle vient à recevoir des Idées et par quel moyen elle en acquiert cette prodigieuse quantité? A cela ils répondent en un mot; **de l'expérience.**

TH. Cette **Table rase**, dont on parle tant, n'est à mon avis qu'une fiction, que la nature ne souffre point et qui n'est fondée que dans les notions incomplettes des Philosophes, comme le vuide, les atomes, et le repos, ou absolu ou respectif de deux parties d'un tout entr'elles, ou comme la matière première qu'on conçoit sans aucunes formes. Les choses uniformes et qui ne renferment aucune variété, ne sont jamais que des abstractions, comme le tems, l'espace et les autres êtres des Mathématiques pures. Il n'y a point de corps, dont les parties soient en repos, et il n'y a point de Substance, qui n'ait de quoi se distinguer de toute autre. Les ames humaines diffèrent non seulement des autres ames, mais encore entr'elles, quoique la différence ne soit point de la nature de celles, qu'on appelle spécifiques. Et selon les démonstrations, que je crois avoir, toute chose substantielle, soit ame ou corps, a son rapport à chacune des autres, qui lui est propre; et l'une doit toujours différer de l'autre par des dénominations **intrinseques**, pour ne pas dire, que ceux, qui parlent tant de cette **Table rase** après lui avoir oté les Idées, ne sauroient dire ce qui lui reste, comme les Philosophes de l'école, qui ne laissent rien à leur matière première. On me répondra peut-être, que cette **Table rase** des Philosophes veut dire, que l'ame n'a naturellement et originairement que des facultés nues. Mais les facultés sans quelque acte, en un mot les pures puissances de l'école, ne sont aussi que des fictions, que la nature ne connoit point, et qu'on n'obtient qu'en faisant des abstractions. Car où trouvera-t-on jamais dans le monde une faculté, qui se renferme dans la seule puissance sans exercer aucun acte? il y a toujours une disposition particulière à l'action et à une action plutôt qu'à l'autre. Et outre la disposition il y a une tendance à l'action, dont même il y a toujours une infinité à la fois dans chaque sujet: et ces tendances ne sont jamais sans quelque effet. L'expérience est nécessaire, je l'avoue, afin que l'ame soit déterminée à telles où telles pensées et afin qu'elle prenne garde aux Idées, qui sont en nous; mais le moyen que l'expérience et les sens puissent donner des Idées? L'ame a-t-elle des fenêtres, ressemble-t-elle à des tablettes? est-elle comme de la cire? Il est visible, que tous ceux qui pensent ainsi de l'ame, la rendent corporelle dans le fond. On m'opposera cet axiome, reçû parmi les Philosophes: **qui rien n'est dans l'ame qui ne vienne des sens.** Mais il faut excepter l'ame même et ses affections. **Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus.** Or l'ame renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement, et quantité d'autres notions, que les sens ne sauroient donner. Cela s'accorde assez avec Votre Auteur de l'Essai, qui cherche une bonne partie des Idées dans la réflexion de l'esprit sur sa propre nature.

PH. J'espère donc que Vous accorderez à cet habile Auteur, que toutes les Idées viennent par Sensation ou par Réflexion, c'est à dire des observations que nous faisons, ou sur les objets extérieurs et sensibles, ou sur les opérations intérieures de notre ame.

TH. Pour éviter une contestation sur laquelle nous ne nous sommes arrêtés que trop, je Vous déclare par avance, Monsieur, que lorsque Vous direz, que les Idées nous viennent de l'une ou l'autre de ces causes, je l'entends de leur perception actuelle, car je crois d'avoir montré, qu'elles sont en nous avant qu'on s'en apperçoit, en tant qu'elles ont quelque chose de distinct.

§. 9. PH. Après cela voyons quand on doit dire que l'ame commence d'avoir de la perception et de penser actuellement aux Idées. Je sai bien, qu'il y a une opinion qui pose, que l'ame pense toujours, et que la pensée actuelle est aussi inséparable de l'ame que l'extension actuelle est inséparable du corps. (§. 10.) Mais je ne saurois concevoir, qu'il soit plus nécessaire à l'ame de penser toujours qu'au corps d'être toujours en mouvement, la perception des Idées étant à l'ame ce que le mouvement est au corps. Cela me paroit fort raisonnable au moins, et je serois bien aise, Monsieur, de savoir Votre sentiment la-dessus.

TH. Vous l'avez dit, Monsieur. L'action n'est pas plus attachée à l'ame qu'au corps, un état sans pensée dans l'ame et un repos absolu dans le corps me paroissant également contraire à la nature, et sans exemple dans le monde. Une Substance, qui sera une fois en action, le sera toujours, car toutes les impressions demeurent et sont mêlées seulement avec d'autres nouvelles. Frappant un corps on y excite ou détermine plutôt une infinité de tourbillons comme dans une liqueur, car dans le fond tout solide a un dégré de liquidité et tout liquide un dégré de solidité, et il n'y a pas moyen d'arrêter jamais entièrement ces tourbillons internes: maintenant on peut croire, que si le corps n'est jamais en repos, l'ame qui y répond, ne sera jamais non plus sans perception.

PH. Mais c'est peut-être un privilège de l'auteur et conservateur de toutes choses, qu'étant infini dans ses perfections, il ne dort et ne sommeille jamais. Ce qui ne convient point à aucun être fini, ou au moins à aucun Etre tel que l'ame de l'homme.

TH. Il est sûr que nous dormons et sommeillons, et que Dieu en est exempt. Mais il ne s'en suit point, que nous soyons sans aucune perception en sommeillant. Il se trouve plutôt tout le contraire, si on y prend bien garde.

PH. Il y a en nous quelque chose, qui a la puissance de penser; mais il ne s'en suit pas que nous en ayons toujours l'acte.

TH. Les puissances véritables ne sont jamais des simples possibilités. Il y a toujours de la tendance et de l'action.

PH. Mais cette proposition: **l'ame pense toujours**, n'est pas évidente par elle même.

TH. Je ne le dis point non plus. Il faut un peu d'attention et de raisonnement pour la trouver. Le voulgaire s'en apperçoit aussi peu, que de la pression de l'air, ou de la rondeur de la terre.

PH. Je doute si j'ai pensé la nuit précédente. C'est une question de fait. Il la faut décider par des expériences sensibles.

TH. On la décide comme l'on prouve qu'il y a des corps inperceptibles et de mouvemens invisibles, quoique certaines personnes les traitent de ridicules. Il y a de même des perceptions peu relevées, qui ne se distinguent pas assez, pour qu'on s'en apperçoive ou s'en souvienne, mais elles se font connoitre par des conséquences certaines.

PH. Il s'est trouvé un certain auteur, qui nous

a objecté, que nous soutenons que l'ame cesse d'exister, parce que nous ne sentons pas, qu'elle existe pendant notre sommeil. Mais cette objection ne peut venir que d'une étrange préoccupation; car nous ne disons pas, qu'il n'y a point d'ame dans l'homme parceque nous ne sentons pas qu'elle existe pendant notre sommeil, mais seulement que l'homme ne sauroit penser sans s'en apercevoir.

TH. Je n'ai point lû le livre, qui contient cette objection, mais on n'auroit pas eu tort de vous objecter, qu'il ne s'en suit pas de ce qu'on ne s'apperçoit pas de la pensée, qu'elle cesse pour cela; car autrement on pourroit dire par la même raison, qu'il n'y a point d'ame pendant qu'on ne s'en apperçoit point. Et pour réfuter cette objection, il faut montrer de la pensée particulièrement, qu'il lui est essentiel qu'on s'en apperçoive.

§. 11. PH. Il n'est pas aisé de concevoir qu'une chose puisse penser et ne pas sentir qu'elle pense.

TH. Voila sans doute le noeud de l'affaire et la difficulté qui a embarassé d'habiles gens. Mais voici le moyen d'en sortir. Il faut considérer que nous pensons à quantité de choses à la fois, mais nous ne prenons garde qu'aux pensées, qui sont les plus distinguées: et la chose ne sauroit aller autrement, car si nous prenions garde à tout, il faudroit penser avec attention à une infinité de choses en même tems, que nous sentons toutes et qui font impression sur nos sens. Je dis bien plus: il reste quelque chose de toutes nos pensées passées et aucune n'en sauroit jamais être effacée entièrement. Or quand nous dormons sans songe et quand nous sommes étourdis par quelque coup, chute, symptome ou autre accident, il se forme en nous une infinité de petits sentimens confus et la mort même ne sauroit faire un autre effet sur les ames des animaux, qui doivent sans doute reprendre tôt ou tard des perceptions distinguées, car tout va par ordre dans la nature. J'avoue cependant, qu'en cet état de confusion, l'ame seroit sans plaisir et sans douleur, car ce sont des perceptions notables.

§. 12. PH. N'est il pas vrai, que ceux, avec qui nous avons présentement à faire, c'est à dire les Cartésiens, qui croyent que l'ame pense toujours, accordent la vie à tous les animaux, différens de l'homme, sans leur donner une ame qui connoisse et qui pense; et que les mêmes ne trouvent aucune difficulté de dire, que l'ame puisse penser sans être jointe à un corps?

TH. Pour moi je suis d'un autre sentiment, car quoique je sois de celui des Cartésiens en ce qu'ils disent que l'ame pense toujours, je ne le suis dans les deux autres points Je crois que les bêtes ont des ames impérissables et que les ames humaines et toutes les autres ne sont jamais sans quelque corps: je tiens même que Dieu seul, comme étant un acte pur, en est entièrement exempt.

PH. Si Vous aviez été du sentiment des Cartésiens, j'en aurois inféré, que les corps de Castor ou de Pollux, pouvant être tantôt avec, tantôt sans ame, quoique demeurans toujours vivans, et l'ame pouvant aussi être tantôt dans un tel corps et tantôt déhors, n'auroient qu'une seule ame, qui agiroit alternativement dans le corps de ces deux hommes endormis et éveillés tour à tour: ainsi elle feroit deux personnes aussi distinctes que Castor et Hercules pourroient l'être.

TH. Je vous ferai une autre supposition à mon tour, qui paroit plus naturelle. N'est il pas vrai, qu'il faut toujours accorder, qu' après quelqu' intervalle ou quelque grand changement on peut tomber dans un oubli général? Sleidan (dit on) avant que de mourir oublia tout ce qu'il savoit. Et il y a quantité d'autres exemples de ce triste événement. Supposons qu'un tel homme rajeunisse et apprenne tout de nouveau. Sera-ce un autre homme pour cela? Ce n'est donc pas le souvenir qui fait justement le même homme. Cependant la fiction d'une ame, qui anime des corps différens tour à tour, sans que ce qui lui arrive dans l'un de ces corps l'intéresse dans l'autre, est une de ces fictions contraires à la nature des choses, qui viennent des notions incomplettes des Philosophes, comme l'espace sans corps et le corps sans mouvement, et qui disparoissent quand on pénètre un peu plus avant; car il faut savoir que chaque ame garde toutes les impressions précédentes et ne sauroit se mipartir de la manière, qu'on vient de dire. L'avenir dans chaque substance a une parfaite liaison avec la passé. C'est ce qui fait l'Identité de l'Individû. Cependant le souvenir n'est point nécessaire ni même toujours possible à cause de la multitude des impressions présentes et passées, qui concourent à nos pensées présentes, car je ne crois point, qu'il y ait dans l'homme des pensées dont il n'y ait quelque effet au moins confus, ou quelque reste mêlé avec les pensées suivantes. On peut oublier bien des choses, mais on pourroit aussi se ressouvenir de bien loin si l'on étoit rammené comme il faut.

§. 13. PH. Ceux qui viennent à dormir sans faire aucun songe ne pouvent jamais être convaincûs que leurs pensées soyent en action.

TH. On n'est pas sans quelque sentiment foible pendant qu'on dort, lors même qu'on est sans songe. Le réveil même le marque, et plus on est aisé à

être éveillé, plus on a de sentiment de ce qui se passe au dehors, quoique ce sentiment ne soit pas toujours assez fort pour causer le réveil.

§. 14. PH. Il paroit bien difficile de concevoir que dans ce moment l'ame pense dans un homme endormi et le moment suivant dans un homme éveillé, sans qu'elle s'en ressouvienne.

TH. Non seulement cela est aisé à concevoir, mais même quelque chose de semblable s'observe tous les jours pendant qu'on veille; car nous avons toujours des objets qui frappent nos yeux ou nos oreilles et par conséquent l'ame en est touchée aussi, sans que nous y prennions garde, parceque notre attention est bandée à d'autres objets, jusqu' à ce que l'objet devienne assez fort pour l'attirer à soi en redoublant son action ou par quelque autre raison; c'étoit comme un sommeil particulier à l'égard de cet objet-là, et ce sommeil devient général lorsque notre attention cesse à l'égard de tous les objects ensemble. C'est aussi un moyen de s'endormir, quand on partage l'attention pour l'affoiblir.

PH. J'ai appris d'un homme, qui dans sa jeunesse s'étoit appliqué à l'étude et avoit eû la mémoire assez heureuse, qu'il n'avoit jamais eu aucun songe avant que d'avoir eu la fièvre, dont il venoit d'être guéri dans le temps qu'il me parloit, agé pour lors de 25 ou 26 ans.

TH. On m'a aussi parlé d'une personne d'étude bien plus avancée en age, qui n'avoit jamais eu aucun songe. Mais ce n'est pas sur les songes seuls qu'il faut fonder la perpétuité de la perception de l'ame puisque j'ai fait voir, comment même en dormant elle a quelque perception de ce qui se passe au dehors.

§. 15. PH. Penser souvent et ne pas conserver un seul moment le souvenir de ce qu'on pense c'est penser d'une manière inutile.

TH. Toutes les impressions ont leur effet, mais tous les effets ne sont pas toujours notables; quand je me tourne d'un côté plutôt que d'un autre, c'est bien souvent par un enchainement de petites impressions, dont je ne m'apperçois pas, et qui rendent un mouvement un peu plus malaisé que l'autre. Toutes nos actions indéliberées sont des résultats d'un concours de petites perceptions, et même nos coutumes et passions, qui ont tant d'influence dans nos déliberations, en viennent: car ces habitudes naissent peu à peu, et par conséquent sans les petites perceptions on ne viendroit point à ces dispositions notables. J'ai déjà remarqué que celui qui nieroit ces effets dans la morale, imiteroit des gens mal instruits, qui nient les corpuscules insensibles dans la physique: et cependant je vois, qu'il y en a parmi ceux qui parlent de la liberté qui ne prenant pas garde à ces impressions insensibles, capables de faire pencher la balance, s'imaginent une entière indifférence dans les actions morales, comme celle de l'âne de Buridan miparti entre deux prés. Et c'est de quoi nous parlerons plus amplement dans la suite. J'avoue pourtant que ces impressions font pencher sans nécessiter.

PH. On dira peut-être que dans un homme éveillé, qui pense, son corps est pour quelque chose et que le souvenir se conserve par les traces du cerveau, mais que lorsqu'il dort l'ame a ses pensées à part en elle même.

TH. Je suis bien éloigné de dire cela, puisque je crois qu'il y a toujours une exacte correspondance entre le corps et l'ame et puisque je me sers des impressions du corps, dont on ne s'apperçoit pas soit en veillant soit en dormant, pour prouver que l'ame en a de semblables. Je tiens même qu'il se passe quelque chose dans l'ame, qui répond à la circulation du sang et à tous les mouvemens internes des viscères, dont on ne s'apperçoit pourtant point, tout comme ceux qui habitent auprès d'un moulin à eau ne s'apperçoivent point du bruit qu'il fait. En effet s'il y avoit des impressions dans le corps pendant le sommeil ou pendant qu'on veille, dont l'ame ne fut point touchée ou affectée du tout, il faudroit donner des limites à l'union de l'ame et du corps, comme si les impressions corporelles avoient besoin d'une certaine figure et grandeur pour que l'ame s'en pût ressentir; ce qui n'est point soutenable si l'ame est incorporelle, car il n'y a point de proportion entre une substance incorporelle et une telle ou telle modification de la matière. En un mot, c'est une grande source d'erreurs de croire qu'il n'y a aucune perception dans l'ame que celles, dont elle s'apperçoit.

§. 16. PH. La plupart des songes, dont nous nous souvenons, sont extravagans et mal liés. On devroit donc dire que l'ame doit la faculté de penser raisonnablement au corps, ou qu'elle ne retient aucun de ses soliloques raisonnables.

TH. Le corps répond à toutes les pensées de l'ame, raisonnables ou non. Et les songes ont aussi bien leurs traces dans le cerveau que les pensées de ceux qui veillent.

§. 17. PH. Puisque Vous êtes si assuré que l'ame pense toujours actuellement, je voudrois que Vous me puissiez dire, quelles sont les Idées, qui sont dans l'ame d'un enfant, avant que d'être unie au corps, ou justement dans le tems de son union, avant qu'elle ait reçu aucune Idée par la voie de la sensation.

TH. Il est aisé de Vous satisfaire par nos principes. Les perceptions de l'ame répondent toujours naturellement à la constitution du corps, et lorsqu'il y a quantité de mouvemens confus et peu distingués dans le cerveau, comme il arrive à ceux qui ont peu d'expérience, les pensées de l'ame (suivant l'ordre des choses) ne sauroient être non plus distinctes. Cependant l'ame n'est jamais privée du secours de la sensation, parce qu'elle exprime toujours son corps, et ce corps est toujours frappé par les autres, qui l'environnent, d'une infinité de manières, mais qui souvent ne font qu'une impression confuse.

§. 18. PH. Mais voici encore une autre question que fait l'auteur de l'Essai. Je voudrois bien, dit il, que ceux qui soutiennent avec tant de confiance que l'ame de l'homme ou (ce qui est la même chose) que l'homme pense toujours, me dissent comment ils le savent.

TH. Je ne sai s'il ne faut pas plus de confiance pour nier qu'il se passe quelque chose dans l'ame, dont nous ne nous appercevions pas; car ce qui est remarquable doit être composé de parties, qui ne le sont pas, rien ne sauroit naître tout d'un coup, la pensée non plus que le mouvement. Enfin c'est comme si quelqu'un demandoit aujourdhui comment nous connoissons les corpuscules insensibles.

§. 19. PH. Je ne me souviens pas, que ceux, qui nous disent que l'ame pense toujours nous disent jamais que l'homme pense toujours.

TH. Je m'imagine que c'est parce qu'ils l'entendent aussi de l'ame séparée. Cependant ils avoueront volontiers que l'homme pense toujours durant l'union. Pour moi qui ai des raisons pour tenir que l'ame n'est jamais séparée de tout corps, je crois qu'on peut dire absolument que l'homme pense et pensera toujours.

PH. Dire que le corps est étendû sans avoir des parties, et qu'une chose pense sans s'appercevoir qu'elle pense, ce sont deux assertions qui paroissent également inintelligibles.

TH. Pardonnez moi Monsieur, je suis obligé de Vous dire, que lorsque Vous avancez qu'il n'y a rien dans l'ame, dont elle ne s'aperçoive, c'est une petition de principe, qui a déjà régné par toute notre première conférence, ou l'on a voulû s'en servir pour détruire les Idées et les vérités innées. Si nous accordions ce principe, outre que nous croirions choquer l'expérience et la raison, nous renoncerions sans raison à notre sentiment, que je crois avoir rendu assez intelligible. Mais outre que nos adversaires, tout habiles qu'ils sont, n'ont point apporté de preuve de ce qu'ils avancent si souvent et si positivement là-dessus, il est aisé de leur montrer le contraire, c'est à dire, qu'il n'est pas possible que nous réflechissions toujours expressement sur toutes nos pensées; Autrement l'esprit feroit réflexion sur chaque réflexion à l'infini sans pouvoir jamais passer à une nouvelle pensée. Par exemple en m'appercevant de quelque sentiment présent, je devrois toujours penser que j'y pense, et penser encore que je pense d'y penser et ainsi à l'infini. Mais il faut bien que je cesse de réflechir sur toutes ces réflexions et qu'il y ait enfin quelque pensée qu'on laisse passer sans y penser; autrement on demeureroit toujours sur la même chose.

PH. Mais ne seroit on pas tout aussi bien fondé à soutenir, que l'homme a toujours faim, en disant, qu'il en peut avoir sans s'en appercevoir?

TH. Il y a bien de la différence: La faim a des raisons particulières, qui ne subsistent par toujours. Cependant il est vrai aussi qu' encore quand on a faim on n'y pense pas à tout moment; mais quand on y pense on s'en apperçoit, car c'est une disposition bien notable. Il y a toujours des irritations dans l'estomac, mais il faut qu'elles deviennent assez fortes pour causer la faim. La même distinction se doit toujours faire entre les pensées en général et les pensées notables. Ainsi ce qu' on apporte pour tourner notre sentiment en ridicule, sert à le confirmer.

§. 23. PH. On peut demander maintenant, quand l'homme commence à avoir des Idées dans sa pensée, et il me semble qu' on doit répondre que c' est dès qu'il a quelque sensation.

TH. Je suis du même sentiment; mais c'est par un principe un peu particulier, car je crois, que nous ne sommes jamais sans pensées, et aussi jamais sans sensation. Je distingue seulement entre sensations et pensées; car nous avons toujours toutes les Idées pures ou distinctes indépendemment des sens; mais les pensées répondent toujours à quelque sensation.

§. 25. PH. Mais l'esprit est passif seulement dans la perception des Idées simples, qui sont les rudimens ou matériaux de la connoissance, au lieu qu'il est actif, quand il forme des Idées composées.

TH. Comment cela se peut-il, qu'il soit passif seulement à l'égard de la perception de toutes les Idées simples, puisque selon Votre propre aveu il y a des Idées simples, dont la perception vient de la réflexion et qu'au moins l'esprit se donne lui même les pensées de réflexion, car c'est lui qui réfléchit? S'il se peut les refuser c'est une autre question et il ne se peut point sans doute sans quelque raison, qui l'en détourne, quand quelqu' occasion l'y porte.

PH. Il semble que jusqu' ici nous avons disputé ex professo. Maintenant que nous allons venir au détail des Idées, j'espère que nous serons plus d'accord et que nous ne différerons qu'en quelques particularités.

TH. Je serai ravi de voir d'habiles gens dans les sentimens, que je tiens vrais, car ils sont propres de les faire valoir et à les mettre dans un beau jour.

CHAPITRE II.

Des Idées simples.

PH. J'espère donc que vous demeurerez d'accord, Monsieur, qu'il y a des idées simples et des idées composées; c'est ainsi que la chaleur et la mollesse dans la cire et la froideur dans la glace, fournissent des idées simples, car l'ame en a une conception uniforme, qui ne sauroit être distinguée en différentes idées.

TH. Je crois qu'on peut dire que ces idées sensibles soit simples en apparence, parcequ' étant confuses elles ne donnent point à l'esprit le moyen de distinguer ce qu'elles contiennent. C'est comme les choses éloignées qui paroissent rondes, parcequ'on n'en sauroit discerner les angles, quoiqu'on en reçoive quelque impression confuse. Il est manifeste par exemple que le vert nait du bleu et du jaune, mêlés ensemble; ainsi on peut croire que l'idée du vert est encore composée de ces deux idées. Et pourtant l'idée du vert nous paroit aussi simple que celle du bleu, ou que celle du chaud. Ainsi il est à croire que ces idées du bleu, du chaud, ne sont simples aussi qu'en apparence. Je consens pourtant volontiers, qu'on traite ces idés de simples, parcequ'au moins notre apperception ne les divise pas; mais il faut venir à leur analyse par d'autres expériences et par la raison, à mesure qu'on peut les rendre plus intellegibles.

CHAPITRE III.

Des Idées qui nous viennent par un seul sens.

PH. On peut ranger maintenant les Idées simples selon les moyens, qui nous en donnent la perception, car cela se fait ou 1) par le moyen d'un seul sens, ou 2) par le moyen de plus d'un sens, ou 3) par la réflexion, ou 4) par toutes les voies de la sensation, aussi bien que par la réflexion. Pour ce qui est de celles, qui entrent par un seul sens, qui est particulièrement disposé à les recevoir, la lumière et les couleurs entrent uniquement par les yeux: toutes sortes de bruits, de sons, et de tons entrent par les oreilles; les différens gouts par le palais, et les odeurs par le nez. Les organes ou nerfs les portent au cerveau, et si quelques uns de ces organes viennent à être détroqués, ces sensations ne sauroint être admises par quelque fausse porte. Les plus considérables qualités tactiles sont le froid, le chaud et la solidité. Les autres consistent ou dans la conformation des parties sensibles, qui fait le poli et le rude, ou dans leur union, qui fait le compacte, le mou, le dur, le fragile.

TH. Je conviens assez, Monsieur, de ce que vous dites, quoique je pourrois remarquer, suivant l'expérience de feu Monsieur Mariotte sur le défaut de la vision à l'endroit du nerf optique, qu'il semble que les membranes reçoivent le sentiment plus que les nerfs, et qu'il y a quelque fausse porte pour l'ouïe et pour le gout, puisque les dents et le vertex contribuent à faire entendre quelque son, et que les gouts se font connoitre en quelque façon par le nez, à cause de la connexion des organes. Mais tout cela ne change rien dans le fond des choses à l'égard de l'explication des idées. Et pour ce qui est des qualités tactiles, on peut dire que le poli ou rude, et le dur ou mou, ne sont que les modifications de la résistence ou de la solidité.

CHAPITRE IV.

De la solidité.

PH. Vous accorderez aussi sans doute, que le sentiment de la solidité est causé par la résistance, que nous trouvons dans un corps jusqu' à ce qu'il ait quitté le lieu, qu'il occoupe lorsqu'un autre corps y entre actuellement. Ainsi ce qui empêche la rencontre de deux corps, lors qu'ils se meuvent l'un vers l'autre, c'est ce que j'appelle la solidité. Si quelqu'un trouve plus à propos de l'appeller impénétrabilité, j'y donne les mains. Mais je crois que le terme de solidité emporte quelque chose de plus positif. Cette Idée paroit la plus essentielle et la plus étroitement unie au corps et on ne la peut trouver que dans la matière.

TH. Il est vrai, que nous trouvons de la ré-

sistence dans l'attouchement, lorsqu'un autre corps a de la peine à donner place au nôtre, et il est vrai aussi que les corps ont de la répugnance à se trouver dans un même lieu. Cependant plusieurs doutent que cette répugnance soit invincible, et il est bon aussi de considérer que la résistence, qui se trouve dans la matière, en dérive de plus d'une façon, et par des raisons assez différentes. Un corps résiste à l'autre ou lorsqu'il doit quitter la place qu'il a déjà occupée ou lorsqu'il manque d'entrer dans la place, où il étoit prêt d'entrer, à cause que l'autre fait effort d'y entrer aussi, auquel cas il peut arriver, que l'un ne cédant point à l'autre, ils s'arrêtent ou repoussent naturellement. La résistence se fait voir dans le changement de celui, à qui l'on résiste, soit qu'il perde de sa force, soit qu'il change de direction, soit que l'un et l'autre arrive en même tems. Or l'on peut dire en général que cette résistence vient de ce qu'il y a de la répugnance entre deux corps d'être dans un même lieu, qu'on pourra appeller impénétrabilité. Ainsi lorsque l'un fait effort d'y entrer, il en fait en même tems pour en faire sortir l'autre, ou pour l'empêcher d'y entrer. Mais cette espèce d'incompatibilité, qui fait céder l'un ou l'autre ou les deux ensemble, étant une fois supposée, il y a plusieurs autres raisons outre celle-la, qui font qu'un corps résiste à celui qui s'efforce de le faire céder. Elles sont ou dans lui, ou dans les corps voisins. Il y en a deux qui sont en lui même, l'une est passive et perpétuelle, l'autre active et changeante. La première est ce que j'appelle *inertie* après Kepler et Descartes, qui fait que la matière résiste au mouvement, et qu'il faut perdre de la force pour remuër un corps, quand il n'y auroit ni pesanteur, ni attachement. Ainsi il faut qu'un corps, qui prétend chasser un autre éprouve pour cela cette résistence. L'autre cause qui est active et changeante, consiste dans l'impétuosité du corps même, qui ne cède point sans résister dans le moment que sa propre impétuosité le porte dans un lieu. Les mêmes raisons reviennent dans les corps voisins, lorsque le corps, qui résiste, ne peut céder sans faire encore d'autres. Mais il y entre encore alors une nouvelle considération, c'est celle de la *fermeté*, ou de l'attachement d'un corps à l'autre. Cet attachement fait souvent qu'on ne peut pousser un corps, sans pousser en même tems un autre qui lui est attaché, ce qui fait une manière de *Traction* à l'égard de cet autre. Cet attachement aussi fait que, quand même on mettroit à part l'inertie et l'impétuosité manifeste, il y auroit de la résistence; car si l'espace est conçû plein d'une matière parfaitement fluide, et si on y place un seul corps dur (supposé qu'il n'y ait ni inertie ni impétuosité dans le fluide) il y sera mû sans trouver aucune résistence; mais si l'espace étoit plein de petits cubes, la résistence que trouveroit le corps dur, qui devroit être mû parmi ces cubes, viendroit de ce que les petits cubes durs, à cause de leur dureté, ou de l'attachement de leurs parties les unes aux autres, auroient de la peine à se diviser autant qu'il faudroit pour faire un cercle de mouvement, et pour remplir la place du mobile au moment qu'il en sort. Mais si deux corps entroient en même tems par deux bouts dans un tujau ouvert des deux côtés et en remplissoient également la capacité, la matière qui seroit dans ce tuyau, quelque fluide qu'elle put être, résisteroit par sa seule impénétrabilité. Ainsi dans la résistence dont il s'agit ici, il y a à considérer l'impénétrabilité des corps, l'inertie, l'impétuosité, et l'attachement. Il est vrai qu' à mon avis cet attachement des corps vient d'un mouvement plus subtil d'un corps vers l'autre; mais comme c'est un point qui peut être contesté, on ne doit point le supposer d'abord. Et par la même raison on ne doit point supposer d'abord non plus, qu'il y a une solidité originaire essentielle, qui rende le lieu toujours égal au corps, c'est à dire, que l'incompatibilité, ou pour parler plus juste l'*inconsistance* des corps dans un même lieu, est une parfaite impénétrabilité qui ne reçoit ni plus ni moins, puisque plusieurs disent que la *solidité sensible* peut venir d'une répugnance des corps à se touver dans un même lieu, mais qui ne seroit point invincible. Car tous les Péripatéticiens ordinaires et plusieurs autres croyent, qu'une même matière pourroit remplir plus ou moins d'espace, ce qu'ils appellent rarefaction ou considération, non pas en apparence seulement, (comme lorsqu'en comprimant une éponge on en fait sortir l'eau) mais à la rigueur comme l'école le conçoit à l'égard de l'air. Je ne suis point de ce sentiment, mais je ne trouve pas, qu'on doive supposer d'abord le sentiment opposé, les sens sans le raisonnement ne suffisans point à établir cette parfaite impénétrabilité, que je tiens vraie dans l'ordre de la nature, mais qu'on n'apprend pas par la seule sensation. Et quelqu'un pourroit prétendre, que la résistence des corps à la compression vient d'un effort, que les parties font à se répandre quand elles n'ont pas toute leur liberté. Au reste pour prouver

ces qualités, les yeux aident beaucoup, en venant au secours de l'attouchement. Et dans le fond la solidité, en tant qu'elle donne une notion distincte, se conçoit par la pure raison, quoique les sens fournissent au raisonnement de quoi prouver qu'elle est dans la nature.

§. 4. PH. Nous sommes au moins d'accord que la *solidité* d'un corps porte, qu'il remplit l'espace, qu'il occupe, de telle sorte qu'il en exclût absolument tout autre corps; (s'il ne peut trouver une espace ou il n'étoit pas auparavant) au lieu que la *dureté*, ou la consistence plutôt, que quelques uns appellent *fermeté*, est une forte union de certaines parties de la matière, qui composent des amas d'une grosseur sensible, de sorte que toute la masse ne change pas aisément de figure.

TH. Cette *consistence*, comme j'ai déja remarqué, est proprement ce qui fait qu'on a de la peine à mouvoir une partie d'un corps sans l'autre, de sorte que lorsqu'on en pousse l'une, il arrive que l'antre, qui n'est point poussée, et ne tombe point dans la ligne de la tendance, est néanmoins portée aussi à aller de ce côté-la par une manière de *traction*: et de plus si cette dernière partie trouve quelqu' empêchement, qui la retient ou la repousse, elle tire en arrière ou retient aussi la première; et cela est toujours réciproque. Le même arrive quelques fois à deux corps, qui ne se touchent point et qui ne composent point un corps continû, dont ils soient les parties continues: et cependant l'un étant poussé fait aller l'autre sans le pousser, autant que les sens peuvent faire connoître; C'est de quoi l'animant, l'attraction électrique et celle qu'on attribuoit autrefois à la crainte du vuide, donnent des exemples.

PH. Il semble que généralement le dur et le mol sont des noms, que nous donnons aux choses seulement par rapport à la constitution particulière de nos corps.

TH. Mais ainsi beaucoup de Philosophes n'attribueroient pas la dureté à leurs atomes. La notion de la *dureté* ne dépend point des sens, et on en peut concevoir la possibilité par la raison, quoique nous soyons encore convaincus par les sens, qu'elle se trouve actuellement dans la nature. Je préférerois cependant le mot de *fermeté* (s'il m'étoit permis de m'en servir dans ce sens) à celui de dureté, car il y a quelque fermété encore dans les corps mous. Je cherche même un mot plus commode et plus général comme *consistence* ou *cohésion*. Ainsi j'opposerois le *dur* au *mol*, et le *ferme* au *fluide*, car la cire est molle, mais sans être fondue par la chaleur elle n'est point fluide et garde ses bornes; et dans les fluides mêmes il y a de la cohésion ordinairement comme les gouttes d'eau et de mercure le font voir. Je suis aussi d'opinion que tous les corps ont un dégré de cohésion, comme je crois de même, qu'il n'y en a point qui n'aient quelque *fluidité* et dont la cohésion ne soit surmontable: de sorte qu' à mon avis les Atomes d'Epicure, dont la dureté est supposée être invincible, ne sauroient avoir lieu non plus que la matière subtile parfaitement fluide des Cartésiens. Mais ce n'est pas ici le lieu, ni de justifier ce sentiment, ni d'expliquer la raison de la cohésion.

PH. La *Solidité* parfaîte de corps semble se justifier par l'expérience. Par exemple l'eau, ne pouvant point céder, passa à travers des pores d'un globe d'or concave, où elle étoit enfermée, lorsqu'on mit ce globe sous la presse à Florence.

TH. Il y a quelque chose à dire à la conséquence que Vous tirez de cette expérience et de ce qui est arrivé à l'eau. L'air est un corps aussi bien que l'eau, qui est cependant comprimable au moins *ad sensum*, et ceux, qui soutiendront une rarefaction et condensation exacte, diront que l'eau est déja trop comprimée pour céder à nos machines, comme un air très comprimé résisteroit aussi à une compression ultérieure. J'avoue cependant de l'autre côté, que quand on remarqueroit quelque petit changement de volume dans l'eau, on pourroit l'attribuer à l'air, qui y est enfermé. Sans entrer maintenant dans la discussion, si l'eau pure n'est point comprimable elle même, comme il se trouve qu'elle est dilatable, quand elle évapore, cependant je suis dans le fond du sentiment de ceux, qui croient que les corps sont parfaitement impénétrables, et qu'il n'y a point de condensation ou rarefaction qu'en apparence. Mais ces sortes d'expériences sont aussi peu capables de le prouver que le tuyau de Torricelli ou la machine de Guéricke sont suffisantes pour prouver un vuide parfait.

PH. Si le corps étoit rarefiable et comprimable à la rigueur, il pourroit changer de volume ou d'étendue, mais cela n'étant point, il sera toujours égal au même espace et cependant son étendue sera toujours distincte de celle de l'espace.

TH. Le corps pourroit avoir sa propre étendue, mais il ne s'en suit point, qu'elle fut toujours determinée ou égale au même espace. Cependant, quoiqu'il soit vrai, qu'en concevant le corps, on conçoit quelque chose de plus que

l'espace, il ne s'en suit point qu'il y ait deux étendues, celle de l'espace et celle du corps; car c'est comme lorsqu'en concevant plusieurs choses à la fois, on conçoit quelque chose de plus que le nombre, savoir res numeratas, et cependant il n'y a point deux multitudes, l'une abstraite, savoir celle du nombre, l'autre concrète, savoir celle des choses nombrées. On peut dire de même qu'il ne faut point s'imaginer deux étendues, l'une abstraite de l'espace, l'autre concrète du corps; le concret n'étant tel que par l'abstrait. Et comme les corps passent d'un endroit de l'espace à l'autre, c'est à dire qu'ils changent d'ordre entr'eux, les choses aussi passent d'un endroit de l'ordre ou d'un nombre à l'autre, lorsque par exemple le premier devient le second et le second devient le troisième etc. En effet le tems et le lieu ne sont que des espèces d'ordre et dans ces ordres la place vacante (qui s'appelle vuide à l'égard de l'espace) s'il y en avoit, marqueroit la possibilité seulement de ce qui manque avec son rapport à l'actuel.

PH. Je suis toujours bien aise que Vous soyez d'accord avec moi dans le fond, que la matière ne change point de volume. Mais il semble que Vous allez trop loin en ne reconnoissant point deux étendues et que Vous approchez des Cartésiens, qui ne distinguent point l'espace de la matière. Or s'il se trouve des gens, qui n'ayent pas ces Idées distinctes (de l'espace et de la solidité qui le remplit) mais les confondent et n'en fassent qu'une, je ne vois pas comment ces personnes puissent s'entretenir avec les autres. Ils sont comme un aveugle seroit à l'égarde d'un autre homme, qui lui parleroit de l'écarlate, pendant que cet aveugle croiroit qu'elle ressemble au son d'une trompette.

TH. Mais je tiens en même tems, que les Idées de l'étendue et de la Solidité ne consistent point dans un je ne sai quoi comme celle de la couleur de l'écarlate. Je distingue l'étendue et la matière, contre le sentiment des Cartésiens. Cependant je ne crois point qu'il y a deux étendues; et puisque ceux, qui disputent sur la différence de l'étendue et de la Solidité, conviennent de plusieurs vérités sur ce sujet et ont quelques notions distinctes, ils y peuvent trouver le moyen de sortir de leur différence; ainsi la prétendue différence sur les Idées ne doit point leur servir de prétexte pour rendre les disputes éternelles, quoique je sache que certains Cartésiens, très habiles d'ailleurs, ont coutume de se rétrancher dans les Idées qu'ils prétendent avoir. Mais s'ils se servoient du moyen, que j'ai donné autrefois, pour reconnoitre les Idées vrais et fausses et dont nous parlerons aussi dans la suite, ils sortiroient d'un poste qui n'est point tenable.

CHAPITRE V.

Des Idées simples qui viennent par divers sens.

PH. Les Idées dont la perception nous vient de plus d'un sens, sont celles de l'espace, ou de l'étendue, ou de la figure, du mouvement et du repos.

TH. Ces Idées, qu'on dit venir de plus d'un sens, comme celle de l'espace, figure, mouvement, nous sont plutôt du sens commun, c'est à dire de l'esprit même, car ce sont des Idées de l'entendement pur, mais qui ont du rapport à l'extérieur et que les sens font appercevoir; aussi sont elles capables de définitions et de démonstrations.

CHAPITRE VI.

Des Idées simples qui viennent par réflexion.

PH. Les Idées simples, qui viennent par réflexion sont les Idées de l'entendement et de la volonté, car nous nous en appercevons en réfléchissant sur nous mêmes.

TH. On peut douter si toutes ces Idées sont simples, car il est clair par exemple, que l'Idées de la volonté renferme celle de l'entendement, et que l'Idée du mouvement contient celle de la figure.

CHAPITRE VII.

Des Idées qui viennent par Sensation et par Réflexion.

§. 1. PH. Il y a des Idées simples, qui se font appercevoir dans l'esprit par toutes les voies de la sensation et par la Réflexion aussi, savoir le plaisir, la douleur, la puissance, l'existence et l'unité.

TH. Il semble que les sens ne sauroient nous convaincre de l'existence des choses sensibles sans le securs de la raison. Ainsi je croirois que la considération de l'existence vient de la réflexion. Celle de la puissance et de l'unité aussi vient de la même source; et il me paroit, que ces Idées sont d'une tout autre nature que les perceptions du plaisir et de la douleur.

CHAPITRE VIII.

Autres considérations sur les Idées simples.

§. 2. PH. Que dirons nous des Idées des qualités privatives? Il me semble que les Idées du repos des tenèbres et du froid sont aussi positives, que celles du mouvement, de la lumière et du chaud. Cependant, en proposant ces privations comme des causes des Idées positives, je suis l'opinion vulgaire: mais dans le fond il sera mal-aisé de déterminer, s'il y a effectivement aucune Idée, qui vienne d'une cause privative, jusqu'à ce qu'on ait déterminé, si le repos est plutôt une privation que le mouvement.

TH. Je n'avois point cru qu'on pût avoir sujet de douter de la nature privative du repos. Il lui suffit qu'on nie le mouvement dans le corps; mais il ne suffit pas au mouvement qu'on nie le repos et il faut ajouter quelque chose de plus pour déterminer le dégré du mouvement, puisqu'il reçoit essentiellement du plus ou du moins, au lieu que tous les repos sont égaux. Autre chose est, quand on parle de la cause du repos, qui doit être positive dans la matière seconde ou masse. Je croirois encore que l'Idée même du repos est privative, c'est à dire, qu'elle ne consiste que dans la négation. Il est vrai que l'acte de nier est une chose positive.

§. 9. PH. Les qualités des choses, étant les facultés qu'elles ont de produire en nous la perception des Idées, il est bon de distinguer ces qualités. Il y en a des premières et des secondes. L'étendue, la Solidité, la figure, le nombre, la mobilité, sont des qualités originales et inséparables du corps, que j'appelle premières. §. 10. Mais j'appelle qualités secondes les facultés ou puissances des corps, à produire certaines sensations en nous, ou certains effets dans les autres corps, comme le feu par exemple en produit dans la cire en la fondant.

TH. Je crois qu'on pourroit dire, que lorsque la puissance est intelligible et se peut expliquer distinctement, elle doit être comptée parmi les qualités premières; mais lorsqu'elle n'est que sensible et ne donne qu'une Idée confuse, il faudra la mettre parmi les qualités secondes.

§. 11. PH. Ces qualités premières font voir comment les corps agissent les uns sur les autres. Or les corps n'agissent que par impulsion, du moins autant que nous pouvons le concevoir, car il est impossible de comprendre que les corps puissent agir sur ce qui ne se touche point, ce qui est autant que d'imaginer qu'il puisse agir où il n'est pas.

TH. Je suis aussi d'avis, que les corps n'agissent que par impulsion. Cependant il y a quelque difficulté dans la preuve, que je viens d'entendre; car l'attraction n'est pas toujours sans attouchement, et on peut toucher et tirer sans aucune impulsion visible, comme j'ai montré ci-dessus en parlant de la dureté. S'il y avoit des Atomes d'Epicure, une partie poussée tireroit l'autre avec elle et la toucheroit en la mettant en mouvement sans impulsion; et dans l'attraction entre des choses contigues on ne peut point dire, que ce qui tire avec soi agit où il n'est point. Cette raison combattroit seulement contre les attractions de loin, comme il y en auroit à l'égard de ce qu'on apelle vires centripetas, avancées par quelques savans.

§. 13. PH. Maintenant certaines particules, frappans nos organes d'une certaine façon, causent en nous certains sentimens de couleurs ou de saveurs ou d'autres qualités secondes, qui ont la puissance de produire ces sentimens. Et il n'est pas plus difficile à concevoir, que Dieu peut attacher telles Idées (comme celle de chaleur) à des mouvemens, avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, qu'il est difficile de concevoir qu'il a attaché l'Idée de la douleur au mouvement d'un morceau de fer, qui divise notre chair, auquel mouvement la douleur ne ressemble en aucune manière.

TH. Il ne faut point s'imaginer, que ces Idées de la couleur ou de la douleur soient arbitraires et sans rapport où connexion naturelle avec leurs causes: ce n'est pas l'usage de Dieu d'agir avec si peu d'ordre et de raison. Je dirois plutôt qu'il y a une manière de ressemblance, non pas entière et pour ainsi dire in terminis, mais expressive, ou une manière de rapport d'ordre, comme une Ellipse et même une Parabole ou Hyperbole ressemblent en quelque façon au cercle, dont elles sont la Projection sur le Plan, puisqu'il y a un certain rapport exact et naturel entre ce qui est projetté et la projection, qui s'en fait, chaque point de l'un répondant suivant une certaine relation à chaque point de l'autre. C'est ce que les Cartésiens ne considèrent pas assez et pour cette fois Vous leur

avez plus déféré que Vous n'avez coutume et Vous n'aviez sujet de faire.

§. 15. PH. Je Vous dis ce qui me paroit et les apparences sont, que les Idées des premières qualités des corps ressemblent à ces qualités, mais que les Idées produites en nous par les secondes qualités ne leur ressemblent en aucune manière.

TH. Je viens de marquer comment il y a de la ressemblance au du rapport exact à l'égard des secondes aussi bien qu'à l'égard des premières qualités. Il est bien raisonnable que l'effet réponde à sa cause; et comment assurer le contraire? puisqu'on ne connoit point distinctement ni la sensation du bleu p. e. ni les mouvemens, qui les produisent. Il est vrai, que la douleur ne ressemble pas aux mouvemens d'une épingle, mais elle peut ressembler fort bien aux mouvemens, que cette épingle cause dans notre corps, et représenter ces mouvemens dans l'ame, comme je ne doute nullement qu'elle ne fasse. C'est aussi pour cela que nous disons que la douleur est dans notre corps et non pas qu'elle est dans l'épingle. Mais nous disons, que la lumière est dans le feu, parce qu'il y a dans le feu des mouvemens, qui ne sont point distinctement sensibles à part, mais dont la confusion ou conjonction devient sensible et nous est représentée par l'Idée de la lumière.

§. 21 PH. Mais si le rapport entre l'objet et le sentiment étoit naturel, comment se pourroit-il faire, comme nous remarquons en effet, que la même eau peut paroitre chaude à une main et froide à l'autre? ce qui fait voir aussi que la chaleur n'est pas dans l'eau non plus que la douleur dans l'épingle.

TH. Cela prouve tout au plus, que la chaleur n'est pas une qualité sensible ou une puissance de se faire sentir tout à fait absolue, mais qu'elle est relative à des organes proportionnés: car un mouvement propre dans la main s'y peut mêler et en altérer l'apparence. La lumière encore ne paroit à des yeux mal constitués, et quand ils sont remplis eux mêmes d'une grande lumière, une moindre ne leur est point sensible. Même les qualités premières (suivant votre dénomination) par exemple l'unité et le nombre, ne peuvent point paroitre comme il faut: car comme M. Descartes l'a déja rapporté, un globe touché des doigts d'une certaine façon, paroit double, et les miroirs ou verres taillés à facettes multiplient l'objet. Il ne s'en suit donc pas, que se qui ne paroit toujours de même, ne soit pas une qualité de l'objet, et que son image ne lui ressemble pas. Et quant à la chaleur, quand notre main est fort chaude, la chaleur médiocre de l'eau ne se fait point sentir, et tempère plutôt celle de la main, et par conséquent l'eau nous paroit froide; comme l'eau salée de la mer Baltique mêlée avec de l'eau de la mer de Portugal en diminueroit la saleure spécifique, quoique la première soit salée elle même. Ainsi en quelque façon on peut dire, que la chaleur appartient à l'eau d'un bain, bien qu'elle puisse paroitre froide à quelqu'un, comme le miel est appellé doux absolument, et l'argent blanc, quoique l'un paroisse amer, l'autre jaune à quelques malades, car la dénomination se fait par le plus ordinaire: et il demeure cependant vrai, que lorsque l'organe et le milieu sont constitués comme il faut, les mouvemens internes et les Idées, qui les représentent à l'ame, ressemblent aux mouvemens de l'objet, qui causent la couleur, la douleur etc. ou ce qui est ici la même chose, l'expriment par un rapport assez exact, quoique ce rapport ne nous paroisse pas distinctement, parceque nous ne saurions démêler cette multitude de petites impressions, ni dans notre ame, ni dans notre corps, ni dans ce qui est hors de nous.

§. 24. PH. Nous ne considérons les qualités qu'a le soleil de blanchir et d'amollir la cire ou d'endurcir la boue, que comme des simples puissances, sans rien concevoir dans le soleil, qui ressemble à cette blancheur et à cette mollesse, ou à cette dureté: mais la chaleur et la lumière sont regardées communement comme des qualités réelles du soleil. Cependant à bien considérer la chose, ces qualités de lumière et de chaleur, qui sont des perceptions en moi, ne sont point dans le soleil d'une autre manière que les changemens produits dans la cire, lorsqu'elle est blanchie ou fondue.

TH. Quelques uns ont poussé cette doctrine si loin, qu'ils ont voulu nous persuader, que si quelqu'un pouvoit toucher le soleil, il n'y trouveroit aucune chaleur. Le soleil imité, qui se fait sentir dans le foyer d'un miroir ou d'un verre ardent, en peut désabuser. Mais pour ce qui est de la comparaison entre la faculté d'échauffer et celle de fondre, j'oserois dire, que si la cire fondue ou blanchie avoit du sentiment, elle sentiroit aussi quelque chose d'approchant à ce que nous sentons quand le soleil nous échauffe, et diroit si elle pouvoit, que le soleil est chaud, non pas parce que sa blancheur ressemble au soleil, car lorsque les visages sont halés au soleil leur couleur brune lui ressembleroit aussi, mais parce qu'il y a dans la cire des mouvemens, qui ont un rapport à ceux du soleil, qui les cause. Sa blancheur pourroit venir d'une autre cause, mais non pas les mouvemens, qu'elle a eu, en la recevant du soleil.

CHAPITRE ~~XI.~~ IX

De la perception.

§. 1. PH. Venons maintenant aux Idées de Réflexion en particulier. La Perception est la première faculté de l'ame, qui est occupée de nos Idées. C'est aussi la première et la plus simple Idée que nous recevions par la Réflexion. La pensée signifie souvent l'opération de l'esprit sur ses propres Idées, lorsqu'il agit et considère une chose avec un certain dégré d'attention volontaire: mais dans ce qu'on nomme perception l'esprit est pour l'ordinaire purement passif, ne pouvant éviter d'appercevoir ce qu'il apperçoit actuellement.

TH. On pourroit peut-être ajouter que les bêtes ont de la Perception, et qu'il n'est point nécessaire qu'ils ayent de la pensée, c'est à dire qu'ils ayent de la Réflexion ou ce qui en peut être l'objet. Aussi avons nous des petites perceptions nous mêmes, dont nous ne nous appercevons point dans notre état présent. Il est vrai que nous pourrions fort bien nous en appercevoir et y faire réflexion si nous n'étions détourné par leur multitude, qui partage notre esprit, ou si elles n'étoient effacées ou plutôt obscurcies par des plus grandes.

§. 4. PH. J'avoue que, lorsque l'esprit est fortement occupé à contempler certains objets, il ne s'apperçoit en aucune manière de l'impression que certains corps font sur l'organe de l'ouïe, bien que l'impression soit assez forte, mais il n'en provient aucune perception, si l'ame n'en prend aucune connoissance.

TH. J'aimerois mieux distinguer entre perception et entre s'appercevoir. La perception de la lumière ou de la couleur par exemple, dont nous nous appercevons, est composée de quantité de petites perceptions, dont nous ne nous appercevons pas, et un bruit, dont nous avons perception, mais où nous ne prenons point garde, devient apperceptible par une petite addition ou augmentation. Car, si ce qui précède ne faisoit rien sur l'ame, cette petite addition n'y feroit rien encore et le tout ne feroit rien non plus J'ai deja touché ce point Chap. II. de ce livre §. 11. 12. 15. etc.

§. 8. PH. Il est à propos de remarquer ici, que les Idées, qui viennent par la sensation, sont souvent altérées par le jugement de l'esprit des personnes faites, sans qu'elles s'en apperçoivent. L'idée d'un globe de couleur uniforme représente un cercle plat diversement ombragé et illuminé. Mais comme nous sommes accoutumés à distinguer les images des corps et les changemens des réflexions de la lumière selon les figures de leurs surfaces, nous mettons à place de ce qui nous paroit la cause même de l'image et confondons le jugement avec la vision.

TH. Il n'y a rien de si vrai, et c'est ce qui donne moyen à la peinture de nous tromper par l'artifice d'une perspective bien entendue. Lorsque les corps ont des extrémités plattes on peut les représenter sans employer les ombres en ne se servant que des contours et en faisant simplement des peintures à la façon des Chinois, mais plus proportionnées que les leurs. C'est comme on a coutume de dessiner les medailles, afin que le dessinateur s'éloigne moins des traits précis des antiques. Mais on ne sauroit distinguer exactement par le dessin le dedans d'un cercle du dedans d'une surface sphérique, bornée par ce cercle, sans le secours des ombres; le dedans de l'un et de l'autre n'ayant pas de points distingués ni de traits distinguans, quoique il a pourtant une grande différence qui doit être marquée. C'est pourquoi Mons. Des Argues a donné des préceptes sur la force des teintes et des ombres. Lors donc qu'une peinture nous trompe il y a une double erreur dans nos jugemens: car premièrement nous mettons la cause pour l'effet, et croyons voir immédiatement ce qui est la cause de l'image, en quoi nous ressemblons un peu à un chien qui abboye contre un miroir. Car nous ne voyons que l'image proprement, et nous ne sommes affectés que par les rayons. Et puisque les rayons de la lumière ont besoin de tems (quelque petit qu'il soit) il est possible que l'objet soit détruit dans cet intervalle et ne subsiste plus quand le rayon arrive à l'oeil, et ce qui n'est plus, ne sauroit être l'objet présent de la vue. En second lieu nous nous trompons encore lorsque nous mettons une cause pour l'autre, et croyons que ce qui ne vient que d'une platte peinture, est dérivé d'un corps, de sorte qu'en ce cas il y a dans nos jugemens tout à la fois une métonymie et une métaphore; car les figures mêmes de Rhétorique passent en sophismes lorsqu'elles nous abusent. Cette confusion de l'effet avec la cause, ou vraie, ou prétendue, entre souvent dans nos jugemens encore ailleurs. C'est ainsi que nous sentons nos corps ou ce qui les touche et que nous remuons

nos bras par une influence physique immédiate, que nous jugons constituer le commerce de l'ame et du corps; au lieu que véritablement nous ne sentons et ne changeons de cette manière là, que ce qui est en nous.

PH. A cette occasion je vous proposerai un problème, que le savant Monsieur Molineux, qui employe si utilement son beau genie à l'avancement des sciences, a communiqué à l'illustre Monsienr Locke. Voici à peu près ses propres termes: supposez un aveugle de naissance, qui soit présentement homme fait, auquel on ait appris à distinguer par l'attouchement un cube d'un globe du même métal, et à peu près de la même grosseur, ensorte que lorsqu'il touche l'un et l'antre, il puisse dire quel est le cube, et quel est le globe. Supposez que, le cube et le globe étant posés sur une table, cet aveugle vienne à jouir de la vue. On demande, si en les voyant sans toucher il pourroit les discerner, et dire quel est le cube, et quel est le globe. Je vous prie, Monsieur, de me dire quel est votre sentiment la-dessus.

TH. Il me faudroit donner du tems pour méditer cette question, qui me paroit assez curieuse: mais puisque vous me pressez de répondre sur le champ, je hazarderai de vous dire entre nous, que je crois que, supposé que l'aveugle sache que ces deux figures qu'il voit sont celles du cube et du globe, il pourra les discerner, et dire sans toucher, ceci est le globe, ceci le cube.

PH. J'ai peur qu'il ne vous faille mettre dans la foule de ceux, qui ont mal répondu à M. Molineux. Car il a mandé dans la lettre, qui contenoit cette question, que l'ayant proposée á l'occasion de l'essai de M. Locke sur l'Entendement à diverses personnes d'un esprit fort pénétrant, à peine en a-t-il trouvé une, qui d'abord lui ait répondu sur cela, comme il croit qu'il faut répondre, quoiqu'ils ayent été convencus de leur méprise après avoir entendu ses raisons. La réponse de ce pénétrant et judicieux auteur est négative: car (ajoute-t il) bien que cet aveugle ait appris par expérience de quelle manière le globe et le cube affectent son attouchement, il ne sait pourtant pas encore que ce, qui affecte l'attouchement de telle ou telle manière, doive frapper les yeux de telle ou telle manière, ni que l'angle avancé d'un cube, qui presse sa main d'une manière inégale, doive paroître à ces yeux tel qu'il paroit dans le cube. L'Auteur de l'essai déclare qu'il est tout-à fait du même sentiment.

TH. Peut-être que M. Molineux et l'Auteur de l'essai ne sont pas si éloignés de mon opinion qu'il paroit d'abord, et que les raisons de leur sentiment, contenues apparemment dans la lettre du premier, qui s'en est servi avec succès pour convaincre les gens de leur méprise, ont été supprimées exprès par le second pour donner plus d'exercice à l'esprit des lecteurs. Si vous voulez peser ma réponse, Vons trouverez Monsieur, que j'y ai mis une condition, qu'on peut considérer comme comprise dans la question, c'est qu'il ne s'agisse que de discerner seulement, et que l'aveugle sache que les deux corps figurés, qu'il doit discerner, y sont, et qu'ainsi chacune des apparences, qu'il voit, est celle du cube, ou celle du globe. En ce cas il me paroit indubitable, que l'aveugle, qui vient cesser de l'être, les peut discerner par les principes de la raison, joints à ce que l'attouchement lui a fourni auparavant de connoissance sensuelle. Car je ne parle pas de ce qu'il fera peut-être en effet et sur le champ, étant ébloui et confondu par la nouveauté, ou d'ailleurs peu accutumé à tirer des conséquences. Le fondement de mon sentiment est, que dans le globe il n'y a pas de points distingués du coté du globe même, tout y étant uni et sans angles, au lieu que dans le coube il y a huit points distingués de tous les autres. S'il n'y avoit pas ce moyen de discerner les figures, un aveugle ne pourroit pas apprendre les rudimens de la Géométrie par l'attouchement. Cependant nous voyons que les aveugles nés sont capables d'apprendre la Géométrie, et ont même toujours quelques rudimens d'une Géométrie naturelle, et que le plus souvent on apprend la Géométrie par la seule vuë, sans se servir de l'attouchement comme pourroit et devroit même faire un paralitique ou une autre personne, à qui l'attouchement fût presque interdit. Et il faut que ces deux Géométries, celle de l'aveugle et celle du paralitique, se rencontrent et s'accordent et même reviennent aux mêmes Idées, quoiqu'il n'y ait point d'images communes. Ce qui fait encore voir combien il faut distinguer les images des idées exactes, qui consistent dans les définitions. Effectivement ce seroit quelque chose de fort curieux et même d'instructif de bien examiner les Idées d'un aveugle né d'entendre les descriptions, qu'il fait des figures. Car il peut y arriver, et il peut même entendre la doctrine optique, en tant qu'elle est dépendante des Idées distinctes et mathématiques, quoiqu'il ne puisse pas parvenir à concevoir ce qu'il y a de clair-confus, c'est à dire l'image de la lumière et des couleurs. C'est pourquoi un certain aveugle né, après avoir écouté des leçons d'optique, qu'il paroissoit comprendre assez, repondit à quelqu'un qui lui demandoit ce qu'il croyoit de la lumière, qu'il s'imaginoit que ce devoit être quelque chose agréable comme le sucre.

Il seroit de même fort important d'examiner les Idées, qu'un homme né sourd et muët peut avoir des choses non figurées; dont nous avons ordinairement la description en paroles, et qu'il doit avoir d'une manière tout à fait différente, quoiqu'elle puisse être équivalente à la nôtre, comme l'écriture des Chinois fait un effet équivalent à celui de notre Alphabet, quoiqu'elle en soit infiniment différente et porroit paroître inventée par un sourd. J'apprens par la faveur d'un grand Prince, qu'un homme né sourd et muet à Paris, est enfin parvenû à l'usage de l'ouïe, qu'il a maintenant appris la langue françoise (car c'est de la cour de France qu'on le mandoit il n'y a pas longs tems) et qu'il pourra dire des choses bien curieuses sur les conceptions qu'il avoit dans son état précédent et sur le changement de ses Idées, lorsque le sens de l'ouïe a commencé à être exercé. Ces gens nés sourds et muëts peuvent aller plus loin qu'on ne pense. Il y en avoit un à Oldembourg du tems du dernier Comte, qui étoit devenû bon peintre, et se montroit très-raisonnable d'ailleurs. Un fort savant homme, Breton de nation, m'a raconté, qu'à Blainville à dix lieues de Nantes, appartenante au Duc de Rohan, il y avoit environ en 1690 un pauvre, qui demeuroit dans une hutte, proche du chateau hors de la ville, qui étoit né sourd et muët, et qui portoit des lettres et autres choses à la ville et trouvoit les maisons, suivant quelques signes, que des personnes accoutumées à l'employer lui faisoient. Enfin le pauvre devint encore aveugle, et ne laissa pas de rendre quelque service et de porter des lettres en ville sur ce qu'on lui marquoit par l'attouchement. Il avoit une planche dans sa hutte, laquelle allant depuis la porte jusqu' à l'endroit, où il avoit les pieds, lui faisoit connaitre par le mouvement qu'elle recevoit, si quelqu'un entroit chez lui. Les hommes sont bien négligens de ne prendre pas une exacte connoissance des manières de penser de telles personnes. S'il ne vit plus, il y a apparence que quelqu'un sur les lieux en pourroit encore donner quelque information et nous faire entendre comment on lui marquoit les choses qu'il devoit exécuter. Mais pour revenir à ce que l'aveugle né, qui commence à voir, jugeroit du globe et d'un cube, en les voyant sans les toucher, je réponds qu'il les discernera comme je viens de dire, si quelqu'un l'avertit que l'une ou l'autre des apparences ou perceptions, qu'il en aura, appartient au cube et au globe; mais sans cette instruction préalable, j'avoue qu'il ne s'avisera pas d'abord de penser, que ces espèces de peintures, qu'il s'en fera dans le fond de ses yeux, et qui pourroient venir d'une platte peinture sur la table, représentent des corps, jusqu'à ce que l'attouchement l'en aura convaincu, ou, qu'à force de raisonner sur les rayons suivant l'optique, il aura compris par les lumières et les ombres, qu'il y a une chose qui arrète ces rayons, et que ce doit être justement ce qui lui reste dans l'attouchement: à quoi il parviendra enfin, quand il verra rouler ce globe et ce cube, et changer d'ombres et d'apparences suivant le mouvement, ou même quand, ces deux corps demeurans en repos, la lumière, qui les éclaire, changera de place, ou que ses yeux changeront de situation. Car ce sont à peu près les moyens, que nous avons, de discerner de loin un tableau ou une perspective, qui répresente un corps d'avec le corps véritable.

§. 11. PH. Venons à la Perception en général. Elle distingue les animaux des êtres inférieurs.

TH. J'ai du penchant à croire qu'il y a quelque perception et appetition encore dans les plantes à cause de la grande Analogie, qu'il y a entre les plantes et les animaux; et s'il y a une ame végétable, comme c'est l'opinion commune, il faut qu'elle ait de la perception. Cependant je ne laisse pas d'attribuer au méchanisme tout ce qui se fait dans les corps des plantes et des animaux, excepté leur première formation. Ainsi je demeure d'accord que le mouvement de la plante, qu'on appelle sensitive, vient du méchanisme, et je n'approuve point qu'on ait recours à l'ame lorsqu'il s'agit d'expliquer le détail des phénomènes des plantes et des animaux.

§. 14. PH. Je ne saurois m'empêcher de croire moi même, que dans ces sortes d'animaux, qui sont comme les huitres et les moules, il n'y ait quelque foible perception: car des sensations vives ne feroient qu'incommoder un animal, qui est contraint de demeurer toujours dans le lieu, où le hazard l'a placé, ou il est arrosé d'eau froide ou chaud, nette ou sale, selon qu'elle vient à lui.

TH. Fort bien, et je crois qu'on en peut dire presque autant des plantes, mais quant à l'homme ses perceptions sont accompagnées de la puissance de réfléchir, qui passe à l'acte lorsqu'il y a de quoi. Mais lorsqu'il est réduit à un état, où il est comme dans une léthargie et presque sans sentiment, la réflexion et l'apperception cessent, et on ne pense point à des vérités universelles. Cependant les facultés et les dispositions innées et acquises et même les impressions, qu'on reçoit dans cet état de confusion, ne cessent point pour cela et ne sont point effacées, quoiqu'on les oublie; elles auront même leur tour pour contribuer un jour à quelqu'effet notable, car rien n'est inutile dans la nature, toute

confusion se doit développer, les animaux mêmes, parvenus à un état de stupidité, doivent retourner un jour à des perceptions plus relevées, et puisque les substances simples durent toujours, il ne faut point juger de l'éternité par quelques années.

CHAPITRE X.

De la Rétention.

§. 1. 2. PH. L'autre faculté de l'esprit, par laquelle il avance plus vers la connoissance des choses, que par la simple perception, c'est ce que je nomme *rétention*, qui conserve les connoissences reçues par les sens ou par la réflexion. La *rétention* se fait en deux manières, en conservant actuellement l'Idée présente, ce que j'appelle *contemplation*, et en gardant la puissance de les ramener devant l'esprit, et c'est ce qu'on appelle *mémoire*.

TH. On retient aussi et on contemple les connoissances innées, et bien souvent on ne sauroit distinguer l'inné de l'acquis. Il y a aussi une perception des images, ou qui sont déjà depuis quelque tems ou qui se forment de nouveau en nous.

§. 2. PH. Mais on croit chez nous, que ces images ou Idées cessent d'être quelque chose dès qu'elles ne sont point actuellement apperçues, et que dire, qu'il y a des Idées de réserve dans la mémoire, cela ne signifie dans le fond autre chose si ce n'est que l'ame a en plusieurs rencontres la puissance de réveiller les perceptions, qu'elle a déjà eues avec un sentiment, qui la puisse convaincre en même tems qu'elle a eu auparavant ces sortes de perceptions.

TH. Si les Idées n'étoient que les formes ou façons des pensées, elles cesseroient avec elles, mais Vous même avez reconnu, Monsieur, qu'elles en sont les objets internes, et de cette manière elles peuvent subsister; et je m'étonne que vous vous puissiez toujours payer de ces *puissances* ou *facultés* nuës, que vous rejetteriez apparemment dans les Philosophes de l'école. Il faudroit expliquer un peu plus distinctement, en quoi consiste cette *faculté* et comment elle s'exerce, et cela feroit connoître, qu'il y a des dispositions, qui sont des restes des impressions passées, dans l'ame aussi bien que dans le corps, mais dont on ne s'apperçoit, que lorsque la mémoire en trouve quelqu'occasion. Et si rien ne restoit des pensées passées, aussitôt qu'on n'y pense plus, il ne seroit point possible d'expliquer comment on en peut garder le souvenir; et recourir pour cela à cette faculté nuë, c'est ne rien dire d'intelligible.

CHAPITRE XI.

De la faculté de discerner les Idées.

§. 1. PH. Du discernement des Idées dépend l'évidence et la certitude de plusieurs propositions, qui passent pour des vérités innés.

TH. J'avoue que pour penser à ces vérités innées et pour les démêler il faut du discernement; mais pour cela, elles ne cessent point d'être innées.

§. 2. PH. Or la *vivacité* de l'esprit consiste à rappeller promtement les Idées; mais il y a du *jugement* à se les représenter nettement et à les distinguer exactement.

TH. Peut-être que l'un et l'autre est *vivacité* d'imagination, et que le jugement consiste dans l'examen des propositions suivant la raison.

PH. Je ne suis point éloigné de cette distinction de l'esprit et du jugement. Et quelque fois il y a du jugement à ne le point employer trop. Par exemple: c'est choquer en quelque manière certaines pensées spirituelles que de les examiner par les règles sevères de la vérité et du bon raisonnement.

TH. Cette remarque est bonne. Il faut que des pensées spirituelles ayent quelque fondement au moins apparent dans la raison; mais il ne faut point les éplucher avec trop de scruple, comme il ne faut point regarder un tableu de trop près. C'est en quoi il me semble que le P. *Bouhours* manque plus d'une fois dans sa *manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*, comme lorsqu'il méprise cette saillie de Lucain, *victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni*.

§. 4. PH. Une autre opération de l'esprit à l'égard de ses Idées c'est la *comparaison*, qu'il fait d'une Idée avec l'autre par rapport à l'étendue, aux dégrés, au tems, au lieu ou à quelque' autre circonstance: c'est de là que dépend ce grand nombre d'Idées, qui sont comprises sous le nom de *Relation*.

TH. Selon mon sens la *Relation* est plus générale que la comparaison. Car les *Relations* sont ou de *comparaison* ou de *concours*. Les premières regardent la *convenance* ou *disconvenance* (je prens ces termes dans un sens moins étendu) qui comprend la ressemblance, l'égalité,

l'inégalité etc. Les secondes renferment quelque *liaison*, comme de la cause et de l'effet, du tout et des parties, de la situation et de l'ordre etc.

§. 6. PH. La *composition* des Idées simples, pour en faire de complexes, est encore une opération de notre esprit. On peut rapporter à cela la faculté d'*étendre les Idées*, en joignant ensemble celles qui sont d'une même espèce, comme en formant une douzaine de plusieurs unités.

TH. L'une est aussi bien composée que l'autre sans doute; mais la composition des Idées semblables est plus simple, que celle des Idées différentes.

§. 7. PH. Une chienne nourrira de petits renards, badinera avec eux et aura pour eux la même passion que pour ses petits, si l'on peut faire ensorte, que les renardeaux la tettent tout autant qu'il faut, pour que le lait se répande par tout leur corps. Et il ne paroit pas, que les animaux, qui ont quantité de petits à la fois, ayent aucune connoissance de *leur nombre*.

TH. Mais l'amour des animaux vient d'un agrément, qui est augmenté par l'*accoutumence*. Mais quant à la *multitude* précise, les hommes mêmes ne sauroient connoître les nombres des choses que par quelqu' adresse, comme en se servant des noms numeraux pour compter ou des dispositions en figure, qui fassent connoître d'abord sans compter s'il manque quelque chose.

§. 10. PH. Les bêtes ne forment point non plus des abstractions.

TH. Je suis du même sentiment. Elles connoissent apparemment la blancheur, et la remarquent dans la craie comme dans la neige; mais ce n'est pas encore abstraction, car elle demande une considération du commun, séparé du particulier, et par conséquent il y entre la connoissance des vérités universelles, qui n'est point donnée aux bêtes. On remarque fort bien aussi, que les bêtes qui parlent ne se servent point de paroles pour exprimer les Idées générales, et que les hommes privés de l'usage de la parole et des mots ne laissent pas de se faire d'autres signes généraux. Et je suis ravi, de Vous voir si bien remarquer ici et ailleurs les avantages de la nature humaine.

§. 11. PH. Si les bêtes ont quelques Idées et ne sont pas de pures machines, comme quelques uns le prétendent, nous ne saurions nier, qu'elles n'ayent la raison dans un certain dégré. Et pour moi il me paroit aussi évident, qu'elles raisonnent, qu'il me paroit, qu'elles ont du sentiment. Mais c'est seulement sur les Idées particulières qu'elles raisonnent, selon que leurs sens les leur représentent.

TH. Les bêtes passent d'une imagination à une autre par la liaison, qu'elles y ont sentie autres fois; par exemple quand le maitre prend un baton le chien apprehende d'être frappé. Et en quantité d'occasions les enfans de même que les autres hommes n'ont point d'autre procedure dans leurs passages de pensée à pensée. On pourroit apeller cela *conséquence et raisonnement* dans un sens fort étendu. Mais j'aime mieux me conformer à l'usage reçu, en consécrant ces mots à l'homme et en les restraignant à la connoissance de quelque *raison* de la liaison des perceptions, que les sensations seules ne sauroient donner, leur effet n'étant que de faire, que naturellement on s'attende une autre fois à cette même liaison, qu'on a remarquée auparavant, quoique peut-être les raisons ne soyent plus les mêmes; ce qui trompe souvent ceux qui ne se gouvernent que par les sens.

§. 13. PH. Les *imbecilles* manquent de vivacité, d'activité, et de mouvement dans les facultés intellectuelles, par où ils se trouvent privés de l'usage de la raison. Les *foux* semblent être dans l'extrémité opposée, car il ne me paroit pas que ces derniers ayent perdu la faculté de raisonner, mais ayant joint mal à propos certaines Idées ils les prennent pour des vérités, et se trompent de la même manière que ceux, qui raisonnent juste sur de faux principes. Ainsi vous verrez un fou qui s'imaginant d'être Roi prétend par une juste conséquence être servi, honoré et obéi selon sa dignité.

TH. Les *imbecilles* n'exercent point la raison et ils diffèrent de quelques *Stupides*, qui ont le jugement bon, mais n'ayant point la conception promte, ils sont méprisés et incommodes, comme seroit celui, qui voudroit jouer à l'hombre avec des personnes considérables, et penseroit trop long tems et trop souvent au parti qu'il doit prendre. Je me souviens, qu'un habile homme, ayant perdu la mémoire par l'usage de quelques drogues, fut réduit à cet état, mais son jugement paroissoit toujours. Un fol universel manque de jugement presque en toute occasion. Cependant la vivacité de son imagination le peut rendre agréable. Mais il y a des foux particuliers, qui se forment une fausse supposition sur un point important de leur vie et raisonnent juste là-dessus, comme vous l'avez fort bien remarqué. Tel est un homme assez connu dans une certaine cour, qui se croit destiné à redresser les affaires des Protestans et à mettre la France à la raison, et que pour cela Dieu a fait passer les plus grands personnages par son corps pour l'annoblir; il prétend épouser toutes les princesses qu'il voit à marier, mais après les avoir ren-

dues saintes, à fin d'avoir une sainte lignée qui doit gouverner la terre, il attribue tous les malheurs de la guerre au peu de déférence, qu'on a eu pour ses avis. En parlant avec quelque souverain, il prend toutes les mesures nécessaires pour ne point ravaler sa dignité. Enfin quand on entre en raisonnement avec lui il se défend si bien, que j'ai douté plus d'une fois si sa folie n'étoit pas une feinte, car il ne s'en trouve pas mal. Cependant ceux qui le connoissent plus particulièrement, m'assurent que c'est tout de bon.

CHAPITRE XII.

Des idées complexes.

§. 1. PH. L'entendement ne ressemble pas mal à un cabinet entièrement obscur, qui n'auroit que quelques petites ouvertures pour laisser entrer par déhors les images extérieurs et visibles, de sorte que si ces images, venant à se peindre dans ce cabinet obscur, pouvoient y rester et y être placées en ordre, en sorte qu'on pût les trouver dans l'occasion, il y auroit une grande ressemblance entre ce cabinet et l'entendement humain.

TH. Pour rendre la ressemblance plus grande, il faudroit supposer que dans la chambre obscure il y eut une toile pour recevoir les espèces, qui ne fut pas unie, mais diversifiée par des plis, représentant les connoissences innées; que de plus, cette toile ou membrane étant tendue, eût une manière de ressort ou force d'agir, et même une action ou réaction accommodée tant aux plis passés qu'aux nouveaux venus des impressions des espèces. Et cette action consisteroit en certaines vibrations ou oscillations, telles qu'on voit dans une corde tendue quand on la touche, desorte qu'elle rendroit une manière de son musical. Car non seulement nous recevons des images ou traces dans le cerveau, mais nous en formons encore de nouvelles, quand nous envisageons des Idées complexes. Ainsi il faut que la toile, qui représente notre cerveau soit active et élastique. Cette comparaison expliqueroit tolerablement ce qui se passe dans le cerveau; mais quant à l'ame, qui est une Substance simple ou Monade, elle représente sans étendue ces mêmes varietés des masses étendues et en a la perception.

§. 3. PH. Or les Idées complexes sont ou des modes, ou des Substances, ou des Relations.

TH. Cette division des objets de nos pensées en Substances, Modes et Relations est assez à mon gré. Je crois que les qualités ne sont que des modifications des Substances et l'entendement y ajoute les rélations. Il s'en suit plus qu'on ne pense.

§. 2. PH. Les modes sont ou simples (comme une douzaine, une vingtaine, qui sont faits des Idées simples d'une même espèce, c'est à dire des unités) ou mixtes (comme la beauté) où il entre des Idées simples de différentes espèces.

TH. Peut-être que douzaine ou vingtaine ne sont que les relations et ne sont constituées que par le rapport à l'entendement. Les unités sont à part et l'entendement les prend ensemble quelques dispersées qu'elles soyent. Cependant quoique les relations soyent de l'entendement, elles ne sont pas sans fondement et réalité. Car le premier entendement est l'origine des choses; et même la réalité de toutes choses, excepté les Substances simples, ne consiste que dans le fondement des perceptions des phénomènes des Substances simples. Il en est souvent de même à l'égard des modes mixtes, c'est à dire qu'il faudroit les renvoyer plutôt aux rélations.

§. 6. PH. Les Idées des Substances sont certaines combinaisons d'Idées simples, qu'on suppose représenter des choses particulières et distinctes, qui subsistent par elles mêmes, parmi lesquelles Idées on considère toujours la notion obscure de Substance comme la première et la principale, qu'on suppose sans la connoitre, quelle qu'elle soit en elle même.

TH. L'Idée de la Substance n'est pas si obscure qu'on pense. On en peut connoitre ce qui se doit, et ce qui se connoit en autres choses; et même la connoissance des concrets est toujours antérieure à celle des abstraits; on connoit plus le chaud que la chaleur.

§. 7. PH. A l'égard des Substances il y a aussi deux sortes d'Idées. L'une des Substances singulières, comme celle d'un homme ou d'une brebis. L'autre de plusieurs substances jointes ensemble, comme d'une armée d'hommes et d'un troupeau de brebis; ces collections forment aussi une seule Idée.

TH. Cette unité de l'Idée des Aggregés est très véritable; mais dans le fond il faut avouer, que cette unité de collections n'est qu'un rapport ou une relation, dont le fondement est dans ce qui se trouve en chacune des Substances singulières à part. Ainsi ces Etres par Aggregation n'ont point d'autre unité achevée, que la mentale; par conséquent leur Entité aussi est en quelque façon mentale ou de phénomène, comme celle de l'arc en ciel.

CHAPITRE XIII.

Des modes simples, et premièrement de ceux de l'Espace.

§. 3. PH. L'espace considéré par rapport à la longueur, qui sépare deux corps, s'appelle distance; par rapport à la longueur, à la largeur, et à la profondeur on peut l'appeller capacité.

TH. Pour parler plus distinctement, la distance de deux choses situées (soient points ou étendues) est la grandeur de la plus petite ligne possible, qu'on puisse tirer de l'un à l'autre. Cette distance se peut considérer absolument ou dans une certaine figure, qui comprend les deux choses distantes. Par exemple la ligne droite est absolument la distance entre deux points. Mais ces deux points, étant dans une même surface sphérique, la distance de ces deux points dans cette surface est la longueur du plus petit grand-arc de cercle, qu'on y peut tirer d'un point à l'autre. Il est bon aussi de remarquer, que la distance n'est pas seulement entre des corps, mais encore entre les surfaces, lignes et points. On peut dire que la capacité ou plutôt l'intervalle entre deux corps, ou deux autres étendûs, ou entre un étendû et un point, et l'espace constitué par toutes les lignes les plus courtes, qui se peuvent tirer entre les points de l'un et de l'autre. Cet intervalle est solide; excepté lorsque les deux choses situées sont dans une même surface, et que les lignes les plus courtes entre les points des choses situées doivent aussi tomber dans cette surface ou y doivent être prises exprès.

§. 4. PH. Outre ce qu'il y a de la nature, les hommes ont établi dans leur esprit les Idées de certaines longueurs déterminées, comme d'une pouce ou d'un pied.

TH. Ils ne sauroient le faire. Car il est impossible d'avoir l'Idée d'une longueur déterminée précise. On ne sauroit dire ni comprendre par l'esprit ce que c'est qu'une pouce ou un pied. Et on ne sauroit garder la signification de ces noms que par des mesures réelles, qu'on suppose non changeantes, par lesquelles on les puisse toujours retrouver. C'est ainsi que Mr. Greave, Mathématicien Anglois, a voulu se servir des Pyramides d'Egypte, qui ont duré assez et dureront apparemment encore quelque tems pour conserver nos mesures, en marquant à la postérité les propositions, qu'elles ont à certaines longueurs dessinées dans une de ces Pyramides. Il est vrai qu'on a trouvé depuis peu, que les pendules servent pour perpétuer les mesures (mensuris rerum ad posteros transmittendis) comme Messieurs Hugens, Mouton et Buratini, autrefois maitre de monnoie de Pologne, ont prétendû montrer en marquant la proportion de nos longueurs à celle d'un pendule, qui bat précisément p. e. une Seconde c'est à dire la 864,000me partie d'une révolution des étoiles fixes ou d'un jour astronomique; et Mr. Buratini en a fait un traité exprès, que j'ai vû en manuscrit. Mais il y a encore cette imperfection dans cette mesure des pendules, qu'il faut se borner à certains païs, car les pendules, pour battre dans un même tems, ont besoin d'une moindre longueur sous la ligne. Et il faut supposer encore la constance de la mesure réelle fondamentale, c'est à dire de la durée d'un jour ou d'une revolution du globe de la terre à l'entour de la terre à l'entour de son axe, et même de la cause de la gravité, pour ne point parler d'autres circonstances.

§. 5. PH. Venant à observer comment les extrémités se terminent ou par des lignes droites, qui forment des angles distincts, ou par des lignes courbes, où l'on ne peut appercevoir aucun angle, nous nous formons l'Idée de la Figure.

TH. Une Figure superficielle est terminée par une ligne ou par des lignes: mais la Figure d'un corps peut être bornée sans lignes déterminées, comme par exemple celle d'une Sphère. Une seule ligne droite ou superficie plane ne peut comprendre aucun espace, ni faire aucune figure. Mais une seule ligne peut comprendre une figure superficielle, par exemple le circle, l'ovale, comme de même une seule superficie courbe peut comprendre une figure solide, telle que la Sphére et la Sphéroide. Cependant non seulement plusieurs lignes droites ou superficies planes, mais encore plusieurs lignes courbes, ou plusieurs superficies courbes peuvent concourir ensemble et former même des angles entr'elles, lorsque l'une n'est pas la tangente de l'autre. Il n'est pas aisé de donner la définition de la Figure en général selon l'usage des Géometres. Dire que c'est un étendû borné, cela seroit trop général, car une ligne droite p. e. quoique terminée par les deux bouts, n'est pas une figure et même deux droites n'en sauroient faire. Dire que c'est un étendû borné par un étendû, cela n'est pas assez général, car la surface sphérique entière est une figure et cependant elle n'est bornée par aucun étendû. On peut encore dire que la figure est un étendû borné, dans lequel il y a une infinité de chemins d'un point à un autre. Cela comprend les surfaces bornées sans lignes terminantes que la definition précédente ne comprenoit

pas et exclût les lignes, parceque d'un point à un autre dans une ligne il n'y a qu'un chemin ou un nombre déterminé de chemins. Mais il sera encore mieux de dire que la figure est un étendû borné, qui peut recevoir une Section étendue ou bien qui a de la largeur, terme dont jusqu'ici on n'avoit point donné non plus la définition.

§. 6. PH. Au moins toutes les figures ne sont autre chose que les modes simples de l'espace.

TH. Les modes simples, selon vous, répètent la même Idée, mais dans les figures ce n'est pas toujours la répétition du même. Les courbes sont bien différentes des lignes droites et entr'elles. Ainsi je ne sai comment la définition du mode simple aura lieu ici.

§. 7. PH. Il ne faut point prendre nos définitions trop à la rigueur. Mais passons de la figure au Lieu. Quand nous trouvons toutes les pièces sur les mêmes cases de l'echiquier, où nous les avons laissées, nous disons qu'elles sont toutes dans la même place, quoique peut-être l'échiquier ait été transporté. Nous disons aussi, que l'échiquier est dans le même lieu, s'il reste dans le même endroit de la chambre du vaisseau, quoique le vaisseau ait fait voile. On dit aussi, que le vaisseau est dans le même lieu, supposé qu'il garde la même distance à l'egard des parties des pays voisins, quoique la terre ait peut-être tourné.

TH. Le lieu est ou particulier, qu'on considère à l'égard de certains corps; ou universel, qui se rapporte à tout et à l'égard duquel tous les changemens par rapport à quelque corps que se soit, sont mis en ligne de compte. Et s'il n'y auroit rien de fixe dans l'univers, le lieu de chaque chose ne laisseroit pas d'être déterminé par le raisonnement, s'il y avoit moyen de tenir regitre de tous les changemens, ou si la mémoire d'une creature y pouvoit suffire, comme on dit que des Arabes jouent aux échecs par mémoire et à cheval. Cependant ce que nous ne pouvons point comprendre ne laisse pas d'être déterminé dans la vérité des choses.

§. 15. PH. Si quelqu'un me demande ce que c'est que l'espace, je suis prêt à le lui dire quand il me dira ce que c'est que l'étendue.

TH. Je voudrois savoir dire aussi bien ce que c'est que la fièvre ou quelqu'autre maladie, que je crois que la nature de l'espace est expliquée. L'étendue est l'abstraction de l'étendû. Or l'étendû est un continû, dont les parties sont coëxistantes ou existent à la fois.

§. 17. PH. Si l'on demande si l'espace sans corps est substance ou accident, je répondrai sans hésiter que je n'en sai rien.

TH. J'ai sujet de craindre qu'on ne m'accuse de vanité en voulant déterminer ce que Vous avouez Monsieur de ne pas savoir. Mais il y a lieu de juger, que vous en savez plus que vous ne dites ou que vous ne croyez. Quelques uns ont crû que Dieu est le lieu des choses. Lessius et M. Guérike, si je ne me trompe, étoient de ce sentiment, mais alors le lieu contient quelque chose de plus, que ce que nous attribuons à l'espace, que nous depouillons de toute action: et de cette manière, il n'est pas plus une substance que le temps et s'il a des parties, il ne sauroit être Dieu. C'est un rapport, un ordre, non seulement entre les existans, mais encore entre les possibles comme s'ils existoient. Mais sa vérité et réalité est fondée en Dieu, comme toutes les vérités éternelles.

PH. Je ne suis point éloigné de votre sentiment et vous savez le passage de S. Paul, qui dit, que nous existons, vivons et que nous avons le mouvement en Dieu. Ainsi, selon les différentes manières de considérer, on peut dire que l'espace est Dieu et on peut dire aussi, qu'il n'est qu'un ordre ou une Relation.

TH. Le meilleur sera donc de dire, que l'espace est un ordre, mais que Dieu en est la source.

§. 18. PH. Cependant pour savoir si l'espace est une Substance, il faudroit savoir, en quoi consiste la nature de la Substance en général. Mais en cela il y a de la difficulté. Si Dieu, les esprits finis, et les corps participent en commun à une même nature de Substance, ne s'en suivra-t-il pas, qu'ils ne diffèrent que par la différente modification de cette Substance?

TH. Si cette conséquence avoit lieu, il s'en suivroit aussi, que Dieu, les esprits finis et les corps, participans en commun à une même nature d'Etre, ne différeroient que par la différente modification de cet Etre.

§. 19. PH. Ceux, qui les premieres se sont avisés de regarder les accidens comme une espèce d'Etre réels, qui ont besoin de quelque chose, à quoi ils soyent attachés, ont été contraints d'inventer le mot de Substance pour servir de soutient aux Accidens.

TH. Croyez Vous donc Monsieur, que les Accidens peuvent subsister hors de la Substance? ou voulez Vous, qu'ils ne sont point des Etres réels? Il semble que Vous faites des difficultés sans sujet, et j'ai remarqué ci-dessus que les Substances ou les concrets sont conçûs plutôt que les Accidens ou les abstraits.

PH. Les mots de Substance et d'Accidens sont à mon avis de peu d'usage en Philosophie.

TH. J'avoue, que je suis d'un autre sentiment, et je crois que la considération de la Substance est

un point des plus importans et des plus féconds de la Philosophie.

§. 21. PH. Nous n'avons maintenant parlé de la Substance que par occasion, en demandant si l'espace est une Substance. Mais il nous suffit ici, qu'il n'est pas un corps. Aussi personne n'osera faire le corps infini comme l'espace.

TH. M. Descartes et ses sectateurs ont dit pourtant que la matière n'a point de bornes, en faisant le monde indéfini, ensorte qu'il ne nous soit point possible d'y concevoir des extrémités. Et ils ont changé le terme d'infini en indéfini avec quelque raison; car il n'y a jamais un tout infini dans le monde, quoiqu'il y ait toujours des touts plus grands les uns que les autres à l'infini. L'univers même ne sauroit passer pour un tout, comme j'ai montré ailleurs.

PH. Ceux qui prennent la matière et l'étendu pour une même chose, prétendent que les parois intérieurs d'un corps creux vuide se toucheroient. Mais l'espace, qui est entre deux corps suffit pour empêcher leur contact mutuel.

TH. Je suis de Votre sentiment, car quoique je n'admette point de vuide, je distingue la matière de l'étendue et j'avoue, que s'il y avoit du vuide dans une Sphère, les Poles opposés dans la concavité ne se toucheroient pas pour cela. Mais je crois que ce n'est pas un cas, que la perfection divine admette.

§. 23. PH. Cependant il semble que le mouvement prouve le vuide. Lorsque la moindre partie du corps divisé est aussi grande qu'un grain de semence de moutarde, il faut qu'il y ait un espace vuide égal à la grosseur d'un grain de moutarde pour faire que les parties de ce corps ayent de la place pour se mouvoir librement. Il en sera de même, lorsque les parties de la matière sont cent millions de fois plus petites.

TH. Il est vrai, que si le monde étoit plein de corpuscules durs, qui ne pourroient ni se fléchir, ni se diviser, comme l'on depeint les Atomes, il seroit impossible qu'il y eut du mouvement. Mais dans la vérité il n'y a point de dureté originale: au contraire la fluidité est originale, et les corps se divisent selon le besoin, puisqu'il n'y a rien qui l'empêche. C'est ce qui ôte toute la force à l'argument, tiré du mouvement pour le vuide.

CHAPITRE XIV.

De la Durée et de ses modes simples.

§. 10. PH. A l'étendue répond la durée. Et une partie de la durée, en qui nous ne remarquons aucune succession d'Idées, c'est ce que nous appellons un instant.

TH. Cette définition de l'instant se doit, je crois, entendre de la notion populaire, comme celle que le vulgaire a du point. Car à la rigueur le point et l'instant ne sont point des parties du tems ou de l'espace et n'ont point de parties non plus. Ce sont des extrémités seulement.

§. 16. PH. Ce n'est pas le mouvement, mais une suite constante d'Idées qui nous donne l'Idée de la durée.

TH. Une suite de perceptions réveille en nous l'Idée de la durée, mais elle ne la fait point. Nos perceptions n'ont jamais une suite assez constante et régulière pour répondre à celle du tems qui est un continu uniforme et simple, comme une ligne droite. Le changement des perceptions nous donne occasion de penser au tems, et on le mesure par des changements uniformes: mais quand il n'y auroit rien d'uniforme dans la nature, le tems ne laisseroit pas d'être déterminé, comme le lieu ne laisseroit pas d'être déterminé aussi quand il n'y auroit aucun corps fixe ou immobile. C'est que connoissant les règles des mouvemens difformes on peut toujours les rapporter à des mouvemens uniformes intelligibles et prévoir par ce moyen ce qui arrivera par des différens mouvemens joints ensemble. Et dans ce sens le tems est la mesure du mouvement, c'est à dire le mouvement uniforme est la mesure du mouvement difforme.

§. 21. PH. On ne peut point connoître certainement que deux parties de durée soient égales; et il faut avouer que les observations ne sauroient aller qu'à un peu près. On a decouvert après une exacte recherche qu'il y a effectivement de l'inégalité dans les revolutions diurnes du soleil, et nous ne savons pas si les révolutions annuelles ne sont point inégales aussi.

TH. Le pendule a rendu sensible et visible l'inégalité des jours d'un midi à l'autre: Solem dicere falsum audet. Il est vrai qu'on la savoit déjà, et que cette inégalité a ses règles. Quant à la revolution annuelle, qui récompense les inégalités des jours solaires, elle pourroit changer dans la suite du tems. La révolution

de la terre à l'entour de son axe, qu'on attribue vulgairement au premier mobile, est notre meilleure mesure jusqu'ici, et les horologes et montres nous servent pour la partager. Cependant cette même révolution journalière de la terre peut aussi changer dans la suite de tems: et si quelque Pyramide pourroit durer assez, ou si on en refaisoit des nouvelles, on pourroit s'en appercevoir en gradant la-dessus la longitude des pendules, dont un nombre connu de battemens arrive maintenant pendant cette révolution; on connoitroit aussi en quelque façon le changement, en comparant cette révolution avec d'autres, comme avec celle des Satellites de Jupiter, car il n'y a pas d'apparence que s'il y a du changement dans les unes et dans les autres, il seroit toujours proportionnel.

PH. Notre mesure du tems seroit plus juste si l'on pouvoit garder un jour passé pour le comparer avec les jours à venir, comme on garde les mesures des espaces.

TH. Mais au lieu de cela nous sommes réduits à garder et observer les corps, qui font leurs mouvemens dans un tems égal à peu près. Aussi ne pourrons nous point dire qu'une mesure de l'espace, comme par exemple une aune, qu'on garde en bois ou en métal, demeure parfaitement la même.

§. 22. PH. Or puisque tous les hommes mesurent visiblement le tems par le mouvement des corps célestes il est bien étrange qu'on ne laisse pas de définir le tems la mesure du mouvement.

TH. Je viens de dire (§. 16.) comment cela se doit entendre. Il est vrai qu'Aristote dit que le tems est le nombre et non pas la mesure du mouvement. Et en effet on peut dire que la durée se connoit par le nombre des mouvemens periodiques égaux, dont l'un commence quand l'autre finit, par exemple par tant de révolutions de la terre ou des astres.

§. 24. PH. Cependant on anticipe sur ces révolutions et dire qu'Abraham naquit l'an 2712, de la Période Julienne, c'est parler aussi inintelligiblement, que si l'on comptoit du commencement du monde, quoiqu'on suppose que la Période Julienne a commencée plusieurs centaines d'années avant qu'il y eut des jours, des nuits ou des années designées par aucune révolution du soleil.

TH. Ce vuide qu'on peut concevoir dans le tems, marque comme celui de l'espace, que le tems et l'espace vont aussi bien aux possibles, qu'aux existans. Au reste de toutes les manières chronologiques, celle de compter les années depuis le commencement du monde est la moins convenable, quand ce ne seroit qu'à cause de la grande différence qu'il y a entre les 70 interprètes et le texte Ebreux, sans toucher à d'autres raisons.

§. 26. PH. On peut concevoir le commencement du mouvement, quoiqu'on ne puisse point comprendre celui de la durée prise dans toute son étendue. On peut de même donner des bornes au corps, mais on ne le sauroit faire à l'égard de l'espace.

TH. C'est, comme je viens de dire, que le tems et l'espace marquent des possibilités au delà de la supposition des existences. Le tems et l'espace sont de la nature des vérités éternelles, qui regardent également le possible et l'existant.

§. 27. PH. En effet l'idée du tems et celle de l'éternité viennent d'une même source, car nous pouvons ajouter dans notre esprit certaines longueurs de durée les unes aux autres aussi souvent qu'il nous plait.

TH. Mais pour en tirer la notion de l'éternité, il faut concevoir de plus, que la même raison subsiste toujours pour aller plus loin. C'est cette considération des raisons qui achève la notion de l'infini ou de l'indéfini dans les progrès possibles. Ainsi les sens seuls ne sauroient suffire à faire former ces notions. Et dans le font on peut dire, que l'Idée de l'absolu est antérieure dans la nature des choses à celle des bornes qu'on ajoute. Mais nous ne remarquons la première qu'en commençant par ce qui est borné et qui frappe nos sens.

CHAPITRE XV.

De la durée et de l'expansion considérées ensemble.

§. 4. PH. On admet plus aisément une durée infinie du tems, qu'une expansion infinie du lieu, parce que nous concevons une durée infinie en Dieu, et que nous n'attribuons l'étendue qu'à la matière, qui est finie et appellons les espaces, au delà de l'univers, imaginaires. Mais (§. 2.) Salomon semble avoir d'autres pensées lorsqu'il dit en parlant de Dieu: les cieux et les cieux des cieux ne peuvent te contenir; et je crois pour moi, que celui-là se fait une trop haute Idée de la capacité de son propre entendement, qui se figure, de pouvoir étendre ses pensées plus loin, que le lieu ou Dieu existe.

TH. Si Dieu étoit étendu, il auroit des parties. Mais la durée n'en donne qu'à ses opérations. Cependant par rapport à l'espace il faut lui attribuer l'immensité, qui donne aussi des parties et de l'ordre aux opérations immédiates de Dieu. Il est la source des possibilités comme des existences; des unes, par son essence, des autres par sa volonté.

Ainsi l'espace comme le tems n'ont leur réalité que de lui, et il peut remplir le vuide, quand bon lui semble. C'est ainsi qu'il est par tout à cet égard.

§. 11. PH. Nous ne savons quels rapports les esprits ont avec l'espace, ni comment ils y participent. Mais nous savons qu'ils participent de la durée.

TH. Tous les esprits finis sont toujours joints à quelque corps organique, et ils se représentent les autres corps par rapport au leur. Ainsi leur rapport à l'espace est aussi manifeste que celui des corps. Au reste, avant que de quitter cette matière, j'ajouterai une comparaison du tems et du lieu à celles que Vous avez données; c'est que s'il y avoit un vuide dans l'espace (comme p. e. si une Sphère étoit vuide au dedans) on en pourroit déterminer la grandeur; mais s'il y avoit dans le tems un vuide, c'est à dire une durée sans changemens, il seroit impossible d'en déterminer la longueur. D'où vient, qu'on peut réfuter celui, qui diroit que deux corps, entre lesquels il y a du vuide, se touchent; car deux Poles opposés d'une Sphère vuide ne se sauroient toucher, la Géometrie le défend: mais on ne pourroit point réfuter celui, qui diroit, que deux mondes dont l'un est après l'autre se touchent quant à la durée, en sorte que l'un commence nécessairement quand l'autre finit, sans qu'il y puisse avoir d'intervalle. On ne pourroit point le réfuter, dis-je, parceque cet intervalle est indéterminable. Si l'espace n'étoit qu'une ligne et si le corps étoit immobile, il ne seroit point possible non plus de déterminer la longueur du vuide entre deux corps.

CHAPITRE XVI.

Du Nombre.

§. 4. PH. Dans les nombres les Idées sont et plus précises et plus propres à être distinguées les unes des autres que dans l'étendue, où on ne peut point observer ou mesurer chaque égalité et chaque excès de grandeur aussi aisement que dans les nombres, par la raison que dans l'espace nous ne saurions arriver par la pensée à une certaine petitesse déterminée au delà de laquelle nous ne puissions aller, telle qu'est l'unité dans le nombre.

TH. Cela se doit entendre du nombre entier. Car autrement le nombre dans sa latitude, comprenant le sourd, le rompu et le transcendant et tout ce qui se peut prendre entre deux nombres entiers, est proportionel à la ligne et il y a là aussi peu de minimum que dans le continu. Aussi cette définition, que le Nombre est une multitude d'unités, n'a lieu que dans les entiers. La distinction précise des Idées dans l'étendue ne consiste pas dans la grandeur: car pour reconnoitre distinctement la grandeur il faut recourir aux nombres entiers, ou aux autres connus par le moyen des entiers, ainsi de la quantité continue il faut recourir à la quantité discrète, pour avoir une connoissance distincte de la grandeur. Ainsi les modifications de l'étendue, lorsqu'on ne se sert point des nombres, ne peuvent être distinguées que par la Figure, prenant ce mot si généralement, qu'il signifie tout ce, qui fait que deux étendûs ne sont pas semblables l'un à l'autre.

§. 5. PH. En répétant l'Idée de l'unité et la joignant à une autre unité nous en faisons une Idée collective, que nous nommons deux. Et quiconque peut faire cela et avancer toujours l'un de plus à la dernière Idée collective, à laquelle il donne un nom particulier, peut compter, tandis qu'il a une suite de noms et assez de mémoire pour la retenir.

TH. Par cette manière seule on ne sauroit aller loin. Car la mémoire seroit trop chargée, s'il falloit retenir un nom tout à fait nouveau pour chaque addition d'une nouvelle unité. C'est pourquoi il faut un certain ordre et certaine réplication dans ces noms, en recommencant suivant une certaine progression.

PH. Les différens modes des nombres ne sont capables d'aucune autre différence que du plus ou du moins; c'est pourquoi ce sont des modes simples comme ceux de l'étendue.

TH. Cela se peut dire du tems et de la ligne droite, mais nullement des figures et encore moins des nombres, qui sont non seulement différens en grandeur, mais encore dissemblables. Un nombre pair peut être partagé en deux également et non pas un impair. Trois et six sont nombres triangulaires, quatre et neuf sont quarrés, huit est Cube etc. et cela a lieu dans les nombres encore plus que dans les Figures, car deux figures inégales peuvent être parfaitement semblables l'une à l'autre, mais jamais deux nombres. Mais je ne m'étonne pas, qu'on se trompe souvent là-dessus, parce que communement on n'a pas d'Idée distincte de ce qui est semblable ou dissemblable. Vous voyez donc Monsieur, que votre Idée ou votre application des modifications simples ou mixtes a grand besoin d'être redressée.

§. 6. PH. Vous avez raison de remarquer, qu'il est bon de donner aux nombres des noms propres

à être retenus. Ainsi je crois, qu'il seroit convenable, qu'en comptant au lieu Million de Millions on dise Billion pour abreger, et qu'au lieu de Million de Millions de Milions, ou Million de Billions, on dise Trillion et ainsi de suite jusqu'aux Nonillions, car on n'a guères besoin d'aller plus loin dans l'usage des nombres.

TH. Ces dénominations sont assez bonnes. Soit X. égal à 10. Cela posé un Million sera X^{6}. un Billion X^{12}. un Trillion X^{18}. etc. et un Nonillions X^{54}.

CHAPITRE XVII.

De l'infinité.

§. 1. PH. Une notion des plus importantes est celle du Fini et de l'Infini, qui sont regardées comme des modes de la quantité.

TH. A proprement parler il est vrai, qu'il y a une infinité de choses, c'est à dire qu'il y en a toujours plus qu'on n'en peut assigner. Mais il n'y a point de nombre infini ni de ligne ou autre quantité infinie, si on les prend pour des Touts véritables, comme il est aisé de démontrer. Les écoles ont voulu ou dû dire cela en admettant un infini syncatégorematique comme elles parlent et non pas l'infini catégorematique. Le vrai infini à la rigueur n'est que dans l'absolû, qui est antérieur à toute composition et n'est point formé par l'addition des parties.

PH. Lorsque nous appliquons notre Idée de l'infini au premier Etre nous le faisons originairement par rapport à sa durée et à son ubiquité et plus figurement à l'égard de sa puissance, de sa sagesse, de sa bonté et de ses autres attributs.

TH. Non pas plus figurément, mais moins immédiatement, parceque les autres attributs font connoître leur grandeur par le rapport à ceux, où entre la considération des parties.

§. 2. PH. Je pensois qu'il étoit établi, que l'esprit regarde le fini et l'infini comme des modifications de l'étendue et de la durée.

TH. Je ne trouve pas qu'on ait établi cela, la considération du fini et de l'infini a lieu partout où il y a de la grandeur et de la multitude. Et l'infini véritable n'est pas une modification, c'est l'absolu; au contraire, dès qu'on modifie, on se borne ou forme un fini.

§. 3. PH. Nous avons cru que la puissance, qu'a l'esprit d'étendre sans fin son Idée de l'espace par des nouvelles additions, étant toujours la même, c'est de-là qu'il tire l'Idée d'une espace infini.

TH. Il est bon d'ajouter que c'est parce qu'on voit que la même raison subsiste toujours. Prenons une ligne droite et prolongeons la, en sorte qu'elle soit double de la première. Or il est clair, que la seconde, étant parfaitement semblable à la première, peut-être doublée de même, pour avoir la troisième qui est encore semblable aux précédentes; et la même raison ayant toujours lieu, il n'est jamais possible qu'on soit arrêté; ainsi la ligne peut être prolongée à l'infini; de sorte que la considération de l'infini vient de celle de la similitude ou de la même raison, et son origine est la même avec celle des vérités universelles et nécessaires. Cela fait voir comment ce, qui donne de l'accomplissement à la conception de cette Idée, se trouve en nous mêmes et ne sauroit venir des expériences des sens; tout comme les vérités nécessaires ne sauroient être prouvées par l'induction ni par les sens. L'Idée de l'absolu est en nous intérieurement comme celle de l'Etre. Ces absolus ne sont autre chose que les attributs de Dieu, et on peut dire qu'ils ne sont pas moins la source des Idées, que Dieu est lui même le principe des Etres. L'idée de l'absolu par rapport à l'espace n'est autre que celle de l'immensité de Dieu et ainsi des autres. Mais on se trompe en voulant s'imaginer un espace absolu, qui soit un tout infini, composé de parties. Il n'y a rien de tel. C'est une notion qui implique contradiction et ces touts infinis et leurs opposés, infiniment petits, ne sont de mise que dans le calcul des Géometres, tout comme les racines imaginaires de l'Algèbre.

§. 6. PH. On connoit encore une grandeur sans y entendre des parties hors des parties. Si à la plus parfaite Idée, que j'ai du blanc le plus éclatant, j'en ajoute une autre d'un blanc égal ou moins vif (car je ne saurois y joindre l'Idée d'un plus blanc que celui dont j'ai l'Idée, que je suppose le plus éclatant que je conçoive actuellement) cela n'augmente ni étend mon Idée en aucune manière; c'est pourquoi on nomme dégrés les différentes Idées de blancheur.

TH. Je n'entends pas bien la force de ce raisonnement, car rien n'empèche qu'on ne puisse recevoir la perception d'une blancheur plus éclatante que celle qu'on conçoit actuellement. La vraie raison pourquoi on a sujet de croire que la blancheur ne sauroit être augmentée à l'infini, c'est parceque ce n'est pas une qualité originale; les sens n'en donnent qu'une connoissance confuse et quand on en aura une distincte, on verra qu'elle vient de la structure et se borne sur celle de l'organe de la vue. Mais à l'égard des qualités originales ou connoissables distinctement, on voit qu'il y a quelques fois moyen d'aller à l'infini non seulement là, où il y a extension ou si vous voulez diffusion ou ce que l'école appelle partes extra partes, comme dans le tems et dans le lieu, mais encore où il y a intension ou dégrés par exemple à l'égard de la vitesse.

§. 8. PH. Nous n'avons pas l'idée d'un espace infini, et rien n'est plus sensible que l'absurdité d'une Idée actuelle d'un nombre infini.

TH. Je suis du même avis. Mais ce n'est pas parcequ'on ne sauroit avoir l'Idée de l'infini, mais parcequ'un infini ne sauroit être un vrai tout.

§. 16. PH. Par la même raison nous n'avons donc point d'Idée positive d'une durée infinie ou de l'éternité, non plus que de l'immensité.

TH Je crois que nous avons l'Idée positive de l'une et de l'autre et cette Idée sera vraie, pourvu qu'on n'y conçoive point comme un tout infini, mais comme un absolu ou attribut sans bornes, qui se trouve à l'égard de l'Eternité, dans la nécessité de l'existence de Dieu, sans y dépendre des parties et sans qu'on en forme la notion par une addition de tems. On voit encore par là comme j'ai dit déja, que l'origine de la notion de l'infini vient de la même source que celle des vérités nécessaires.

CHAPITRE XVIII.

De quelques autres modes simples.

PH. Il y a encore beaucoup de modes simples, qui sont formés des Idées simples. Tels sont (§. 2.) les modes du mouvement, comme glisser, rouler; des sons (§. 3.) qui sont modifiés par les notes et les airs, comme les couleurs par les dégrés; sans parler de saveurs et odeurs (§. 6.) il n'y a pas toujours des mesures ni des noms distincts non plus que dans les modes complexes (§. 7.) parcequ'on se règle selon l'usage et nous en parlerons plus amplement, quand nous viendrons aux mots.

TH. La plûpart des modes ne sont pas assez simples et pourroient être comptés parmis les complexes, par exemple pour expliquer ce que c'est que glisser ou rouler, outre le mouvement il faut considérer la résistance de la surface.

CHAPITRE XIX.

Des modes qui regardent la pensée.

§. 1. PH. Des modes qui viennent des sens, passons à ceux que la Réflexion nous donne. La sensation est pour ainsi dire l'entrée actuelle des idées dans l'entendement par le moyen des sens. Lorsque la même Idée revient dans l'esprit, sans que l'objet extérieur, qui l'a d'abord fait naitre, agisse sur nos sens, cet acte de l'esprit se nomme réminiscence: si l'esprit tâche de la rappeller et qu'enfin après quelques efforts il la trouve et se la rend présente, c'est recueillement. Si l'esprit l'envisage longtems avec attention, c'est contemplation, lorsque l'idée, que nous avons dans l'esprit, y flotte pour ainsi dire sans que l'entendement y fasse aucune attention, c'est ce qu'on appelle rêverie. Lorsqu'on réflechit sur les Idées, qui se présentent d'elles mêmes, et qu'on les enregitre pour ainsi dire dans sa mémoire, c'est attention; et lorsque l'esprit se fixe sur une Idée avec beaucoup d'application, qu'il la considère de tous côtés, et ne veut point s'en détourner, malgré d'autres Idées qui viennent, à la traverse, c'est ce qu'on nomme étude ou contention d'esprit. Le sommeil qui n'est accompagné d'aucun songe, est une cessation de toutes ces choses; et songer c'est avoir ces Idées dans l'esprit pendant que les sens extérieurs sont fermés, en sorte qu'ils ne reçoivent point l'impression des objets extérieurs avec cette vivacité, qui leur est ordinaire. C'est, dis-je, avoir des Idées sans qu'elles nous soyent suggerées par aucun objet de dehors, ou par aucune occasion connue et sans être choisies ni déterminées en aucune manière par l'entendement. Quant à ce que nous nommons extase, je laisse juger à d'autres, si ce n'est pas songer les yeux ouverts.

TH. Il est bon de débrouiller ces notions, et je tâcherai d'y aider. Je dirai donc, que c'est sensation lorsqu'on s'apperçoit d'un objet externe, que la réminiscence en est la répétition sans que l'objet revienne; mais quand on scait qu'on l'a eue, c'est souvenir. On prend communement le récueillement dans un autre sens que le vôtre, savoir pour un état où l'on se détache des affaires à fin de vaquer à quelque méditation. Mais puis qu'il n'y a point de mot que je sache, qui convienne à votre notion, Monsieur, on pourroit y appliquer celui que vous employez. Nous avons de l'attention aux objets, que nous distinguons et préférons aux autres. L'attention continuant dans l'esprit, soit que l'objet externe continue ou

non, et même soit qu'il s'y trouve ou non, c'est *considération*; laquelle tendant à la connoissance sans rapport à l'action, sera *contemplation*. L'attention, dont le but est d'*apprendre* (c'est à dire d'acquérir des connoissances pour les garder) c'est *étude*. Considérer pour former quelque plan, c'est *méditer*; mais *rêver* paroit n'être autre chose que suivre certaines pensées par le plaisir qu'on y prend, sans y avoir d'autre but, c'est pourquoi la rêverie peut mener à la folie: on s'oublie, on oublie le *dic cur hic*, on approche des songes et des chimères, on bâtit des châteaux en Espagne. Nous ne saurions distinguer les *songes* des sensations que parce qu'il ne sont pas liés avec elles, c'est comme un monde à part. Le *sommeil* est une cessation des sensations et de cette manière l'*extase* est un fort profond sommeil, dont on a de la peine à être éveillé, qui vient d'une cause interne passagère, ce qui ajoute pour exclure ce sommeil profond, qui vient d'un narcotique ou de quelque lésion durable des fonctions, comme dans la léthargie. Les extases sont accompagnées de *visions* quelques fois; mais il y en a aussi sans extase, et la *vision*, ce semble, n'est autre chose qu'un songe, qui passe pour une sensation, comme s'il nous apprenoit la vérité des objets. Et lorsque ces visions sont divines il y a de la vérité en effet, ce qui se peut conoître par exemple quand elles contiennent des prophéties particularisées, que l'évènement justifie.

§. 4. PH. Des différens dégrés de contention ou de relâchement d'esprit il s'ensuit que la pensée est l'Action, et non l'Essence de l'ame.

TH. Sans doute la pensée est une Action et ne sauroit être l'Essence; mais c'est une action essentielle, et toutes les substances en ont de telles. J'ai montré ci-dessus, que nous avons toujours une infinité de petites perceptions sans nons en appercevoir. Nous ne sommes jamais sans *perceptions*, mais il est nécessaire que nous soyons souvent sans *apperceptions*, savoir lorsqu'il n'y a point de perceptions distinguées. C'est faute d'avoir considéré ce point important, qu'une Philosphie relâchée et aussi peu noble que peu solide a prévalu auprès de tant de bons esprits, que nous avons ignoré presque jusqu'ici, ce qu'il y a de plus beau dans les ames. Ce qui a fait aussi qu'on a trouvé tant d'apparence dans cette erreur, qui enseigne que les ames sont d'une nature périssable.

CHAPITRE XX.

Des Modes du plaisir et de la douleur.

§. 1. PH. Comme les sensations du corps, de même que les pensées de l'esprit sont ou indifférentes ou suivies de plaisir ou de douleur, on ne peut décrire ces Idées non plus que toutes les autres Idées simples, ni donner aucune définition des mots, dont on se sert pour les désigner.

TH. Je crois qu'il n'y a point de perceptions, qui nous soyent tout à fait indifférentes, mais c'est assez que leur effet ne soit point notable pour qu'on les puisse appeller ainsi, car *le plaisir* ou *la douleur* paroit consister dans une aide ou dans un empêchement notable. J'avoue que cette définition n'est point nominale, et qu'on n'en peut point donner.

§. 2. PH. Le *Bien* est ce qui est propre à produire et à augmenter le plaisir en nous, ou à diminuer et abréger quelque douleur. Le *Mal* est propre à produire ou augmenter la douleur en nous ou à diminuer quelque plaisir.

TH. Je suis aussi de cette opinion. On divise le bien en honnête, agréable et utile; mais dans le fond je crois, qu'il faut qu'il soit ou agréable lui même, ou servant à quelqu'autre, qui nous puisse donner un sentiment agréable, c'est à dire le Bien est agréable ou utile, et l'honnête lui même consiste dans un plaisir d'esprit.

§. 4. 5. PH. Du plaisir et de la douleur viennent les passions: On a de l'*amour* pour ce qui peut produire du plaisir, et la pensée de la tristesse ou de la douleur, qu'une cause présente ou absente peut produire, est la *haine*. Mais la *haine* ou l'*amour*, qui se rapportent à des êtres capables de bonheur ou de la malheur, est souvent un plaisir ou un contentement, que nous sentons être produit en nous par la considération de leur existence ou du bonheur, dont ils jouissent.

TH. J'ai donné aussi à peu près cette définition de l'*amour* lorsque j'ai expliqué les principes de la justice dans la préface de mon *Codex juris gentium diplomaticus*, savoir qu' *aimer* est être porté à prendre du plaisir dans la perfection, bien, ou bonheur de l'objet aimé. Et pour cela on ne considère et ne demande point d'autre plaisir propre que celui-là même, qu'on trouve dans le bien ou plaisir de celui qu'on aime; mais dans ce sens nous n'aimons point proprement ce qui est incapable de plaisir ou de bonheur, et nous jouissons des choses de cette nature sans les aimer pour cela, si ce n'est par une prosopopéïe, et comme si nous

nous imaginions qu'elles jouissent elles mêmes de leur perfection. Ce n'est donc pas proprement de l'amour, lorsqu'on dit qu'on aime un beau tableau par le plaisir qu'on prend à sentir les perfections. Mais il est permis d'étendre les sens des termes, et l'usage y varie. Les Philosophes et Théologiens mêmes distinguent deux espèces d'amour, savoir l'*amour* qu'ils appellent de *conquiscence*, qui n'est autre chose que le desir ou le sentiment qu'on a pour ce qui nous donne du plaisir, sans que nous nous intéressions s'il en reçoit; et l'*amour* de *bienveillance*, qui est le sentiment, qu'on a pour celui, qui par son plaisir ou bonheur nos en donne. Le premier nous fait avoir en vue notre plaisir et le second celui d'autrui, mais comme faisant ou plutôt constituant le nôtre, car s'il ne rejaillissoit pas sur nous en quelque façon, nous ne pourrions pas nous y intéresser, puisqu'il est impossible, quoiqu'on dise, d'être detaché du bien propre. Et voilà comment il faut entendre l'*amour désintéressé* ou non mercenaire, pour en bien concevoir la noblesse et pour ne point tomber cependant dans le chimérique.

§. 6. PH. L'*inquiétude* (*Uneasiñes* en Anglois) qu'un homme ressent en lui même par l'absence d'une chose, qui lui donneroit du plaisir si elle étoit présente, c'est ce qu'on nomme *désir*. L'*inquiétude* est le principal, pour ne pas dire le seul, aiguillon, qui excite l'industrie et l'activité des hommes; car quelque bien qu'on propose à l'homme, si l'absence de ce bien n'est suivie d'aucun déplaisir ni d'aucune douleur et que celui, qui en est privé, puisse être content et à son aise sans le posséder, il ne s'avise pas de le désirer et moins encore de faire des efforts pour en jouir. Il ne sent pour cette espèce de bien, qu'une pure *Velleïté*; terme qu'on a employé pour signifier le plus bas dégré du désir, qui approche le plus de cet état, où se trouve l'ame à l'égard d'une chose, qui lui est tout à fait indifférente, lorsque le déplaisir que cause l'absence d'une chose est si peu considérable qu'il ne porte qu'à des foibles souhaits sans engager de se servir des moyens de l'obtenir. Le désir est encore éteint ou rallenti par l'opinion, où l'on est, que le bien souhaité ne peut être obtenu à proportion que l'inquiétude de l'ame est guerie ou diminuée par cette considération. Au reste j'ai trouvé, ce que je vous dis de l'inquiétude, dans ce célebre auteur Anglois, dont je vous rapporte souvent les sentimens. J'ai été un peu en peine de la signification du mot Anglois *uneasines*. Mais l'interprète François, dont l'habilité à s'acquitter de cet emploi ne sauroit être revoquée en doute, remarque au bas de la page (chap. 20. §. 6.) que par ce mot anglois l'Auteur entend l'état d'un homme, qui n'est pas à son aise, le manque d'*aise* et de tranquillité dans l'ame, qui à cet égard est purement passive, et qu'il a fallu rendre ce mot par celui d'*inquiétude*, qui n'exprime pas précisement la même Idée, mais qui en approche le plus près. Cet avis (ajoute-t-il) est sur tout nécessaire par rapport au chapitre suivant *de la puissance* où l'Auteur raisonne beaucoup sur cette espèce d'inquiétude, car si l'on n'attachoit pas à ce mot l'Idée, qui vient d'être marquée, il ne seroit pas possible de comprendre exactement les matières, qu'on traite dans ce chapitre et qui sont des plus importantes, et des plus delicates de tout l'ouvrage.

TH. L'interprète a raison, et la lecture de son excellent Auteur m'a fait voir, que cette considération de l'*inquiétude* est un point capital, où cet Auteur montre particulièrement son esprit pénétrant et profond. C'est pourquoi je me suis donné quelque attention, et après avoir bien considéré la chose, il me paroit quasi que le mot d'*inquiétude*, s'il n'exprime pas assez le sens de l'Auteur, convient pourtant assez à mon avis à la nature de la chose et celui d'*uneasines*, s'il marquoit un déplaisir, un chagrin, une incommodité et en un mot quelque douleur effective, n'y conviendroit pas. Car j'aimerois mieux dire que dans le désir en lui même il y a plutôt une disposition et préparation à la douleur, que de la douleur même. Il est vrai, que cette perception quelquesfois ne diffère de celle qu'il y a dans la douleur que du moins au plus, mais c'est que le dégré est de l'essence de la douleur; car c'est une perception notable. On voit aussi cela par la différence, qu'il y a entre l'appetit et la faim, car quand l'irritation de l'estomac devient trop forte, elle incommode, de sorte qu'il faut encore appliquer ici notre doctrine des perceptions trop petites pour être apperçuës, car si ce, qui se passe en nous lorsque nous avons de l'appetit et du désir, étoit assez grossi, il nous causeroit de la douleur. C'est pourquoi l'Auteur infiniment sage de notre Etre l'a fait pour notre bien, quand il fait ensorte que nous soyont souvent dans l'ignorance et dans des perceptions confuses, afin que nous agissions plus promtement par instinct, et que nous ne soyons pas incommodés par des sensations trop distinctes de quantité d'objets, qui ne nous reviennent pas tout à fait, et dont la nature n'a pu se passer pour obtenir ses fins. Combien d'Insectes n'avalons nous pas sans nous en appercevoir, combien voyons nous de personnes, qui ayant l'odorat trop subtil, en sont incommodées, et combien verrions nous d'objets dégoutans, si notre vuë étoit

assez perçante? C'est aussi par cette addresse, que la nature nous a donné des aiguillons du désir, comme des rudimens ou élémens de la douleur ou pour ainsi dire des demi-douleurs, ou (si vous voulez parler abusivement pour vous exprimer plus fortement) des petites douleurs inapperceptibles; afin que nous *jouissions de l'avantage du mal* sans en recevoir l'incommodité: car autrement si cette perception étoit trop distincte, on seroit toujours misérable en attendant le bien, au lieu que cette continuelle victoire sur ces demi-douleurs, qu'on sent en suivant son désir et satisfaisant en quelque façon à cet appétit ou à cette démangeaison, nous donne quantité de demi-plaisirs, dont la continuation et l'amas (comme dans la continuation de l'impulsion d'un corps pesant, qui descend et qui acquiert de l'impetuosité) devient enfin un plaisir entier et véritable. Et dans le fond sans ces demi-douleurs il n'y auroit point de plaisir, et il n'y auroit pas moyen de s'appercevoir, que quelque chose nous aide et nous soulage, en étant quelques obstacles qui nous empêchent de nous mettre à notre aise. C'est encore en cela qu'on reconnoit l'affinité du plaisir et de la douleur, que Socrate remarque dans le Phédon de Platon lorsque les pieds lui démangent. Cette considération des petites aides ou petites délivrances et dégagemens imperceptibles de la tendance arrêtée, dont résulte enfin un plaisir notable, sert aussi à donner quelque connoissance plus distincte de l'Idée confuse, que nous avons et devons avoir du *plaisir et de la douleur*; tout comme le sentiment de la chaleur ou de la lumière résulte de quantité de petits mouvemens, qui expriment ceux des objets, suivant ce que j'ai dit ci-dessus (chap. 9. §. 13.) et n'en diffèrent qu'en apparence et parceque nous ne nous appercevons pas de cette analyse: au lieu que plusieurs croyent aujourdhui que nos Idées des qualités sensibles diffèrent *toto genere* des mouvemens et de ce qui se passe dans les objets, et sont quelque chose de primitif et d'inexplicable, et même d'arbitraire, comme si Dieu faisoit sentir à l'ame ce que bon lui semble, au lieu de ce qui se passe dans le corps, ce qui est bien éloigné de l'analyse véritable de nos Idées. Mais pour revenir à l'*inquiétude*, c'est à dire aux petites sollicitations imperceptibles, qui nous tiennent toujours en haleine, ce sont des déterminations confuses, ensorte que souvent nous ne savons pas ce qui nous manque, au lieu que dans les *inclinations* et les *passions* nous savons au moins ce que nous demandons, quoique les perceptions confuses entrent aussi dans leur manière d'agir, et que les mêmes passions causent aussi cette inquiétude ou démangeaison. Ces impulsions sont comme autant de petits ressorts, qui tâchent de se débander et qui font agir notre machine. Et j'ai déjà remarqué ci-dessus que c'est par là que nous ne sommes jamais indifférens, lorsque nous paroissons l'être le plus, par exemple de nous tourner à la droite plutôt qu' à la gauche au bout d'une allée. Car le parti, que nous prenons, vient de ces déterminations insensibles, mêlées des actions des objets et de l'intérieur du corps, qui nous fait trouver plus à notre aise dans l'une que dans l'autre manière de nous remuer. On appelle *Unruhe* en Allemand, c'est à dire *inquiétude*, le balancier d'un horloge. On peut dire qu'il en est de même de notre corps, qui ne sauroit jamais être parfaitement à son aise: parceque quand il se feroit une nouvelle impression des objets, un petit changement dans les organes, dans les viscères, dans les vases, cela changeroit d'abord la balance et les feroit faire quelque petit effort, pour se remettre dans le meilleur état, qu'il se peut; ce qui produit un combat perpétuel, qui fait pour ainsi dire l'*inquiétude* de notre horloge, de sorte que cette appellation est assez à mon gré.

§. 7. PH. La *joie* est un plaisir, que l'ame ressent, lorsqu'elle considère possession d'un bien présent ou futur comme assurée; et nous sommes en *possession* d'un bien lorsqu'il est de telle sorte en notre pouvoir que nous en pouvons jouir quand nous voulons.

TH. On manque dans les langues de termes assez propres pour distinguer des notions voisines. Peut-être que le Latin *Gaudium* approche d'avantage de cette définition de la joie que *Laetitia*, qu'on traduit aussi par le mot de joie; mais alors elle me paroit signifier un état où le plaisir prédomine en nous, car pendant la plus profonde tristesse et au milieu des plus cuisans chagrins on peut prendre quelque plaisir comme de boire ou d'entendre la Musique, mais le déplaisir prédomine; et de même au milieu des plus aiguës douleurs l'esprit peut être dans la joie, ce qui arrivoit aux Martirs.

§. 8. PH. La *Tristesse* est une inquiétude de l'ame, lorsqu'elle pense à un bien perdu, dont elle auroit pu jouir plus long tems, ou quand elle est tourmentée d'un mal actuellement présent.

TH. Non seulement la présente, actuelle, mais encore la crainte d'un mal à venir peut rendre triste, de sorte que je crois que les définitions de la joie et de la tristesse, que je viens de donner, conviennent mieux à l'usage. Quant à l'*inquiétude* il y a dans la douleur et par conséquent dans la tristesse quelque chose de plus: et l'inquiétude est même dans la joie, car elle rend l'homme éveillé,

actif, plein d'espérance pour aller plus loin. La joye a été capable de faire mourir par trop d'émotion, et alors il y avoit en cela encore plus que de l'inquiétude.

§. 9. PH. L'*espérance* est le contentement de l'ame, qui pense à la jouissance qu'elle doit probablement avoir d'une chose propre à lui donner du plaisir (§. 10) et la *crainte* est une inquiétude de l'ame, lorsqu'elle pense à un mal futur, qui peut arriver.

TH. Si l'inquiétude signifie un déplaisir, j'avoue qu'elle accompagne toujours la crainte; mais la prenant pour cet aiguillon insensible qui nous pousse, on peut l'appliquer encore à l'espérance. Les Stoïciens prenoient les passions pour des opinions. Ainsi l'espérance leur étoit l'opinion d'un bien futur, et la crainte l'opinion d'un mal futur. Mais j'aime mieux de dire, que les passions ne sont ni des contentemens ou des déplaisirs, ni des opinions, mais des tendances ou plutôt des modifications de la tendance, qui viennent de l'opinion ou du sentiment et qui sont accompagnées de plaisir ou de déplaisir.

§. 11. PH. Le *désespoir* est la pensée qu'on a, qu'un bien ne peut être obtenû, ce qui peut causer de l'affliction et quelques fois le repos.

TH. Le désespoir pris pour la passion, sera une manière de tendance forte, qui se trouve tout à fait arrêtée, ce qui cause un combat violent et beaucoup de déplaisir. Mais lorsque le désespoir est accompagné de repos et d'indolence, ce sera une opinion plutôt qu'une passion.

§. 12. PH. La *colère* est cette inquiétude ou ce désordre, que nous ressentons après avoir reçu quelqu'injure, et qui est accompagné d'un désir présent de nous venger.

TH. Il semble que la colère est quelque chose de plus simple et de plus général, puisque les bêtes en sont susceptibles, auxquelles on ne fait point d'injure. Il y a dans la colère un effort violent, qui tend à se défaire du mal. Le désir de la vengeance peut demeurer quand on est de sang froid, et quand on a plutôt de la haine que de la colère.

§. 13. PH. L'*envie* est l'inquiétude (le déplaisir) de l'ame, qui vient de la considération d'un bien, que nous désirons, mais qu'un autre possède, qui à notre avis n'auroit pas dû l'avoir préférablement à nous.

TH. Suivant cette notion l'envie seroit toujours une passion louable et toujours fondée sur la justice au moins suivant notre opinion. Mais je ne sais si on ne porte pas souvent envie au mérite reconnu, qu'on ne se soucieroit pas de maltraiter, si l'on en étoit le maître. On porte même envie aux gens, d'un bien, qu'on ne se soucieroit point d'avoir. On seroit content de les en voir priver sans penser à profiter de leurs dépuilles et même sans pouvoir l'espérer. Car quelques biens sont comme des tableaux peints à fresque, qu'on peut détruire, mais qu'on ne peut point ôter.

§. 17. PH. La plûpart des passions font en plusieurs personnes des impressions sur le corps, et y causent divers changemens; mais ces changemens ne sont pas toujours sensibles. Par exemple, la *honte*, qui est une inquiétude de l'ame, qu'on ressent quand on vient à considérer qu'on a fait quelque chose d'indécent ou qui peut dimmuer l'estime, que d'autres font de nous, n'est pas toujours accompagnée de rougeur.

TH. Si les hommes s'étudioient d'avantage à observer les mouvemens extérieurs, qui accompagnent les passions, il seroit difficile de les dissimuler. Quant à la honte, il est digne de considération, que des personnes modestes quelques fois ressentent des mouvemens semblables à ceux de la honte, lorsqu'elles sont témoins seulement d'une action indécente.

CHAPITRE XXI.

De la puissance et de la liberté.

§. 1. PH. L'esprit observant comment une chose cesse d'être et comment une autre, qui n'étoit pas auparavant, vient à exister, et concluant qu'il y en aura de pareilles, produites par des pareils agens, il vient à considérer dans une chose la possibilité qu'il y a, qu'une de ses Idées simples soit changée, et dans une autre la possibilité de produire ce changement; et par-là l'esprit se forme l'Idée de la *puissance*.

TH. Si la *puissance* répond au Latin *potentia*, elle est opposée à l'*acte*, et le passage de la puissance à l'*acte* est le *changement*. C'est ce qu' Aristote entend par le *mot de mouvement*, quand il dit que *c'est l'acte*, ou *peut-être l'actuation de ce qui est en puissance*. On peut donc dire que la puissance en général est la possibilité du changement. Or le changement ou l'acte de cette possibilité, étant action dans un sujet et passion dans un autre, il y aura aussi deux puissances, l'une passive l'autre active. L'*active* pourra être appellée *faculté*, et peut-être que la *passive* pourroit être appellée *capacité* ou *réceptivité*. Il est vrai que la puissance active est prise quelques fois dans un sens plus parfait, lors-

qu'outre la simple faculté, il y a de la tendance; et c'est ainsi que je la prens dans mes considérations dynamiques. On pourroit lui affecter particulièrement le mot de Force: et la Force seroit ou Entéléchie ou Effort; car l'Entéléchie (quoiqu' Aristote la prenne si généralement qu'elle comprenne encore toute Action et tout Effort) me paroit plutôt convenir aux Forces agissantes primitives, et celui d'Effort aux dérivatives. Il y a même encore une espèce de puissance passive plus particulière et plus chargée de réalité; c'est celle qui est dans la matière, où il n'y a pas seulement la mobilité, qui est la capacité ou réceptivité du mouvement, mais encore la résistence, qui comprend l'impénétrabilité et l'inertie. Les Entéléchies, c'est à dire les tendances primitives ou substantielles, lorsqu'elles sont accompagnées de perception, sont les Ames.

§. 3. PH. L'Idée de la puissance exprime quelque chose de rélatif. Mais quelle Idée avons nous de quelque sorte quelle soit, qui n'enferme quelque relation? Nos Idées de l'étendue, de la durée, du nombre, ne contiennent-elles pas toutes en elles mêmes un secret rapport de parties? La même chose se remarque d'une manière encore plus visible dans la figure et le mouvement. Les qualités sensibles, que sont-elles que des puissances de différens corps par rapport à notre perception, et ne dépendent-elles pas en elles mêmes de la grosseur, de la figure, de la contexture et du mouvement des parties? ce qui met une espèce de rapport entr' elles. Ainsi notre Idée de la puissance peut fort bien être placée à mon avis parmi les autres Idées simples.

TH. Dans le fond, les Idées, dont on vient de faire le dénombrement, sont composées. Celles des qualités sensibles ne tiennent leur rang parmi les Idées simples, qu'à cause de notre ignorance et les autres, qu'on connoit distinctement, n'y gardent leur place que par une indulgence, qu'il vaudroit mieux ne point avoir. C'est à peu près comme à l'égard des Axiomes vulgaires, qui pourroient être et qui mériteroient d'être démontrés parmi les Théorèmes et qu'on laisse cependant passer pour Axiomes, comme si c'étoient des vérités primitives. Cette indulgence nuit plus, qu'on ne pense. Il est vrai qu'on n'est pas toujours en état de s'en passer.

§. 4. PH. Si nous y prenons bien garde, les corps ne nous fournissent pas par le moyen des sens une Idée aussi claire et aussi distincte de la puissance active, que celle que nous en avons par les réflexions, que nous faisons sur les opérations de notre esprit. Il n'y a je crois que deux sortes d'actions, dont nous n'ayons d'Idée, savoir penser et mouvoir. Pour ce qui est de la pensée, le corps ne nous en donne aucune Idée et ce n'est que par le moyen de la réflexion que nous l'avons. Nous n'avons non plus par le moyen du corps aucune Idée du commencement du mouvement.

TH. Ces considérations sont fort bonnes, et quoiqu'on prenne ici la pensée d'une manière si générale, qu'elle comprend toute perception, je ne veux point contester l'usage des mots.

PH. Quand le corps lui même est en mouvement, ce mouvement est dans le corps une action plutôt qu'une passion. Mais lorsqu'une boule de billard cède au choc du bâton, ce n'est point une action de la boule, mais une simple passion.

TH. Il y a quelque chose à dire là-dessus, car les corps ne recevroient point le mouvement dans le choc, suivant les loix qu'on y remarque, s'ils n'avoient déjà du mouvement en eux. Mais passons maintenant cet article.

PH. De même lorsqu'elle vient à pousser une autre boule, qui se trouve sur son chemin et la met en mouvement, elle ne fait que lui communiquer le mouvement, qu'elle avoit reçu et en perd tout autant.

TH. Je vois que cet opinion erronée, que les Cartésiens ont mise en vogne, comme si les corps perdoient autant de mouvement qu'ils en donnent, qui est détruite aujourdhui par les expérience et par les raisons et abandonnée même par l'auteur illustre de la recherche de la vérité, qui a fait imprimer un petit discours tout exprès pour la rétracter, ne laisse pas de donner encore occasion aux habiles gens de se méprendre en bâtissant des raisonnemens sur un fondement si ruineux.

PH. Le transport du mouvement ne donne qu'une Idée fort obscure d'une puissance active de mouvoir, qui est dans le corps, tandis que nous ne voyons autre chose, si non que le corps transfère le mouvement sans le produire en aucune manière.

TH. Je ne sais, si l'on prétend ici que le mouvement passe de sujet en sujet et que le même mouvemennt (idem numero) se transfère Je sais que quelques-uns sont allés là, entr' autres le Père Casati Jésuite, malgré toute l'école. Mais je doute que ce soit votre sentiment ou celui de vos habiles amis, bien éloignés ordinairement de telles imaginations. Cependant si le même mouvement n'est point transporté, il faut qu'on admette qu'il se produit un mouvement nouveau dans le corps, qui le reçoit: ainsi celui, qui donne, agiroit véritablement quoiqu'il pâtiroit en même tems en perdant de sa force. Car quoiqu'il ne soit point vrai, que le corps perde autant de mouvement, qu'il en donne, il est toujours vrai qu'il en perd et qu'il perd autant de force, qu'il en donne, comme je l'ai expliqué ailleurs, de sorte qu'il faut toujours admettre en lui de la force ou de la puissance active. J'entends la puissance dans le sens plus noble, que j'ai expliqué un peu auparavant, où la tendance est jointe à la faculté. Cependant je suis toujours d'accord avec vous, que la plus claire Idée de la puissance active nous vient de l'esprit. Aussi n'est-elle que dans les choses, qui ont de l'Analogie avec l'esprit, c'est à dire dans les Entéléchies, car la matière ne marque proprement que la puissance passive.

§. 5. PH. Nous trouvons en nous mêmes la puissance de commencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer plusieurs actions de notre ame et plusieurs mouvemens de notre corps, et cela simplement par une pensée ou un choix de notre esprit, qui détermine et commande pour ainsi dire, qu'une telle action particulière soit fait ou ne soit pas faite. Cette puissance est ce que nous appellons Volonté. L'usage actuel de cette puissance ce nomme Volition; la cessation ou la production de l'action, qui suit d'un tel commandement de l'ame s'appelle volontaire, et toute action, qui est faite sans une telle direction de l'ame, se nomme involontaire.

TH. Je trouve tout cela fort bon et juste. Cependant pour parler plus rondement et pour aller peut-être un peu plus avant, je dirai que la Volition est l'effort ou la tendance (conatus) d'aller vers ce qu'on trouve bon et loin de ce qu'on trouve mauvais, ensorte que cette tendance résulte immédiatement de l'apperception qu'on en a; et le corrollaire de cette définition est cet axiome célèbre: que du vouloir et du pouvoir, joints ensemble, suit l'action, puisque de toute tendance suit l'action lorsqu'elle n'est point empêchée. Ainsi non seulement les actions intérieures volontaires de notre esprit suivent de ce conatus, mais encore les extérieures, c'est à dire les mouvemens volontaires de notre corps, en vertu de l'union de l'ame et du corps, dont j'ai donné ailleurs la raison. Il y a encore des efforts, qui résultent des perceptions insensibles, dont on ne s'apperçoit pas, que j'aime mieux appeller appétitions que volitions (quoiqu'il y ait aussi des appétitions apperceptibles) car on n'appelle actions volontaires, que celles, dont on peut s'appercevoir et sur lesquelles notre reflexion peut tomber lorsqu'elles suivent la considération du bien ou du mal.

PH. La puissance d'appercevoir est ce que nous appellons entendement: il y a la perception des Idées, la perception de la signification des signes et enfin la perception de la convenance ou du disconvenance, qu'il y a entre quelques-unes de nos Idées.

TH. Nous nous appercevons de bien de choses en nous et hors de nous, que nous n'entendons pas, et nous les entendons, quand nous en avons des Idées distinctes avec le pouvoir de réfléchir et d'en tirer des vérités nécessaires. C'est pourquoi les bêtes n'ont point d'entendement, au moins dans ce sens, quoiqu'elles ayent la faculté de s'appercevoir des impressions plus remarquables et plus distinguées, comme le sanglier s'apperçoit d'une personne, qui lui crie et va droit à cette personne, dont il n'avoit eu déjà auparavant qu'une perception nue mais confuse comme de tous les autres objets, qui tomboient sous ses yeux et dont les rayons frappoient son cristallin. Ainsi dans mon sens l'entendement répond à ce que chez les Latins est appellé intellectus et l'exercice de cette faculté s'appelle intellection, qui est une perception distincte jointe à la faculté de réfléchir, qui n'est pas dans les bêtes. Toute perception jointe à cette faculté est une pensée, que je n'accorde pas aux bêtes non plus que l'entendement, de sorte qu'on peut dire, que l'intellection a lieu lorsque la pensée est distincte. Au reste la perception de la signification des signes ne mérite pas d'être distinguée ici de la perception des Idées signifiées.

§. 6. PH. L'on dit communement que l'entendement et la volonté sont deux facultés de l'ame, terme assez commode si l'on s'en servoit comme l'on devroit se servir de tous les mots, en prenant garde qu'ils ne fissent naître aucune confusion dans les pensées des hommes, comme je soupçonne qu'il est arrivé ici dans l'ame. Et lorsqu'on nous dit, que la volonté est cette faculté supérieure de l'ame, qui règle et ordonne toutes choses, qu'elle est, ou n'est pas libre, qu'elle détermine les facultés inférieures, qu'elle suit le dictamen de l'entendement; (quoique ces expressions puissent être entendues dans un sens clair et distinct;) je crains pourtant qu'elles n'ayent fait venir à plusieurs personnes l'Idée confuse d'autant d'agens, qui agissent distinctement en nous.

TH. C'est une question, qui a exercé les écoles depuis long tems, savoir s'il y a une distinction réelle entre l'ame et ses facultés, et si une faculté est distincte réellement de l'autre. Le Réaux ont dit, qu'oui, et les Nominaux que non. Et la même question a été agitée sur la réalité de plusieurs autres Etres abstraits, qui doivent suivre la même destinée. Mais je ne pense pas, qu'on ait besoin ici de décider cette question et de s'enfoncer dans ces épines, quoique je me souvienne qu'Episcopius l'a trouvée de telle importance, qu'il a

cru qu'on ne pourroit point soutenir la liberté de l'homme si les facultés de l'ame étoient des Etres réels. Cependant quand elles seroient des *Etres réels* et distincts, elles ne sauroient passer pour des *Agens réels*, qu'en parlant abusivement. Ce ne sont pas les facultés ou qualités, qui agissent, mais les Substances par les facultés.

§. 8. PH. Tant qu'un homme a la puissance de penser ou de ne pas penser, de mouvoir ou de ne pas mouvoir conformement à la préférence ou au choix de son propre esprit, jusques là il est *libre*.

TH. Le terme de *Liberté* est fort ambigu. Il y a liberté de droit et de fait. Suivant celle de *droit* un esclave n'est point libre est un sujet ne l'est entièrement, mais un pauvre est aussi libre qu'un riche. *La liberté du fait* consiste ou dans la puissance de vouloir, comme il faut, ou dans la puissance de faire ce qu'on veut. C'est de la *liberté de faire*, dont vous parlez, et elle a ses dégrés et variétés. Généralement celui, qui a plus de moyens, est plus libre, de faire ce qu'il veut: mais on entend *la liberté particulièrement* de l'usage des choses, qui ont coutume d'être en notre pouvoir et sur-tout de l'usage libre de notre corps. Ainsi la prison et les maladies, qui nous empêchent de donner à notre corps et à nos membres le mouvement, que nous voulons, et que nous pouvons leurs donner ordinairement, dérogent à notre liberté: c'est ainsi qu'un prisonnier n'est point libre, et qu'un paralytique n'a pas l'usage libre de ses membres. *La liberté de vouloir* est encore prise en deux sens différens. L'un est quand on l'oppose à l'imperfection ou à l'usage de l'esprit, qui est une coaction ou contrainte, mais interne, comme celle qui vient des passions. L'autre sens a lieu, quand on oppose la liberté à la nécessité. Dans le premier sens les Stoiciens disoient que le sage seul est libre; et en effet on n'a point l'esprit libre, quand il est occupé d'une grande passion, car on ne peut point vouloir alors comme il faut, c'est à dire avec la deliberation, qui est requise. C'est ainsi que Dieu seul est parfaitement libre, et que les esprits créés ne le sont qu'à mesure, qu'ils sont audessus des passions. Et cette liberté regarde proprement notre entendement. Mais la liberté de l'esprit, opposée à le nécessité, regarde la volonté nuë et en tant qu'elle est distingnée de l'entendement. C'est ce qu'on appelle le *franc-arbitre* et consiste en ce qu'on veut que les plus fortes raisons ou impressions, que l'entendement présente à la volonté, n'empêchent point l'acte de la volonté d'être contingent, et ne lui donnent point une nécessité absolue et pour ainsi dire métaphysique. Et c'est dans ce sens que j'ai coutume de dire, que l'entendement peut déterminer la volonté, suivant la prévalence des perceptions et raisons d'une manière, qui lors même, qu'elle est certaine et infaillible, incline sans nécessiter.

§. 9. PH. Il est bon aussi de considérer, que personne ne s'est encore avisé, de prendre pour un *Agent libre* une balle, soit qu'elle soit en mouvement après avoir été poussée par une raquette, ou qu'elle soit en repos. C'est parce que nous ne concevons pas qu'une balle pense, ni qu'elle ait aucune volition, qui lui fasse préférer le mouvement au repos.

TH. Si *libre* étoit ce qui agit sans empêchement, la balle étant une fois en mouvement dans un horizon uni, seroit un agent libre. Mais Aristote a déjà bien remarqué que pour appeller les actions libres nous demandons non seulement qu'elles soient *spontanées*, nais encore qu'elles soient *délibérées*.

PH. C'est pourquoi nous regardons le mouvement ou le repos des balles, sous l'Idée d'une chose *nécéessaire*.

TH. L'appellation de *nécéssaire* demande autant de circonspection que celle de *libre*. Cette vérité conditionelle savoir: *supposé que la balle soit en mouvement dans un horizon uni sans empêchement, elle continuera le même mouvement*, peut passer pour nécessaire en quelque manière, quoique dans le fond cette conséquence ne soit pas entièrement géométrique, n'étant que présomtive pour ainsi dire et fondée sur la sagesse de Dieu, qui ne change pas son influence sans quelque raison, qu'on présume ne se point trouver présentement. Mais cette proposition absolue: *la balle que voici, est maintenant en mouvement dans ce plan*, n'est qu'une vérité *contingente*, et en ce sens la balle est un agent contingent non libre.

§. 10. PH. Supposons qu'on porte un homme, pendant qu'il est dans un profond sommeil, dans une chambre, où il y ait une personne, qu'il lui tarde fort de voir et d'entrevoir et que l'on ferme à clef la porte sur lui; cet homme s'éveille et est charmé de se trouver avec cette personne et demeure ainsi dans la chambre avec plaisir. Je ne pense pas qu'on s'avise de douter, qu'il ne reste volontairement dans ce lieu-là. Cependant il n'est pas en liberté d'en sortir s'il veut. Ainsi la liberté n'est pas une Idée, qui appartienne à la volition.

TH. Je trouve cet exemple fort bien choisi pour marquer qu'en un sens une action ou un état peut être *volontaire* sans être libre. Cependant quand les Philosophes et les Théologiens disputent sur le libre arbitre, ils ont tout un autre sens en vue.

§. 11. PH. La liberté manque, lorsque la paralysie empêche, que les jambes n'obëissent à la détermination de l'esprit, quoique, dans le paralytique même, ce puisse être une chose volontaire de demeurer assis, tandis qu'il préfère d'être assis à changer de place. *Volontaire* n'est donc pas opposé à *nécessaire*, mais à *involontaire*.

TH. Cette justesse d'expression me reviendroit assez, mais l'usage s'en éloigne; et ceux qui opposent la *liberté* á la *nécessité*, entendent parler non pas des actions extérieures, mais de l'acte même de vouloir.

§. 12. PH. Un homme éveillé n'est pas non plus libre de penser ou de ne pas penser, qu'il est en liberté d'empêcher ou de ne pas empêcher, que son corps touche aucun autre corps. Mais de transporter ses pensées d'une Idée à l'autre c'est ce qui est souvent en sa disposition. Et en ce cas là il est autant en liberté par rapport à ses Idées, qu'il y est par rapport aux corps, sur lesquels il s'appuie, pouvant se transporter de l'un sur l'autre, comme il lui vient en phantasie. Il y a pourtant des Idées, qui comme certains mouvemens sont tellement fixées dans l'esprit, que dans certaines circonstances, on ne peut les éloigner quelque effort qu'on fasse. Un homme à la tourture n'est pas en liberté de n'avoir pas l'Idée de la douleur et quelques fois une violente passion agit sur notre esprit, comme le vent le plus furieux agit sur nos corps.

TH. Il y a de l'ordre et de la liaison dans les Idées, comme il y en a dans les mouvemens, car l'un répond parfaitement à l'autre, quoique la détermination dans les mouvemens soit brute, et libre ou avec choix dans l'Etre, qui pense, que les biens et les maux ne font qu'incliner, sans le forcer. Car l'ame en représentant les corps garde ses perfections et quoiqu'elle dépende du corps (à le bien prendre) dans les actions involontaires, elle est indépendante et fait dépendre le corps d'elle même dans les autres. Mais cette dépendance n'est que métaphysique et consiste dans les égards, que Dieu a pour l'un en réglant l'autre, ou plus pour l'un que pour l'autre, à mesure des perfections originales d'un chacun; au lieu que la dépendance physique consisteroit dans une influence immédiate, que l'un recevroit de l'autre, dont il dépend. Au reste il nous vient des pensées involontaires, en partie de déhors par les objets, qui frappent nos sens, et en partie au dedans à cause des impressions (souvent insensibles) qui restent des perceptions précédentes, qui continuent leur action et qui se mêlent avec ce qui vient de nouveau. Nous sommes passifs à cet égard, et même quand on *veille* des images (sous lesquelles je comprens non seulement les représentations des figures, mais encore celles des sons et d'autres qualités sensibles) nos viennent comme dans les songes, sans être appelleés. La langue Allemande les nomme *fliegende Gedanken*, comme qui diroit des pensées volantes, qui ne sont pas en notre pouvoir, et où il y a quelques fois bien des absurdités, qui donnent des scrupules aux gens de bien et de l'exercice aux casuistes et directeurs des consciences. C'est comme dans une laterne magique, qui fait paroître des figures sur la muraille, à mesure qu'on tourne quelque chose au dedans. Mais notre esprit s'appercevant de quelqu'image, qui lui revient, peut dire: *halte là*, et l'arrêter pour ainsi dire. De plus l'esprit entre, comme bon lui semble, dans certaines progressions de pensées, qui le mènent á d'autres. Mais cela s'entend quand les impressions internes ou externes ne prévalent point. Il est vrai qu'en cela les hommes diffèrent fort, tant suivant leur tempérament, que suivant l'exercice, qu'ils ont fait de leur empire, de sorte que l'un peut surmonter des impressions où l'autre se laisse aller.

§. 13. PH. La *nécessité* a lieu partout où la pensée n'a aucune part. Et lorsque cette nécessité se trouve dans un agent, capable de volition et que le commencement ou la continuation de quelque action est contraire à la préference de son esprit, je la nomme *contrainte*; et lorsque l'empèchement ou la cessation d'une action est contraire à la *volition* de cet agent, qu'on me permette de l'appeller *cohibition*. Quant aux agens, qui n'ont absolument ni pensée ni volition, ce sont des *agens nécessaires* à tous égards.

TH. Il me semble qu'à proprement parler, quoique les volitions soyent contingentes, la *nécessité* ne doit pas être opposée à la *volition*, mais à la *contingence*, comme j'ai déjà remarqué au §. 9. et que la nécessité ne doit pas être confondue avec la détermination, car il n'y a pas moins de connexion ou de détermination dans les pensées, que dans les mouvemens (être déterminé étant toute autre chose qu'être poussé ou forcé avec contrainte). Et si nous ne remarquons pas toujours la raison, qui nous détermine ou par laquelle nous nous déterminons, c'est que nous sommes aussi peu capables de nous appercevoir de tout le jeu de notre esprit et de ses pensées, le plus souvent imperceptibles et confuses, que nous le sommes de démêler toutes les machines, que la nature fait jouer dans le corps. Ainsi, si par la nécessité on entendoit la détermination certaine de l'homme, qu'une parfaite connoissance de toutes les circonstances de ce, qui se passe au dedans et au dehors de l'homme, pourrait faire prévoir à un esprit parfait, il est sûr,

que les pensées étant aussi déterminées que les mouvemens, qu'elles représentent, tout acte libre seroit nécessaire. Mais il faut distinguer le nécessaire du contingent quoique déterminé; et non seulement les vérités contingentes ne sont point nécessaires, mais encore leurs liaisons ne sont pas toujours d'une nécessité absoluë, car il faut avouer, qu'il y a de la différence dans la manière de déterminer entre les conséquences, qui ont lieu en matière nécessaire et celles, qui ont lieu en matière contingente. Les conséquences Géometriques et Métaphysiques nécessitent, mais les conséquences Physiques et Morales inclinent sans nécessiter; le physique même ayant quelque chose de morale et de volontaire par rapport à Dieu, puisque les loix du mouvement n'ont point d'autre nécessité, que celle du meilleur. Or Dieu choisit librement quoiqu'il soit déterminé à choisir le mieux; et comme les corps mêmes ne choisissent point (Dieu ayant choisi pour eux) l'usage a voulu qu'on les appelle des *agens nécessaires*, à quoi je ne m' oppose pas, pourvu qu'on ne confonde point le nécessaire et le déterminé, et que l'on n'aille pas s'imaginer que les êtres libres agissent d'une manière indéterminée, erreur, qui a prévalu dans certains esprits et qui détruit les plus importantes vérités, même cet axiome fondamental: *que rien n'arrive sans raison*, sans lequel ni l'existence de Dieu ni d'autres grandes vérités ne sauroient être bien demontrées. Quant à la *contrainte* il est bon d'en distinguer deux espèces. L'une *physique*, comme lorsqu'on porte un homme malgré lui en prison, ou qu'on le jette dans un précipice; l'*autre morale* comme par exemple la contrainte d'un plus grand mal, car l'action, qu'elle fait faire, ne laisse pas d'être volontaire. On peut être forcé aussi par la considération d'un plus grand bien, comme lorsqu'on tente un homme en lui proposant un trop grand avantage, quoiqu'on n'ait pas coutume d'appeller cela contrainte.

§. 14. PH. Voyons maintenant si l'on ne pourroit point terminer la question agitée depuis si long tems, mais qui est à mon avis fort déraisonnable, puisqu'elle est in-intelligible: *Si la volonté de l'homme est libre ou non.*

TH. On a grande raison, de se récrier sur la manière étrange des hommes, qui se tourmentent en agitant des questions mal-conçues. Ils cherchent ce qu'ils savent, et ne savent pas ce qu'ils cherchent.

PH. La liberté, qui n'est qu'une puissance, appartient uniquement à des agens et ne sauroit être un attribut ou une modification de la volonté, qui n'est elle même rien autre chose qu'une puissance.

TH. Vous avez raison, Monsieur, suivant la propriété des mots. Cependant on peut excuser en quelque façon l'usage reçu. C'est ainsi qu'on a coutume d'attribuer la puissance à la chaleur ou à d'autres qualités, c'est à dire au corps, en tant qu'il a cette qualité: et de même ici l'intention est, de demander si l'homme est libre en voulant.

§. 15. PH. La *liberté* est la puissance, qu'un homme a de faire ou de ne pas faire quelque action conformément à ce qu'il veut.

TH. Si les hommes n'entendoient que cela par la liberté, lorsqu'ils demandent si la volonté, ou l'arbitre est libre, leur question seroit véritablement absurde. Mais on verra tantôt ce qu'ils demandent et même je l'ai déjà touché. Il est vrai, mais par un autre pnincipe, qu'ils ne laissent pas de demander ici (au moins plusieurs) l'absurde et l'impossible, en voulant une liberté d'équilibre absolument imaginaire et impracticable, et qui même ne leur serviroit pas, s'il étoit possible, qu'ils la puissent avoir, c'est à dire, qu'ils ayent la liberté de vouloir contre toutes les impressions, qui peuvent venir de l'entendement, ce qui détruiroit la véritable liberté avec la raison et nous abaisseroit au dessous des bêtes.

§. 17. PH. Qui diroit que la puissance de parler dirige la puissance de chanter et que la puissance de chanter obéït ou désobéït à la puissance de parler, s'exprimeroit d'une manière aussi propre et aussi intelligible, que celui qui dit, comme on a coutume de dire, que la volonté dirige l'entendement, et que l'entendement obéït ou n'obéït pas à la volonté. §. 18. Cependant cette façon de parler a prévalu et a causé, si je ne me trompe, bien du désordre, quoique la puissance de penser n'opère non plus sur la puissance de choisir, que la puissance de chanter sur celle de danser. §. 19. Je conviens, qu'une telle ou telle pensée peut fournir à l'homme l'occasion d'exercer la puissance, qu'il a de choisir, et que le choix de l'esprit peut être cause qu'il pense actuellement à telle ou telle chose, de même que chanter actuellement un certain air peut être l'occasion de danser une telle danse.

TH. Il y a un peu plus que de fournir des occasions, puisqu'il y a quelque dépendance; car on ne sauroit vouloir que ce qu'on trouve bon, et selon que la faculté d'entendre est avancée, le choix de la volonté est meilleur, comme de l'autre côté, selon que l'homme a de la vigueur en voulant, il détermine les pensées suivant son choix, au lieu d'être déterminé et entrainé par des perceptions involontaires.

PH. Les puissances sont des Rélations et non des Agens.

TH. Si les facultés essentielles ne sont que des Rélations, et n'ajoutent rien de plus à l'essence, les

qualités et les facultés accidentelles ou sujettes au changement sont autre chose, et on peut dire de ces dernières, que les unes dépendent souvent des autres dans l'exercice de leurs fonctions.

§. 21. PH. La question ne doit pas être à mon avis, si la volonté est libre, c'est parler d'une manière fort impropre, mais si l'homme est libre. Cela posé, je dis, que tandis que quelqu'un peut par la direction ou le choix de son esprit, préférer l'existence d'une action à la non-existence de cette action et au contraire, c'est à dire, qu'il peut faire qu'elle existe, ou qu'elle n'existe pas selon qu'il le veut, jusque-la, il est libre. Et à peine pourrions nous dire, comment il seroit possible de concevoir un Etre plus libre, qu'en tant qu'il est capable de faire ce qu'il veut; de sorte que l'homme semble être aussi libre par rapport aux actions, qui dépendent de ce pouvoir, qu'il trouve en lui même, qu'il est possible à la liberté de le rendre libre, si j'ose m'exprimer ainsi.

TH. Quand on raisonne sur la liberté de la volonté ou sur le franc arbitre on ne demande pas, si l'homme peut faire ce qu'il veut, mais s'il y a assez d'indépendance dans sa volonté même. On ne demande pas, s'il a les jambes libres, ou les coudées franches, mais s'il a l'esprit libre, et en quoi cela consiste. A cet égard une intelligence pourra être plus libre que l'autre, et la suprême intelligence sera dans une parfaite liberté, dont les créatures ne sont point capables.

§. 22. PH. Les hommes naturellement curieux et qui aiment à éloigner autant qu'ils peuvent de leur esprit la pensée d'être coupables, quoique ce soit en se réduisant en un état, pire que celui d'une fatale nécessité, ne sont pourtant pas satisfaits de cela. A moins que la liberté ne s'étende encore plus loin, elle n'est pas à leur gré, et c'est à leur avis une fort bonne preuve que l'homme n'est point du tout libre, s'il n'a aussi bien la liberté de vouloir, que celle de faire ce qu'il veut. §. 23. Sur quoi je crois que l'homme ne sauroit être libre par rapport à cet acte particulier de vouloir une action, qui est en sa puissance, lorsque cette action a été une fois proposée à son esprit. La raison en est toute visible, car l'action dépendant de sa volonté, il faut de toute nécéssité, qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas, et son existence, ou sa non-existence ne pouvant manquer de suivre exactement la détermination et le choix de sa volonté, il ne peut éviter de vouloir l'existence ou la non-existence de cette action.

TH. Je croirais qu'on peut suspendre son choix, et que cela se fait bien souvent, surtout lorsque d'autres pensées interrompent la déliberation: ainsi, quoiqu'il faille que l'action, sur laquelle on délibère, existe ou n'existe pas, il ne s'en suit point, qu'on en doive ressoudre nécessairement l'existence ou la non-existence; car la non-existence peut arriver encore faute de résolution. C'est comme les Aréopagites absolvoient en effet cet homme, dont ils avoient trouvé le procès trop difficile à être décidé, le renvoyant à un terme bien éloigné, et prenant cent ans pour y penser.

PH. En faisant l'homme libre de cette sorte, je veux dire, en faisant que l'action de vouloir dépende de sa volonté, il faut qu'il y ait une autre volonté ou faculté de vouloir antérieure pour déterminer les actes de cette volonté, et une autre pour déterminer celle la, et ainsi à l'infini; car où que l'on s'arrête, les actions de la dernière volonté ne sauroient être libres.

TH. Il est vrai qu'on parle peu juste, lorsqu'on parle comme si nous voulions vouloir. Nous ne voulons point vouloir, mais nous voulons faire, et si nous voulions vouloir, nous voudrions vouloir vouloir, et cela iroit à l'infini: cependant il ne faut point dissimuler que par des actions volontaires nous contribuons souvent indirectement à d'autres actions volontaires, et quoiqu'on ne puisse point vouloir ce qu'on veut, comme on ne peut pas même juger ce qu'on veut, on peut pourtant faire ensorte par avance, qu'on juge ou veuille avec le tems, ce qu'on souhaiteroit de pouvoir vouloir ou juger aujourdhui. On s'attache aux personnes, aux lectures et aux considérations favorables, à un certain parti, on ne donne point attention à ce, qui vient du parti contraire, et par ces adresses et milles autres, qu'on employe le plus souvent sans dessein formé et sans y penser, on réussit à se tromper ou du moins à se changer, et à se convertir ou pervertir selon qu'on a rencontré.

§. 25. PH. Puis donc qu'il est évident, que l'homme n'est pas en liberté de *vouloir vouloir ou non*, la première chose qu'on demande après cela, c'est *si l'homme est en liberté de vouloir lequel des deux il lui plait; le mouvement* par exemple *ou le repos?* Mais cette question est si visiblement absurde en elle même, quelle peut suffire à convaincre quiconque y fera réflexion, que la liberté ne concerne dans aucun cas la volonté. Car demander si un homme est en liberté de vouloir, lequel il lui plait, du mouvement ou du repos, de parler ou de se taire? c'est demander, si un homme peut vouloir ce qu'il veut, ou se plaire à ce, à quoi il se plait, question, qui à mon avis, n'a pas besoin de réponse.

TH. Il est vrai avec tout cela, que les hommes se font une difficulté ici, qui mérite d'être résolue. Ils

disent qu'après avoir tout connu et tout considéré, il est encore dans leur pouvoir de vouloir, non pas seulement ce qui plait le plus, mais encore tout le contraire, seulement pour montrer leur liberté. Mais il faut considérer qu'encore que ce caprice ou entêtement ou du moins cette raison, qui les empêche de suivre les autres raisons, entre dans la balance, et leur fait plaire ce qui ne leur plairoit pas sans cela, le choix est toujours déterminé par la perception. On ne veut donc pas ce qu'on voudroit, mais ce qui plait, quoique la volonté puisse contribuer indirectement et comme de loin à faire que quelque chose plaise ou ne plaise pas, comme j'ai déjà remarqué. Et les hommes ne démêlant guères toutes ces considérations distinctes, il n'est point étonnant qu'on s'embrouille tant l'esprit sur cette matière, qui a beaucoup de replis cachés.

§. 29. PH. Lorsqu'on demande ce que c'est qui détermine la volonté, la véritable réponse consiste à dire que c'est l'esprit qui la détermine. Si cette réponse ne satisfait pas, il est visible que le sens de cette question se réduit à ceci, qui est ce qui pousse l'esprit dans chaque occasion particulière à déterminer à tel mouvement ou à tel repos particulier la puissance générale, qu'il a, de diriger ses facultés vers le mouvement ou vers les repos. A quoi je réponds que ce qui nous porte à demeurer dans le même état ou à continuer la même action, c'est uniquement la satisfaction présente qu'on y trouve. Au contraire le motif, qui incite à changer, est toujours quelque inquiétude.

TH. Cette inquiétude, comme je l'ai montré dans le chapitre précédent, n'est pas toujours un déplaisir; comme l'aise, ou l'on se trouve, n'est pas toujours une satisfaction ou un plaisir. C'est souvent une perception insensible, qu'on ne sauroit distinguer ni démêler, qui nous fait pancher plutôt d'un côté que de l'autre, sans qu'on en puisse rendre raison.

§. 30. PH. La volonté et le désir ne doivent pas être confondus: un homme désire d'être délivré de la goutte, mais, comprenant que l'éloignement de cette douleur peut causer le transport d'une dangereuse humeur dans quelque partie plus vitale, sa volonté ne sauroit être déterminée à aucune action, qui puisse servir à dissiper cette douleur.

TH. Ce désir est une manière de Velléïté par rapport à une volonté complète; on voudroit par exemple, s'il n'y avoit pas un plus grand mal à craindre, si l'on obtenoit ce qu'on veut, ou peut-être un plus grand bien à espérer, si l'on s'en passoit. Cependant on peut dire que l'homme veut être délivré de la goutte par un certain degré de la volonté, mais qui ne va pas toujours au dernier effort. Cette volonté s'appelle Velléïte, quand elle enferme quelque imperfection, ou impouissance.

§. 31. PH. Il est bon de considérer cependant, que ce, qui détermine la volonté à agir, n'est pas le plus grand bien, comme on le suppose ordinairement, mais plutôt quelque inquiétude actuelle, et pour l'ordinaire celle, qui est la plus pressante. On lui peut donner le nom de désir, qui est effectivement une inquiétude de l'esprit, causée par la privation de quelque bien absent, outre le désir d'être délivré de la douleur. Tout bien absent ne produit pas une douleur, proportionnée au dégré d'excellence, qui est en lui, ou que nous y reconnoissons, au lieu que toute douleur cause un désir égal à elle même; parceque l'absence du bien n'est pas toujours un mal, comme est la présence de la douleur. C'est pourquoi l'on peut considérer et envisager un bien absent sans douleur; mais à proportion qu'il y a du désir quelque part, autant y a-t-il d'inquiétude. §. 32. Qui est ce qui n'a point senti dans le désir, ce que le sage dit de l'espérance (Proverb. XIII. 12.) qu'étant différée elle fait languir le coeur? Rachel crie (Genes. XXX. 1.) donnez moi des enfans, ou je vais mourir. §. 34. Lorsque l'homme est parfaitement satisfait de l'état, où il est, ou lorsqu'il est absolument libre de toute inquiétude, quelle volonté lui peut-il rester que de continuer dans cet état? Ainsi le sage Auteur de notre être a mis dans les hommes l'incommodité de la faim et de la soif, et les autres désirs naturels, à fin d'exciter et de déterminer leur volonté à leur propre conservation et à la continuation de leur espèce. Il vaut mieux, dit St. Paul (1. Cor. VII. 9.) se marier que brûler. Tant il est vrai, que le sentiment présent d'une petite brûlure a plus de pouvoir sur nous, que les attraits des plus grands plaisirs considérés en éloignement. §. 35. Il est vrai que c'est une maxime si fort établie, que c'est le bien et le plus grand bien, qui détermine la volonté, que je ne suis nullement surpris d'avoir autre fois supposé cela comme indubitable. Cependant après une exacte recherche, je me sens forcé de conclure, que le bien et le plus grand bien, quoique jugé et reconnu tel, ne détermine point la volonté; à moins que venans à le désirer d'une manière proportionnée à son excellence, ce désir nous rende inquiets de ce que nous en sommes privés. Posons qu'un homme soit convaincu de l'utilité de la vertu, jusqu' à voir qu'elle est nécessaire à qui se propose quelque chose de grand dans ce monde, ou espère d'être heureux dans l'autre: cependant jusqu' à ce que cet homme se sente affamé et altéré de la justice, sa volonté ne sera jamais déterminée à aucune action, qui le porte à la recherche de cet excellent bien, et quelque autre

inquiétude venant à la traverse entrainera sa volonté à d'autres choses. D'autre part, posons qu'un homme, addonné au vin, considère, que menant la vie qu'il mène, il ruïne sa santé et dissipe son bien, qu'il va se déshonorer dans le monde, s'attirer des maladies, et tomber enfin dans l'indigence jusqu'à n'avoir plus de quoi satisfaire cette passion de boire, qui le possède si fort; cependant les retours d'inquiétude, qu'il sent, à être absent de ses compagnons de débauche, l'entraînent au cabaret, aux heures qu'il a accoutumé d'y aller, quoiqu'il ait alors devant les yeux la perte de sa santé et de son bien, et peut-être même celle du bonheur de l'autre vie: bonheur, qu'il ne peut regarder comme un bien peu considérable en lui même, puisqu'il avoue qu'il est beaucoup plus excellent que le plaisir de boire ou que le vain babil d'une troupe de débauchés. Ce n'est donc pas faute de jetter les yeux sur le souverain bien, qu'il persiste dans ce déréglement; car il l'envisage et en reconnoit l'excellence, jusque là que durant le tems, qui s'écoule entre les heures, qu'il employe à boire, il résout de s'appliquer à rechercher ce souverain bien, mais quand l'inquiétude d'être privé du plaisir, auquel il est accoutumé, vient le tourmenter, ce bien, qu'il reconnoit plus excellent que celui de boire, n'a plus de force sur son esprit, et c'est cette inquiétude actuelle, qui détermine sa volonté à l'action, à laquelle il est accoutumé, et qui par là faisant de plus fortes impressions prévaut encore à la première occasion, quoiqu'en même tems il s'engage pour ainsi dire lui même par des secrètes promesses à ne plus faire la même chose, et qu'il se figure que ce sera la dernière fois, qu'il agira contre son plus grand interêt. Ainsi il se trouve de tems en tems réduit à dire:

Video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Je vois le meilleur parti, je l'approuve, et je prends le pire. Cette sentence, qu'on reconnoit véritable, et qui n'est que trop confirmée par une constante expérience, est aisée à comprendre par cette voie-là et ne l'est peut-être pas de quelque autre sens qu'on la prenne.

TH. Il y a quelque chose de beau et de solide dans ces considérations. Cependant je ne voudrois pas, qu'on crût pour cela, qu'il faille abandonner ces anciens axiomes, que la volonté suit le plus grand bien, ou qu'elle fuit le plus grand mal, qu'elle sent. La source du peu d'application aux vrais biens, vient en bonne partie de ce que dans les matières et dans les occasions, où les sens n'agissent guères, la plupart de nos pensées sont sourdes pour ainsi dire (je les appelle cogitationes caecas en latin) c'est à dire vuides de perception et de sentiment, et consistant dans l'emploi tout nû des caractères, comme il arrive à ceux, qui calculent en Algèbre sans envisager que de tems en tems les figures Géometriques et les mots font ordinairement le même effet en cela que les caractères d'Arithmétique ou d'Algèbre. On raisonne souvent en paroles, sans avoir presque l'objet même dans l'esprit. Or cette connoissance ne sauroit toucher; il faut quelque chose de vif pour qu'on soit ému. Cependant c'est ainsi que les hommes le plus souvent pensent à Dieu, à la vertu, à la félicité: ils parlent et raisonnent sans Idées expresses. Ce n'est pas qu'ils n'en puissent avoir, puisqu'elles sont dans leur esprit. Mais ils ne se donnent point la peine de pousser l'analyse. Quelques fois ils ont des Idées d'un bien ou d'un mal absent, mais très foibles. Ce n'est donc pas merveille si elles ne touchent guères. Ainsi si nous préferons le pire, c'est que nous sentons le bien qu'il renferme, sans sentir ni le mal qu'il y' a, ni le bien qui est dans la part contraire. Nous supposons et croyons, ou plutôt nous récitons seulement sur la foi d'autrui ou tout au plus sur celle de la mémoire de nos raisonnemens passés, que le plus grand bien est dans le meilleur parti, ou le plus grand mal dans l'autre. Mais quand nous ne les envisageons point, nos pensées et nos raisonnemens, contraires au sentiment, sont une espèce de psittacisme, qui ne fournit rien pour le présent à l'esprit; et si nous ne prenons point de mesures pour y remédier, autant en emporte le vent, comme j'ai déja remarqué ci-dessus (chap. 2. §. 11.) et les plus beaux préceptes de morale avec les meilleures règles de la prudence ne portent coup, que dans une ame, qui y est sensible (ou directement, ou parceque cela ne se peut pas toujours au moins indirectement, comme je montrerai tantôt) et qui n'est pas plus sensible, à ce qui y est contraire. Cicéron dit bien quelque part, que si nos yeux pouvoient voir la beauté de la vertu, nous l'aimerions avec ardeur: mais cela n'arrivant point ni rien d'équivalent, il ne faut point s'étonner si dans le combat entre la chair et l'esprit, l'esprit succombe tant de fois, puisqu'il ne se sent pas bien de ses avantages. Ce combat n'est autre chose que l'opposition des différentes tendances, qui naissent des pensées confuses et des distinctes. Les pensées confuses souvent se font sentir clairement; mais nos pensées distinctes ne sont claires ordinairement qu'en puissance; elles pourroient l'être, si nous voulions nous donner l'application de pénétrer les sens des mots ou des caractères, mais ne le faisant point, ou par négligence, ou à cause de la brièveté du tems, on oppose des paroles nuës ou du moins des images

trop foibles à des sentimens vifs. J'ai connu un homme, considérable dans l'église et dans l'état, que ses infirmités avoient fait se résoudre à la diète; mais il avoua, qu'il n'avoit pu résister à l'odeur des viandes, qu'on portoit aux autres en passant devant son appartement. C'est sans doute une honteuse foiblesse; mais voilà comme les hommes sont faits. Cependant si l'esprit usoit bien de ses avantages, il triompheroit hautement. Il faudroit commencer par l'éducation, qui doit être réglée ensorte, qu'on rende les vrais biens et les vrais maux autant sensibles, qu'il se peut, en revêtissant les notions, qu'on s'en forme, des circonstances plus propres à ce dessein; et un homme fait, à qui manque cette excellente éducation, doit commencer plutôt tard que jamais à chercher des plaisirs lumineux et raisonnables, pour les opposer à ceux des sens, qui sont confus mais touchans. Et en effet la grâce divine même est un plaisir, qui donne de la lumière. Ainsi lorsqu'un homme est dans des bons mouvemens, il doit se faire des loix et des réglemens pour l'avenir et les exécuter avec rigeur, s'arracher aux occasions, capables de corrompre, ou brusquement ou peu à peu, selon la nature de la chose. Un voyage entrepris tout exprès guérira un amant; une retraite nous tirera des compagnies, qui entretiennent dans quelque mauvaise inclination. François de Borgia, Générale des Jésuites, qui a été enfin canonisé, étant accoutumé à boire largement, lorsqu'il étoit homme de grand monde, se réduisit peu à peu au petit pied, lorsqu'il pensa à la retraite, en faisant tomber chaque jour une goutte de cire dans le pocal, qu'il avoit coutume de vuider. A des sensibilités dangereuses on opposera quelqu'autre sensibilité innocente, comme l'agriculture, le jardinage; on fuira l'oisivité; on ramassera des curiosités de la nature et de l'art; on fera des expériences et des recherches; on s'engagera dans quelque occupation indispensable, si on n'en a point, ou dans quelque conversation ou lecture utile et agréable. En un mot il faut profiter des bons mouvemens comme de la voix de Dieu, qui nous appelle, pour prendre des résolutions efficaces. Et comme on ne peut pas faire toujours l'analyse des notions, des vrais biens et des vrais maux jusques à la perception du plaisir et de la douleur, qu'ils renferment, pour en être touché il faut se faire une fois pour toutes cette loi: d'attendre et de suivre désormais les conclusions de la raison, comprises une bonne fois, quoique non-aperçues dans la suite et ordinairement par des pensées sourdes seulement et déstituées d'attraits sensibles; et cela pour se mettre enfin dans la possession de l'empire sur les passions aussi bien que sur les inclinations insensibles ou inquiétudes, en acquérant cette accoutumance d'agir suivant la raison, qui rendra la vertu agréable et comme naturelle. Mais il ne s'agit pas ici de donner et d'enseigner des préceptes de morale, ou des directions et adresses spirituelles pour l'exercice de la véritable piété: c'est assez qu'en considérant le procédé de notre ame, on voye la source de nos foiblesses, dont la connoissance donne en même tems celle des remèdes.

§. 36. PH. L'inquiétude présente, qui nous presse, opère seule sur la volonté et la détermine naturellement en vue de ce bonheur, auquel nous tendons tous dans toutes nos actions, parceque chacun regarde la douleur et l'*uneasines* (c'est à dire l'inquiétude ou plutôt l'incommodité, qui fait que nous ne sommes pas à notre aise) comme des choses incompatibles avec la félicité. Une petite douleur suffit pour corrompre tous les plaisirs, dont nous jouissons. Par consequent ce qui détermine incessamment le choix de notre volonté à l'action suivante sera toujours l'éloignement de la douleur, tandis que nous en sentons quelque atteinte; cet éloignement étant le premier dégré vers le bonheur.

TH. Si vous prenez votre *uneasines* ou inquiétude pour un véritable déplaisir, en ce sens je n'accorde point qu'il soit le seul aiguillon. Ce sont le plus souvent ces petites perceptions insensibles, qu'on pourroit appeller des douleurs inaperceptibles, si la notion de la douleur ne renfermoit l'aperception. Ces petites impulsions consistent à se délivrer continuellement des petits empêchemens, à quoi notre nature travaille sans qu'on y pense. C'est en quoi consiste véritablement cette inquiétude, qu'on sent sans la connoître, qui nous fait agir dans les passions aussi bien que lorsque nous paroissons les plus tranquilles, car nous ne sommes jamais sans quelque action et mouvement, qui ne vient que de ce que la nature travaille toujours à se mettre mieux à son aise. Et c'est ce qui nous détermine aussi avant toute consultation dans les cas, qui nous paroissent les plus indifférens, parceque nous ne sommes jamais parfaitement en balance et ne saurions être mi-partis exactement entre deux cas. Or si ces élémens de la douleur (qui dégénèrent en douleur ou déplaisir véritable quelques fois, lorsqu'ils croissent trop) étoient des vraies douleurs, nous serions toujours misérables, en poursuivant le bien que nous cherchons avec inquiétude et ardeur. Mais c'est tout le contraire, et comme j'ai dit déjà ci-dessus (§. 6. *du chapitre précédent*) l'amas de ces petits succés continuels de la nature, qui se met de plus en plus à son aise, en tendant au bien et jouissant de son image, ou diminuant le sentiment de la douleur, est déjà un plaisir considérable et vaut souvent mieux que la jouissance même du

bien; et bien loin, qu'on doive regarder cette inquiétude comme une chose incompatible avec la félicité, je trouve que l'inquiétude est essentielle à la félicité des créatures, laquelle ne consiste jamais dans une parfaite possession, qui les rendroit insensibles et comme stupides, mais dans un progrès continuel et non interrompu à des plus grands biens, qui ne peut manquer d'être accompagné d'un désir ou du moins d'une inquiétude continuelle, mais telle que je viens d'expliquer, qui ne va pas jusqu' à incommoder, mais qui se borne à ces élémens ou rudimens de la douleur, inapperceptibles à part, lesquels ne laissent pas d'être suffisans pour servir d'aiguillon et pour exciter la volonté; comme fait l'appétit dans un homme, qui se porte bien, lorsqu'il ne va pas jusqu'à cette incommodité, qui nous rend impatiens et nous tourmente par un trop grand attachement à l'Idée de ce qui nous manque. Ces appétitions petites ou grandes sont ce qui s'appelle dans les écoles *motus primo primi* et ce sont véritablement les premiers pas, que la nature nous fait faire, non pas tant vers le bonheur que vers la joie, car on n'y regarde que le présent: mais l'expérience et la raison apprennent à régler ces appétitions et à les modérer pour qu'elles puissent conduire au bonheur. J'en ai déjà dit quelque chose (*Livre* 1. *chap.* 2. §. 3.) les appétitions sont comme la tendance de la pierre, qui va le plus droit mais non pas toujours le meilleur chemin vers le centre de la terre, ne pouvant pas prévoir quelle rencontrera des rochers ou elle brisera, au lieu qu'elle se seroit approchée d'avantage de son but, si elle avoit eu l'esprit et le moyen de s'en détourner. C'est ainsi qu'allant droit vers le présent plaisir nous tombons quelques fois dans le précipice de la misère. C'est pourquoi la raison y oppose les images des plus grands biens ou maux avenir et une ferme résolution et habitude de penser, avant que de faire, et puis de suivre ce qui aura été reconnu le meilleur, lors même que les raisons sensibles de nos conclusions ne nous seront plus présentes dans l'esprit et ne consisteront presque plus qu'en images foibles ou même dans les pensées sourdes, que donnent les mots ou signes destituées d'une explication actuelle, de sorte que tout consiste dans le *pensez y bien* et dans le *memento*; le premier pour se faire des loix, et le second pour les suivre, lors même qu'on ne pense pas à la raison, qui les a fait naître. Il est pourtant bon d'y penser le plus qu'il se peut, pour avoir l'ame remplie d'une joie raisonnable et d'un plaisir accompagné de lumière.

§. 37. PH. Ces précautions sans doute sont d'autant plus nécessaires, que l'Idée d'un bien absent ne sauroit contrebalancer le sentiment de quelque inquiétude ou de quelque déplaisir, dont nous sommes actuellement tourmentés, jusqu' à ce que ce bien excite quelque désir en nous. Combien y a-t-il de gens à qui l'on représente les joies indicibles du paradis par des vives peintures, qu'ils reconnoissent possibles et probables, qui cependant se contenteroient volontiers de la félicité, dont ils jouissent dans ce monde. C'est que les inquiétudes de leurs désirs présens, venant à prendre le dessus et à se porter rapidement vers les plaisirs de cette vie, déterminent leurs volontés à les rechercher; et durant tout ce tems là, ils sont entièrement insensibles aux biens de l'autre vie.

TH. Cela vient en partie de ce que les hommes bien souvent ne sont guères persuadés; et quoiqu'ils le disent, une incrédulité occulte règne dans le fond de leur ame; car ils n'ont jamais compris les bonnes raisons, qui vérifient cette immortalité des ames, digne de la justice de Dieu, qui est le fondement de la vraie religion, ou bien ils ne se souviennent plus de les avoir comprises, dont il faut pourtant l'un ou l'autre pour être persuadé. Peu de gens conçoivent même que la vie future, telle que la vraie religion et même la vraie raison l'enseignent, soit possible, bien loin d'en concevoir la probabilité, pour ne pas dire la certitude. Tout ce qu'ils en pensent n'est que *psittacisme* ou des images grossières et vaines à la Mahometane, où eux mêmes voyent peu d'apparence: car il s'en faut beaucoup qu'ils en soyent touchés, comme l'étoient (à ce qu'on dit) les soldats du Prince des assassins, Seigneur de la Montagne, qu'on transportoit quand ils étoient endormis profondement dans un lieu, plein de délices, où se croyant dans le paradis de Mahomet, ils étoient imbus par des anges ou saints contrefaits d'opinions telles que leur souhaitoit ce Prince et d'où, après avoir été assoupis de nouveau, ils étoient rapportés au lieu, où on les avoit pris; ce qui les enhardissoit après à tout entreprendre, jusques sur les vies des Princes ennemis de leur seigneur. Je ne sai pas si l'on n'a pas fort tort à ce Seigneur de la Montagne; car on ne marque pas beaucoup de grands Princes, qu'il ait fait assassiner, quoiqu' on voie dans les Historiens Anglois la lettre, qu'on lui attribue, pour disculper le Roi Richard I. de l'assassinat d'un comte ou Prince de la Paléstine, que ce Seigneur de la Montagne avoue d'avoir fait tuer, pour en avoir été offensé. Quoiqu' il en soit, c'étoit peut-être par un grand zèle pour sa religion, que ce Prince des assassins vouloit donner aux gens une Idée avantageuse du paradis, qui en accompagnât toujours la pensée et les empêchât d'être sourde; sans prétendre pour cela, qu'ils dussent croire, qu'ils avoient été dans le paradis même. Mais supposé qu'ils l'eût prétendu,

il ne faudroit point s'étonner que ces fraudes pieuses eussent fait plus d'effet que la vérité mal ménagée. Cependant rien ne seroit plus fort que la vérité, si on s'attachoit à la bien connoître et à la faire valoir; et il y auroit moyen sans doute d'y porter fortement les hommes. Quand je considère combien peut l'ambition ou l'avarice dans tous ceux, qui se mettent une fois dans ce train de vie, presque destitué d'attraits sensibles et présens, je ne désespère de rien, et je tiens que la vertu feroit infiniment plus d'effet, accompagnée comme elle est de tant de solides biens, si quelque heureuse revolution du genre humain la mettoit un jour en vogue et comme à la mode. Il est très assuré qu'on pourroit accoutumer les jeunes gens à faire leur plus grand plaisir de l'exercice de la vertu. Et même les hommes faits pourroient se faire des loix et une habitude de les suivre, qui les y porteroit aussi fortement et avec autant d'inquiétude, s'il en étoient détournés, qu'un ivrogne en pourroit sentir, lorsqu'il est empêché d'aller au cabaret. Je suis bien aise d'ajouter ces considérations sur la possibilité et même sur la facilité des remèdes à nos maux, pour ne pas contribuer à décourager les hommes de la poursuite des vrais biens par la seule exposition de nos foiblesses.

§. 39. PH. Tout consiste presque à faire constamment désirer les vrais biens. Et il arrive rarement qu'aucune action volontaire soit produite en nous, sans que quelque désir l'accompagne; c'est pourquoi la volonté et le désir sont si souvent confondus ensemble. Cependant il ne faut pas regarder l'inquiétude, qui fait partie ou qui est du moins une suite de la plupart des autres passions, comme entièrement exclue de cet article; car la haine, la crainte, la colère, l'envie, la honte, ont chacune leurs inquiétudes et par là opèrent sur la volonté. Je doute qu'aucune de ces passions existe toute seule, je crois même qu'on auroit de la peine à trouver quelque passion, qui ne soit accompagnée de désir. Du reste je suis assuré, que par tout, où il y a de l'inquiétude, il y a du désir. Et comme notre éternité ne dépend pas du moment présent, nous portons notre vue au de là du présent, quelsque soyent les plaisirs, dont nous jouissons actuellement et le désir, accompagnant ces regards anticipés sur l'avenir, certaine toujours la volonté à la suite: de sorte qu'au milieu même de la joie, ce qui soutient l'action, d'où dépend le plaisir présent, c'est le désir de continuer ce plaisir et la crainte d'en être privé, et toutes les fois qu'une plus grande inquiétude que celle là vient à s'emparer de l'esprit, elle détermine aussitôt l'esprit à une nouvelle action et le plaisir présent est négligé.

TH. Plusieurs perceptions et inclinations concourent à la volition parfaite, qui est le résultat de leur conflit. Il y en a d'imperceptibles à part, dont l'amas fait une inquiétude, qui nous pousse sans qu'on en voie le sujet; il y en a plusieurs jointes ensembles, qui portent à quelque objet, ou qui en éloignent, et alors c'est désir ou crainte, accompagné aussi d'une inquiétude, mais qui ne va pas toujours jusqu'au plaisir. Enfin il y a des impulsions, accompagnées effectivement de plaisir et de douleur, et toutes ces perceptions sont ou des sensations nouvelles ou des imaginations restées de quelque sensation passée, accompagnées ou nonaccompagnées du souvenir, qui renouvellant les attraits, que ces mêmes images avoient dans ces sensations précédentes, renouvellent aussi les impulsions anciennes à proportion de la vivacité de l'imagination. Et de toutes ces impulsions résulte enfin l'effort prévalant, qui fait la volonté pleine. Cependant les désirs et les tendances, dont on s'apperçoit, sont souvent aussi appellées des volitions quoique moins entières, soit qu'elles prévalent et entraînent ou non. Ainsi il est aisé de juger, que la volition ne saura guères subsister sans désir et sans fuite; car c'est ainsi que je crois qu'on pourroit appeller l'opposé du désir. L'inquiétude n'est pas seulement dans les passions incommodes, comme dans la haine, la crainte, la colère, l'envie, la honte, mais encore dans les opposées, comme l'amour, l'espérance, la faveur et la gloire. On peut dire que par tout où il y a désir, il y aura inquiétude; mais le contraire n'est pas toujours vrai, parceque souvent on est en inquiétude sans savoir ce qu'on demande, et alors il n'y a point de désir formé.

§. 40. PH. Ordinairement la plus pressante des inquiétudes dont on croit être alors en état de pouvoir se délivrer, détermine la volonté à l'action.

TH. Comme le résultat de la balance fait la détermination finale, je croirois qu'il peut arriver que la plus pressante des inqiétudes ne prévaille point: car quand elle prévandroit à chacune des tendances opposées, prises à part, il se peut que les autres, jointes ensemble, la surmontent. L'esprit peut même user de l'adresse des dichotomies pour faire prévaloir tantôt les unes, tantôt les autres, comme dans une assemblée on peut faire prévaloir quelque parti par la pluralité des voix, selon qu'on forme l'ordre des demandes. Il est vrai que l'esprit doit y pourvoir de loin; car dans le moment du combat, il n'est plus tems d'user de ces artifices. Tout ce qui frappe alors, pèse sur la balance, et contribue à former une direction, composée presque comme dans la mécanique, et sans quelque promte diversion on ne ne sauroit l'arrêter.

» Fertur equis auriga nec audit currus habenas. «

§. 41. PH. Si on demande outre cela ce que c'est qui excite le désir, nous répondons que c'est le bonheur et rien autre chose. Le bonheur et la misère sont des noms de deux extrémités, dont les dernières bornes nous sont inconnues. C'est ce que l'oeil n'a point vu, que l'oreille n'a point entendu et que le coeur de l'homme n'a jamais compris. Mais il se fait en nous de vives impressions de l'un et de l'autre par différentes espèces de satisfaction et de joie, de tourment et de chagrin, que je comprens, pour abréger, sous les noms de plaisir et de douleur, qui conviennent l'un et l'autre à l'esprit, aussi bien qu'au corps, ou qui pour parler plus exactement n'apartiennent qu'à l'esprit, quoique tantôt ils prennent leur origine dans l'esprit à l'occasion de certaines pensées et tantôt dans le corps, à l'occasion de certaines modifications du mouvement. §. 42. Ainsi le *bonheur*, pris dans toute son étendue est le plus grand plaisir, dont nous soyons capables, comme la *misère*, prise de même, est la plus grande douleur, que nous puissions sentir. Et le plus bas dégré de ce qu'on peut appeller *bonheur*, c'est cet état, où délivré de toute douleur on jouit d'une telle mesure de plaisir présent, qu'on ne sauroit être content avec une moindre. Nous appellons *bien* ce qui est propre à produire en nous du plaisir et nous appellons *mal* ce qui est propre à produire en nous de la douleur. Cependant il arrive souvent, que nous ne le nommons pas ainsi, lorsque l'un ou l'autre de ces *biens* ou de ces maux se trouvent en concurrence avec un plus grand *bien* ou un plus grand *mal*.

TH. Je ne sai si le plus grand plaisir est possible. Je croirois plutôt qu'il peut croître à l'infini; car nous ne savons pas jusqu'où nos connoissances et nos organes peuvent être portés dans toute cette éternité, qui nous attend. Je croirois donc, que le *bonheur* est un plaisir durable; ce qui ne sauroit avoir lieu sans une progression continuelle à de nouveaux plaisirs. Ainsi de deux, dont l'un ira incomparablement plus vite et par des plus grands plaisirs que l'autre, chacun sera heureux en soi même, quoique leur bonheur soit fort inégal. Le *bonheur* est donc pour ainsi dire un chemin par des plaisirs; et le plaisir n'est qu'un pas et un avancement vers le bonheur, le plus court qui se peut faire suivant les présentes impressions, mais non pas toujours le meilleur, comme j'ai dit vers la fin du §. 36. On peut manquer le vrai chemin, en voulant suivre le plus court, comme la pierre allant droit, peut rencontrer trop tôt des obstacles, qui l'empêchent d'avancer assez vers le centre de la terre. Ce qui fait connoître, que c'est la raison et la volonté, qui nous mènent vers le bonheur, mais que le sentiment et l'appétit ne nous portent que vers le plaisir. Or quoique le plaisir ne puisse point recevoir une définition nominale, non plus que la lumière ou la couleur; il en peut pourtant recevoir une causale comme elles, et je crois que dans le fond *le plaisir* est un sentiment de perfection et *la douleur* un sentiment d'imperfection, pourvû qu'il soit assez notable, pour faire qu'on s'en puisse apercevoir: car les petites perceptions insensibles de quelque perfection ou imperfection, qui sont comme les élemens du plaisir et de la douleur, et dont j'ai parlé tant de fois, forment des inclinations et des penchans, mais non pas encore les passions mêmes. Ainsi il y a des inclinations insensibles et dont on ne s'aperçoit pas; il y en a de sensibles, dont on connoit l'existence et l'objet, mais dont on ne sent pas la formation, et ce sont des inclinations confuses, que nous attribuons au corps quoiqu'il y ait toujours quelque chose, qui y réponde dans l'esprit; enfin il y a des inclinations distinctes, que la raison nous donne, dont nous sentons et la force et la formation; et les plaisirs de cette nature qui se trouvent dans la connoissance et la production de l'ordre de l'harmonie sont les plus estimables. On a raison de dire, que généralement toutes ces inclinations, ces passions, ces plaisirs et ces douleurs n'appartiennent qu'à l'esprit, ou à l'ame; j'ajouterai même, que leur origine est dans l'ame même en prenant les choses dans une certaine rigueur métaphysique, mais que néanmoins on à raison de dire, que les pensées confuses viennent du corps, parceque là dessus la considération du corps et non pas celle de l'ame fournit quelque chose de distinct et d'explicable. Le *bien* est ce, qui sert ou contribue au plaisir, comme le *mal* ce qui contribue à la douleur. Mais dans la collision avec un plus grand bien, le bien, qui nous en priveroit, pourroit devenir véritablement un mal, en tant qu'il contribueroit à la douleur, qui en devroit naître.

§. 47. PH. L'ame a le pouvoir de suspendre l'accomplissement de quelques uns de ces désirs, et est par conséquent en liberté de les considérer l'un après l'autre, et de les comparer. C'est en cela que consiste *la liberté de l'homme* et ce que nous appellons, quoiqu'improprement à mon avis, *libre arbitre*; et c'est du mauvais usage, qu'il en fait que procède toute cette diversité d'égaremens, d'erreurs et de fautes où nous nous précipitons lorsque nous déterminons notre volonté trop promtement ou trop tard.

TH. L'exécution de notre désir est suspendue ou arrêtée lorsque ce désir n'est pas assez fort pour nous émouvoir et pour surmonter la peine ou l'incommo-

dité, qu'il y a de le satisfaire: et cette peine ne consiste quelques fois que dans une paresse ou lassitude insensible, qui rebute sans qu'on y prenne garde, et qui est plus grande en des personnes élevées dans la mollesse ou dont le tempérament est phlegmatique, et en celles qui sont rebutées par l'âge ou par les mauvais succès. Mais lorsque le désir est assez fort en lui même pour émouvoir, si rien ne l'empêche, il peut être arrêté par des inclinations contraires; soit qu'elles consistent dans un simple penchant, qui est comme l'élément ou le commencement du désir, soit qu'elles aillent jusqu'au désir même. Cependant comme ces inclinations, ces penchans et ces désirs contraires se doivent trouver déjà dans l'ame, elle ne les a pas en son pouvoir, et par conséquent elle ne pourroit pas résister d'une manière libre et volontaire, où la raison puisse avoir part, si elle n'avoit encore un autre moyen, qui est celui de détourner l'esprit ailleurs. Mais comment s'aviser de le faire au besoin? car c'est là le point, sur tout quand on est occupé d'une forte passion. Il faut donc que l'esprit soit préparé par avance, et se trouve déjà en train d'aller de pensée en pensée, pour ne se pas trop arrêter dans un pas glissant et dangereux. Il est bon pour cela de s'accoutumer généralement à ne penser que comme en passant à certaines choses, pour se mieux conserver la liberté d'esprit. Mais le meilleur est de s'accoutumer à procéder méthodiquement et à s'attacher à un train de pensées, dont la raison et non le hazard (c'est à dire les impressions insensibles et casuelles) fassent la liaison. Et pour cela il est bon de s'accoutumer à se recueillir de tems en tems, et à s'élever au dessus du tumulte présent des impressions, à sortir pour ainsi dire de la place où l'on est, à se dire: »dic cur hic? respice finem? »où en sommes nous? venons au fait!« Les hommes auroient bien souvent besoin de quelqu'un, établi en titre d'office (comme en avoit Philippe, le pére d'Alexandre le Grand) qui les interrompit et les rappellât à leur devoir. Mais au défaut d'un tel Officier, il est bon que nous soyons stylés à nous rendre cet office nous mêmes. Or étant une fois en état d'arrêter l'effet de nos désirs et de nos passions, c'est à dire de suspendre l'action, nous pouvons trouver les moyens de les combattre, soit par des désirs ou des inclinations contraires, soit par diversion, c'est à dire par des occupations d'une autre nature. C'est par ces méthodes et par ces artifices, que nous devenons comme maitres de nous mêmes, et que nous pourrons nous faire penser et faire avec le tems ce que nous voudroins vouloir et ce que la raison ordonne. Cependant c'est toujours par des voyes déterminées et jamais sans sujet ou par le principe imaginaire d'une indifférence parfaite ou d'équilibre, dans laquelle quelques uns voudroient faire consister l'essence de la liberté, comme si on pouvoit se déterminer sans sujet et même contre tout sujet et aller directement contre toute la prévalence des impressions et des penchans. Sans sujet dis-je, c'est à dire sans l'opposition d'autres inclinations, ou sans qu'on soit par avance en train de détourner l'esprit, ou sans quelque autre moyen pareil explicable; autrement c'est recourir au chimérique, comme dans les facultés nues ou qualités occultes scolastiques, où il n'y a ni rime ni raison.

§. 48. PH. Je suis aussi pour cette détermination intelligible de la volonté par ce qui est dans la perception et dans l'entendement. Vouloir et agir conformement au dernier résultat d'un sincère examen, c'est plutôt une perfection qu'un défaut de notre nature. Et tant s'en faut, que ce soit là ce qui étouffe ou abrège la liberté, que c'est ce qu'elle a de plus parfait et de plus avantageux. Et plus nous sommes éloignés de nous déterminer de cette manière, plus nous sommes près de la misère et de l'esclavage. En effet, si vous supposez dans l'esprit une parfaite et absolue indifférence, qui ne puisse être déterminée par le dernier jugement, qu'il faut du bien ou du mal, vous le mettrez dans un état très imparfait.

TH. Tout cela est fort à mon gré et fait voir que l'esprit n'a pas un pouvoir entier et direct d'arrêter toujours ses désirs, autrement il ne seroit jamais déterminé quelque examen qu'il pût faire et quelques bonnes raisons ou sentimens efficaces qu'il pût avoir, et il demeureroit toujours irresolu et flotteroit éternellement entre la crainte et l'espérance. Il faut donc qu'il soit enfin déterminé, et qu'ainsi il ne puisse s'opposer qu'indirectement à ses désirs en se préparant par avance des armes, qui les combattent au besoin, comme je viens de l'expliquer.

PH. Cependant un homme est en liberté de porter sa main sur la tête ou de la laisser en repos. Il est parfaitement indifférent à l'égard de l'une et de l'autre de ces choses, et ce seroit une imperfection en lui si ce pouvoir lui manquoit.

TH. A parler exactement, on n'est jamais indifférent à l'égard de deux partis, par exemple de tourner à la droite ou à la gauche; car nous faisons l'un ou l'autre sans y penser et c'est une marque qu'un concours de dispositions intérieures et d'impressions extérieures (quoiqu'insensibles) nous détermine au parti, que nous prenons. Cependant la prévalance est bien petite et c'est au besoin comme si nous étions indifférens à cet égard, puisque le moindre sujet sensible, qui se présente à nous, est capable de nous déterminer sans difficulté à l'un plutôt qu'à l'autre; et quoiqu'il y ait un peu de peine à lever le bras pour porter la main sur sa tête, elle est si petite, que nous la surmontons sans difficulté; autrement j'avoue que ce seroit une grande imperfection, si l'homme y étoit moins indifférent et s'il lui manquoit le pouvoir de se déterminer facilement à lever ou à ne pas lever le bras.

PH. Mais ce ne seroit pas moins une grande imperfection, s'il avoit la même indifférençe en toutes les rencontres, comme lorsqu'il voudroit defendre la tête ou ses yeux d'un coup, dont il se verroit prêt d'être frappé, c'est à dire s'il lui étoit aussi aisé d'arrêter ce mouvement, que les autres, dont nous venons de parler et où il est presque indifférent; car cela feroit qu'il n'y seroit pas porté assez fortement ni assez promtement dans le besoin. Ainsi la détermination nous est utile et même bien souvent nécessaire; et si nous étions peu déterminés en toute sorte de rencontres et comme insensibles aux raisons, tirées de la perception du bien ou du mal, nous serions sans choix effectif, comme, si nous étions déterminés par autre chose que par le dernier résultat, que nous avons formé dans notre propre esprit selon que nous avons jugé du bien ou du mal d'une certaine action, nous ne serions point libres.

TH. Il n'y a rien de si vrai, et ceux qui cherchent une autre liberté, ne savent point ce qu'ils demandent.

§. 49. PH. Les Etres supérieurs, qui jouissent d'une parfaite félicité sont déterminés au choix du bien plus fortement que nous ne sommes, et cependant nous n'avons pas raison de nous figurer qu'ils soyent moins libres que nous.

TH. Les Théologiens disent pour cela, que ces Substances bienheureuses sont confirmées dans le bien et exemtes de tout danger de chute.

PH. Je crois même que s'il convenoit à des pauvres créatures finies, comme nous sommes, de juger de çe que pourroit faire une sagesse et bonté infinie, nous pourrions dire que Dieu lui même ne sauroit choisir ce qui n'est pas bon et que la liberté de cet Etre tout puissant ne l'empêche pas d'être déterminé par ce qui est le meilleur.

Th. Je suis tellement persuadé de cette vérité, que je crois que nous la pouvons assurer hardiment, toutes pauvres et finies créatures que nous sommes, et que même nous aurions grand tort d'en douter; car nous dérogerions par cela même à sa sagesse, à sa bonté et à ses autres perfections infinies. Cependant le choix, quelque déterminé que la volonté y soit, ne doit pas être appellé nécessaire absolument et à la rigueur; la prévalence des biens apperçus incline sans nécessiter, quoique tout considéré cette inclination soit déterminante et ne manque jamais de faire son effet.

§. 50. PH. Etre déterminé par la raison au meilleur, c'est être le plus libre. Quelqu'un voudroit-il être imbecille par cette raison, qu'un imbecille est moins déterminé par de sages réflexions, qu'un homme de bon sens? Si la liberté consiste à secouer le joug de la raison, les foux et les insensés seront les seuls libres; mais je ne crois pas que pour l'amour d'une telle liberté personne voulût être fou, hormis celui qui l'est déjà.

TH. Il y a des gens aujourd'hui, qui croyent qu'il est du bel esprit de déclamer contre la raison, et de la traiter de pédante incommode. Je vois de petits livrets, des discours de rien, qui s'en font fête, et même je vois quelquesfois des vers trop beaux pour être employées à de si fausses pensées. En effet, si ceux, qui se moquent de la raison, parloient tout de bon, ce seroit une extravagance d'une nouvelle espèce, inconnue aux siècles passés. Parler contre la raison, c'est parler contre la vérité; car la raison est un enchainement de vérités. C'est parler contre soi même, contre son bien, puisque le point principal de la raison consiste à la connoître et à le suivre.

§. 51. PH. Comme donc la plus haute perfection d'un Etre intelligent, consiste à s'appliquer soigneusement et constamment à la recherche du véritable bonheur, de même le soin, que nous devons avoir de ne pas prendre pour une félicité réelle, celle qui n'est qu'imaginaire, est le fondement de notre liberté. Plus nous sommes liés à la recherche invariable du bonheur en général, qui ne cesse jamais d'être l'objet de nos désirs, plus notre volonté se trouve dégagée de la nécessité d'être déterminée par le désir, qui nous porte vers quelque bien particulier, jusqu'à ce que nous ayons examiné, s'il se rapporte ou s'oppose à nôtre véritable bonheur.

TH. Le vrai bonheur devroit toujours être l'objet de nos désirs, mais il y a lieu de douter qu'il le soit: car souvent on n'y pense guères, et j'ai remarqué ici plus d'une fois, qu'à moins que l'appétit soit guidé par la raison, il tend au plaisir présent, et non pas au bonheur c'est à dire au plaisir durable, quoique il tende à le faire durer; voyez §. 36. et §. 41.

§. 53. PH. Si quelque trouble excessif vient à s'emparer entièrement de notre ame, comme seroit la doleur d'une cruelle torture, nous ne sommes pas assez maitres de notre esprit. Cependant pour modérer nos passions autant qu'il se peut, nous devons faire prendre à notre esprit le goût du bien et du mal réel et effectif, et ne pas permettre qu'un bien excellent et considérable nous échappe de l'esprit sans y laisser quelque goût, jusqu'à ce que nous ayons excité en nous des désirs, proportionnés à son excellence, de sorte que son absence nous rende inquiets aussi bien que la crainte de le perdre lorsque nous en jouissons.

TH. Cela convient assez avec les remarques, que je viens de faire aux §§. 31 à 35 et avec ce que j'ai dit plus d'une fois des plaisirs lumineux, où l'on comprend comment ils nous perfectionnent sans nous mettre en danger de quelque imperfection plus grande, comme font les plaisirs confus des sens, dont il faut se garder, surtout lorsqu'on n'a pas reconnu par l'expérience, qu'on s'en pourra servir sûrement.

PH. Et que personne ne dise ici, qu'il ne sauroit maitriser ses passions ni empêcher qu'elles ne se déchainent et le forcent d'agir; car ce qu'il peut faire devant un prince ou quelque grand homme, il peut le faire, s'il veut, lorsqu'il est seul ou en la présence de Dieu.

TH. Cette remarque est très bonne et digne qu'on y réfléchisse souvent.

§. 54. PH. Cependant les différens choix, que les hommes font dans ce monde, prouvent que la même chose n'est pas également bonne pour chacun d'eux. Et si les intérêts de l'homme ne s'étendoint pas au delà de cette vie, la raison de cette diversité, que fait par exemple que ceux-ci se plongent dans le luxe et dans la débauche et que ceux-là préfèrent la tempérance à la volupté, viendroit seulement de ce qu'ils placeroient leur bonheur dans des choses différentes.

TH. Elle en vient encore maintenant, quoiqu'ils ayent tous ou doivent avoir devant les yeux cet objet commun de la vie future. Il est vrai que la considération du vrai bonheur, même de cette vie, suffiroit à préférer la vertu aux voluptés, qui en éloignent,; quoique l'obligation ne fût pas si forte alors ni si décisive. Il est vrai aussi que les goûts des hommes sont différens, et l'on dit, qu'il ne faut point disputer des goûts. Mais comme ce ne sont que des perceptions confuses, il ne faut s'y attacher que dans les objets examinés pour indifférens et incapables de nuire: autrement si quelqu'un trouvoit du goût dans les poisons, qui le tueroient ou le rendroient misérable, il seroit ridicule de dire qu'on ne doit point lui contester ce qui est de son goût.

§. 55. PH. S'il n'y a rien à espérer au de là du tombeau, la conséquence est sans doute fort juste: mangeons et buvons, jouissons de tout ce qui nous fait plaisir, car demain nous mourrons.

TH. Il y a quelque chose à dire à mon avis à cette conséquence. Aristote et les Stoïciens et plusieurs autres anciens Philosophes étoient d'un autre sentiment, et en effet je crois qu'ils avoient raison. Quand il n'y auroit rien au delà de cette vie, la tranquillité de l'ame et la santé du corps ne laisseroient pas d'être préférables aux plaisirs qui seroient contraires. Et ce n'est pas là une raison, de négliger un bien, parce qu'il ne durera pas toujours. Mais j'avoue, qu'il y a des cas, où il n'y auroit pas moyen de démontrer que le plus honnête seroit aussi le plus utile. C'est donc la seule considération de Dieu et de l'immortalité, qui rend les obligations de la vertu et de la justice absolument indispensables.

§. 58. PH. Il me semble que le jugement présent, que nous faisons du bien et du mal, est toujours droit. Et pour ce qui est de la félicité ou de la misère présente, lorsque la réflexion ne va pas plus loin, et que toutes conséquences sont entièrement mises à quartier, l'homme ne choisit jamais mal.

TH. C'est à dire si tout étoit borné à ce moment présent, il n'y auroit point de raison de se refuser le plaisir, qui se présente. En effet j'ai remarqué ci-dessus, que tout plaisir est un sentiment de perfection. Mais il y a certaines perfections, qui entrainent avec elles des imperfections plus grandes. Comme si quelqu'un s'attachoit pendant toute sa vie à jetter des pois contre des épingles pour apprendre à ne point manquer de les faire enferrer, à l'exemple de celui, à qui Alexandre le Grand fit donner pour récompense un boisseau de pois, cet homme parviendroit à une certaine perfection, mais fort mince et indigne d'entrer en comparaison avec tant d'autres perfections très nécessaires, qu'il auroit négligées. C'est ainsi que la perfection, qui se trouve dans certains plaisirs présens, doit céder surtout au soin des peifections, qui sont nécessaires, afin qu'on ne soit point plongé dans la misère, qui est l'état où

l'on va d'imperfection en imperfection, ou de douleur en douleur. Mais s'il n'y avoit que le présent, il faudroit se contenter de la perfection, qui s'y présente, c'est à dire du plaisir présent.

§. 62. PH. Personne ne rendroit volontairement sa condition malheureuse, s'il n'y étoit porté par des faux jugemens. Je ne parle pas des méprises, qui sont des suites d'une erreur invincible et qui méritent à peine le nom de faux jugement, mais de ce faux jugement, qui est tel par la propre confession, que chaque homme en doit faire en soi même. §. 63. Premièrement donc l'ame se méprend lorsque nous comparons le plaisir ou la douleur présente avec un plaisir et une douleur à venir, que nous mesurons par la différente distance, où elles se trouvent à notre égard; semblables à un héritier prodigue, qui pour la possession présente de peu de chose renonceroit à un grand héritage, qui ne lui pourroit manquer. Chacun doit reconnoitre ce faux jugement, car l'avenir deviendra présent, et aura alors le même avantage de la proximité. Si dans le moment, que l'homme prend le verre en main, le plaisir de boire étoit accompagné des douleurs de tête et des maux d'estomac, qui lui arriveront en peu d'heures, il ne voudroit pas goûter du vin du bout des lèvres. Si une petite différence de tems fait tant d'illusion, à bien plus forte raison une plus grande distance fera le même effet.

TH. Il y a quelque convenance ici entre la distance des lieux et celle des tems. Mais il y a cette différence aussi, que les objets visibles diminuent leur action sur la vue à peu près à proportion de la distance et il n'en est pas de même à l'égard des objets à venir, qui agissent sur l'imagination et l'esprit. Les rayons visibles sont des lignes droites, qui s'éloignent proportionnellement, mais il y a des lignes courbes, qui après quelque distance paroissent tomber dans la droite et ne s'en éloignent plus sensiblement, c'est ainsi que font les asymptotes, dont l'intervalle apparent de la ligne droite disparoît, quoique dans la vérité des choses elles en demeurent séparées éternellement. Nous trouvons même qu'enfin l'apparence des objets ne diminue point à proportion de l'accroissement de la distance, car l'apparence disparoît entièrement, quoique l'éloignement ne soit point infini. C'est ainsi qu'une petite distance des tems nous dérobe entièrement l'avenir, tout comme si l'objet étoit disparu. Il n'en reste souvent que le nom dans l'esprit et cette espèce de pensées, dont j'ai déjà parlé, qui sont sourdes et incapables de toucher, si on n'y a pourvu par méthode et par habitude.

PH. Je ne parle point ici de cette espèce de faux jugement, par lequel ce qui est absent n'est pas seulement diminué mais tout à fait anéanti dans l'esprit des hommes, quand ils jouissent de tout ce qu'ils peuvent obtenir pour le présent et en concluent, qu'il ne leur en arrivera aucun mal.

TH. C'est un autre espèce de faux jugement lorsque l'attente du bien ou du mal à venir est anéantie, parcequ'on nie ou qu'on met en doute la conséquence, qui se tire du présent; mais hors de cela l'erreur, qui anéantit le sentiment de l'avenir est la même chose que ce faux jugement, dont j'ai déjà parlé, qui vient d'une trop foible représentation de l'avenir, qu'on ne considère que peu ou point du tout. Au reste on pourroit peut-être distinguer ici entre mauvais goût et faux jugement, car souvent on ne met pas même en question si le bien à venir doit être préféré, et on n'agit que par impression sans s'aviser de venir à l'examen. Mais lorsqu'on y pense, il arrive l'un des deux, ou qu'on ne continue pas assez d'y penser, et qu'on passe outre, sans pousser la question, qu'on a entamée; ou qu'on poursuit l'examen et qu'on forme une conclusion. Et quelques fois dans l'un et dans l'autre cas il demeure un remords plus ou moins grand: quelques fois aussi il n'y a point du tout de formido oppositi ou de scrupuleux, soit que l'esprit se détourne tout à fait, ou qu'il soit abusé par des préjugés.

§. 29. PH. L'étroite capacité de notre esprit est la cause des faux jugemens, que nous faisons en comparant les biens ou les maux. Nous ne saurions bien jouir de deux plaisirs à la fois, et moins encore pouvons nous jouir d'aucun plaisir dans le tems, que nous sommes obsédés par la douleur. Un peu d'amertume, mêlée dans la coupe, nous empêche d'en goûter la douceur. Le mal, qu'on sent actuellement, est toujours le plus rude de tous; on s'ecrie: Ah! toute autre douleur plutôt que celle ci!

TH. Il y a bien de la variété en tout cela selon le temperament des hommes, selon la force de ce qu'on sent et selon les habitudes qu'on a prises. Un homme, qui a la goutte, pourra être dans la joie parcequ'il lui arrive une grand fortune, et un homme qui nage dans les délices et qui pourroit vivre à son aise sur ses terres, est plongé dans la tristesse à cause d'une disgrace à la cour. C'est que la joie et la tristesse viennent du résultat ou de la prévalence des plaisirs ou des douleurs, quand il y a du mélange. Léandre méprisoit l'incommodité et le danger de passer la mer à la nage la nuit, poussé par les attraits de la belle Héro. Il y a des gens, qui ne sauroient boire ni manger, ou

beaucoup de douleur, à cause de quelque infirmité ou incommodité; et cependant ils satisfont ces appétits au delà même du nécessaire et des justes bornes. D'autres ont tant de mollesse, ou sont si délicats qu'ils rebutent les plaisirs avec lesquels quelque douleur, dégoût, ou quelqu'incommodité se mêle. Il y a des personnes, qui se mettent fort au-dessus des douleurs ou des plaisirs présens et médiocres et qui n'agissent presque que par crainte et par espérance. D'autres sont si efféminés, qu'ils se plaignent de la moindre incommodité ou courent après le moindre plaisir sensible et présent, semblables presqu'à des enfans. Ce sont ces gens, à qui la douleur ou la volupté présente, paroit toujours la plus grande; ils sont comme des prédicateurs ou panégyristes peu judicieux, chez qui selon le proverbe, le saint du jour est toujours le plus grand saint du paradis. Cependant quelque variété que se trouve parmi les hommes, il est toujours vrai qu'ils n'agissent que suivant les perceptions présentes, et lorsque l'avenir les touche, c'est ou par l'image qu'ils en ont, ou par la resolution et l'habitude, qu'ils ont prise d'en suivre jusqu'au simple nom ou autre caractère arbitraire, sans en avoir aucune image ni signe naturel, parceque ce ne seroit pas sans inquiétude et quelque fois sans quelque sentiment de chagrin, qu'ils s'opposeroient à une forte résolution déjà prise et surtout à une habitude.

§. 65. PH. Les hommes ont assez de penchant à diminuer le plaisir á venir et à conclure en eux mêmes, que quand on viendroit à l'épreuve, il ne répondroit peut-être pas à l'espérance, qu'on en donne, ni à l'opinion qu'on en a généralement; ayant souvent trouvé par leur propre expérience que non seulement les plaisirs, que d'autres ont exaltés, leur ont paru fort insipides mais que ce qui leur à causé à eux mêmes beaucoup de plaisir dans un tems, les a choqué et leur a déplu dans une autre.

TH. Ce sont les raisonnemens des voluptueux principalement, mais on trouve ordinairement, que les ambitieux et les avares jugent tout autrement des honneurs et des richesses, quoiqu'ils ne jouissent que médiocrement et souvent même bien peu de ces mêmes biens quand ils les possèdent, étant toujours occupés à aller plus loin. Je trouve que c'est une belle invention de la nature Architecte, d'avoir rendu les hommes si sensibles à ce qui touche si peu les sens, et s'ils ne pouvoient point devenir ambitieux ou avares, il seroit difficile dans l'état présent de la nature humaine, qu'ils pussent devenir assez vertueux et raisonnables, pour travailler à leur perfection malgré les plaisirs présens, qui en détournent.

§. 66. PH. Pour ce qui est des choses bonnes ou mauvaises dans leurs conséquences et par l'aptitude, qu'elles ont à nous procurer du bien ou du mal, nous en jugeons en différentes manières, ou lorsque nous jugeons qu'elles ne sont pas capables de nous faire réellement autant de mal, qu'elles font effectivement, ou lorsque nous jugeons que bien que la conséquence soit importante, la chose n'est pas si assurée qu'elle ne puisse arriver autrement, ou du moins qu'on ne puisse l'év.ter par quelques moyens comme par l'industrie, par l'adresse, par un changement de conduite, par la repentance.

TH. Il me semble que si par l'importance de la conséquence on entend celle du conséquent, c'est à dire la grandeur du bien ou du mal, qui peut suivre, on doit tomber dans l'espèce précédente de faux jugement, où le bien ou mal à venir est mal représenté. Ainsi il ne reste que la seconde espèce de faux jugement, dont il s'agit présentement, savoir celle où la conséquence est mise en doute.

PH. Il seroit aisé de montrer en détail que les échappatoires, que je viens de toucher, sont tout autant de jugemens déraisonnables mais je me contenterai de remarquer en général, que c'est agir directement contre la raison que de hazarder un plus grand bien pour un plus petit, (ou de s'opposer à la misère, pour acquérir un petit bien et pour éviter un petit mal,) et cela sur des conjectures incertaines et avant que d'être entré das un juste examen.

TH. Comme ce sont deux considérations hétérogènes (ou qu'on ne sauroit comparer ensemble) que celle de la grandeur de la conséquence et celle de la grandeur du conséquent, les moralistes en les voulant comparer se sont assez embrouillés, comme il paroît par ceux, qui ont traité de la probabilité. La vérité est, qu'ici comme en d'autres estimes disparates et hétérogènes et pour ainsi dire de plus d'une dimension, la grandeur de ce, dont il s'agit, est en raison composée de l'une et l'autre estimation, et comme un rectangle, où il y a deux considérations, savoir celle de la longueur et celle de la largeur; et quant à la grandeur de la conséquence et les dégrés de probabilité, nous manquons encore de cette partie de la Logique, qui les doit faire estimer et la plupart des Casuistes, qui ont écrit sur la probabilité, n'en ont pas même compris la nature, la fondant sur l'autorité avec Aristote, au lieu de la fonder sur la vraisemblance comme ils devroient, l'autorité n'étant

qu'une partie des raisons, qui font la vraisemblance.

§. 67. PH. Voici quelques unes des causes ordinaires de ce faux jugement. La première est l'ignorance, la seconde est l'inadvertance, quand un homme ne fait aucune réflexion sur cela même, dont ils est instruit. C'est une ignorance affectée et présente, qui séduit le jugement aussi bien que la volonté.

TH. Elle est toujours présente, mais elle n'est pas toujours affectée; car on ne s'avise pas toujours de penser quand il faut à ce qu'on sait et dont on devroit se rappeller la mémoire, si on en étoit le maître. L'ignorance affectée est toujours mêlée de quelque advertance dans le tems qu'on l'affecte; il est vrai que dans la suite il peut y avoir de l'inadvertance ordinairement. L'art de s'aviser au besoin de ce qu'on sait, seroit un des plus importans, s'il étoit inventé; mais je ne vois pas que les hommes aient encore pensé jusqu'ici à en former les élémens, car l'art de la mémoire, dont tant d'auteurs ont écrit, est tout autre chose.

PH. Si donc on assemble confusement et à la hâte les raisons de l'un des côtés, et qu'on laisse échaper par négligence plusieurs sommes, qui doivent faire partie du compte, cette précipitation ne produit pas moins de faux jugemens que si c'étoit une parfaite ignorance.

TH. En effet il faut bien de choses pour se prendre comme il faut, lorsqu'il s'agit de la balance des raisons; et c'est à peu près comme dans les livres de compte des marchands. Car il n'y faut négliger aucune somme, il faut bien estimer chaque somme à part, il faut les bien arranger, et il faut enfin en faire une collection exacte. Mais on y néglige plusieurs chefs, soit en ne s'avisant pas d'y penser, soit en passant légèrement là-dessus; et on ne donne point à chacun sa juste valeur, semblable à ce teneur de livres de compte, qui avoit soin de bien calculer les colonnes de chaque page, mais qui calculoit très mal les sommes particulières de chaque ligne ou poste avant que de les mettre dans la colonne, ce qu'il faisoit pour tromper les réviseurs, qui regardent principalement à ce qui est dans les colonnes. Enfin après avoir tout bien marqué, on peut se tromper dans la collection des sommes des colonnes et même dans la collection finale, où il y a la somme des sommes. Ainsi il nous faudroit encore l'art de s'aviser et celui d'estimer les probabilités et de plus la connoissance de la valeur des biens et des maux, pour bien employer l'art des conséquences: et il nous faudroit encore de l'attention et de la patience après tout cela, pour pousser jusqu'à la conclusion. Enfin il faut une ferme et constante résolution pour exécuter ce qui a été conclu; et des adresses, des méthodes, des loix particulières et des habitudes toutes formées pour la maintenir dans la suite, lorsque les considérations, qui l'ont fait prendre, ne sont plus présentes à l'esprit. Il est vrai, que, grace à Dieu, dans ce qui importe le plus et qui regarde summam rerum, le bonheur et la misère, on n'a pas besoin de tant de connoissances, d'aides et d'adresses, qu'il en faudroit avoir pour bien juger dans un conseil d'état ou de guerre, dans un tribunal de justice, dans une consultation de médecine, dans quelque controverse de Théologie ou d'Historie, ou dans quelque point de Mathématique et de Mécanique: mais en récompense, il faut plus de fermeté et d'habitude, dans ce qui regarde ce grand point de la félicité et de la vertu, pour prendre toujours des bonnes résolutions et pour les suivre. En un mot pour le vrai bonheur moins de connoissance suffit avec plus de bonne volonté: de sorte que le plus grand idiot y peut parvenir aussi aisément que le plus docte et le plus habile.

PH. L'on voit donc, que l'entendement sans liberté ne seroit d'aucun usage, et que la liberté sans entendement ne signiferoit rien. Si un homme pouvoit voir ce qui peut lui faire du bien ou du mal, sans qu'il fût capable de faire un pas pour s'avancer vers l'un, ou pour séloigner de l'autre, en seroit il mieux pour avoir l'usage de la vue? Il en seroit même plus misérable, car il languiroit inutilement après le bien, et craindroit le mal, qu'il verroit inévitable; et celui, qui est en liberté de courir cà et là au milieu d'une parfaite obscurité, en quoi est il mieux, que s'il étoit ballotté au gré du vent?

TH. Son caprice seroit un peu plus satisfait, cependant il n'en seroit pas mieux en état de rencontrer le bien et d'éviter le mal.

§. 68. PH. Autre source de faux jugement. Contents du premier plaisir, qui nous vient sous la main, ou que la coutume a rendu agréable, nous ne regardons pas plus loin. C'est donc encore là une occasion aux hommes de mal juger lorsqu'ils ne regardent pas comme nécessaire à leur bonheur, ce qui l'est effectivement.

TH. Il me semble, que ce faux jugement est compris sous l'espèce précédente lorsqu'on se trompe à l'égard des conséquences.

§. 69. PH. Reste à examiner s'il est au pouvoir d'un homme de changer l'agrément ou le désagrément, qui accompagne quelque action particulière. Il le peut en plusieurs rencontres. Les hom-

peuvent et doivent corriger leur palais et lui faire prendre du goût. On peut changer aussi le goût de l'ame. Un juste examen, la practique, l'application, la coutume feront cet effet. C'est ainsi qu'on s'accoutume au Tabac, que l'usage ou la coutume fait enfin trouver agréable. Il en est de même à l'égard de la vertu. Les habitudes ont de grands charmes, et on ne peut s'en départir sans inquiétude. On regardera peut-être comme un paradoxe, que les hommes puissent faire que des choses ou des actions leur soyent plus ou moins agréables, tant on néglige ce devoir.

TH. C'est ce que j'ai aussi remarqué ci-dessus, §. 37. vers la fin, et §. 47. aussi vers la fin. On peut se faire vouloir quelque chose et se former le goût.

§. 70. PH. La morale, établie sur de véritables fondemens, ne peut que déterminer à la vertu; il suffit, qu'un bonheur et un malheur infini après cette vie soient possibles. Il faut avouer qu'une bonne vie, jointe à l'attente d'une éternelle félicité possible, est préférable à une mauvaise vie, accompagnée de la crainte d'une affreuse misère, ou pour le moins de l'épouventable et incertaine espérance d'être anéanti. Tout cela est de la dernière évidence, quand même des gens de bien n'auroient que des maux à essuyer dans ce monde, et que les méchans y goûteroient une perpétuelle félicité, ce qui pour l'ordinaire est tout autrement. Car à bien considérer toutes choses, ils ont, je crois, la plus mauvaise part même dans cette vie.

TH. Ainsi quand il n'y auroit rien au delà du tombeau, une vie Epicurienne ne seroit point la plus raisonnable. Et je suis bien aise, Monsieur, que vous rectifiez, ce que vous aviez dit de contraire ci-dessus. §. 55.

PH. Qui pourroit être assez fou, pour se résoudre en soi même, (s'il y pense bien), de s'exposer à un danger possible, d'être infiniment malheureux, ensorte qu'il n'y ait rien à gagner pour lui que le pur néant; au lieu de se mettre dans l'état de l'homme de bien, qui n'a à craindre que le néant, et qui a une éternelle félicité à espérer. J'ai évité de parler de la certitude ou de la probabilité de l'état à venir parceque je n'ai d'autre dessein en cet endroit, que de montrer le faux jugement, dont chacun se doit reconnoître coupable selon ses propres principes.

TH. Les méchans sont fort portés à croire, que l'autre vie est impossible. Mais ils n'en ont point de raison que celle qu'il faut se borner à ce qu'on apprend par les sens, et que personne de leur connoissance n'est revenu de l'autre monde. Il y avoit un tems que sur le même principe on pouvoit rejetter les Antipodes, lorsqu'on ne vouloit point joindre les Mathématiques aux notions populaires; et on le pouvoit avec autant de raison, qu'on en peut avoir maintenant vour rejetter l'autre vie, lorsqu'on ne veut point joindre la vraie Métaphysique aux notions de l'imagination. Car il y a trois dégrés des notions, ou Idées, savoir notions populaires, Mathématiques et Métaphysiques. Les premières ne suffisoient pour faire croire les Antipodes; les premières et les secondes ne suffisent point encore pour faire croire l'autre monde. Il est vrai qu'elles fournissent déjà des conjectures favorables, mais si les secondes établissoient certainement les Antipodes avant l'expérience, qu'on en a maintenant, (je ne parle pas des habitans, mais de la place au moins, que la connoissance de la rondeur de la terre leur donnoit chez les Géographes et les Astronomes,) les dernières ne donnent pas moins de certitude sur une autre vie, dès à présent et avant qu'on y soit allé voir.

§. 72. PH. Maintenant revenons à la *puissance*, qui est proprement le sujet général de ce chapitre, la liberté n'en étant qu'une espèce mais des plus considérables. Pour avoir des Idées plus distinctes de la puissance, il ne sera ni hors de propos ni inutile de prendre une plus exacte connoissance de ce qu'on nomme *action*. J'ai dit au commencement de notre discours sur la puissance, qu'il n'y a que deux sortes d'actions, dont nous avons quelque Idée, savoir le mouvement et la pensée.

Th. Je croirois qu'on pourroit se servir d'un mot plus général que de celui de *pensée*, savoir de celui de *perception*, en n'attribuant la pensée qu'aux esprits, au lieu que la perception appartient à toutes les Entéléchies. Mais je ne veux pourtant contester à personne la liberté de prendre le terme de pensée dans la même généralité. Et moi même je l'aurai peut-être fait quelque fois sans y prendre garde.

PH. Or quoiqu'on donne à ces deux choses le nom d'action, on trouvera pourtant qu'il ne leur convient pas toujours parfaitement et qu'il y a des exemples, qu'on reconnoîtra plutôt pour des *passions*. Car dans ces exemples la Substance, en qui se trouve le mouvement ou la pensée, reçoit purement de dehors l'impression, par laquelle l'action lui est communiquée et elle n'agit que par la seule capacité, qu'elle a de recevoir cette impression, ce qui n'est qu'une *puissance passive*. Quelques fois la Substance ou l'agent se met en action par sa propre puissance, et c'est là proprement une *puissance active*.

Th. J'ai dit déjà que dans la rigueur métaphysique, prénant l'action pour ce qui arrive à la Substance *spontainement* et de son propre fond, tout ce qui est proprement une Substance ne fait qu'agir, car tout lui vient d'elle même après Dieu; n'étant point possible, qu'une Substance créée ait de l'influence sur une autre. Mais, prenant *action* pour un exercice de la *perfection* et la *passion* pour le contraire il n'y a de l'*action* dans les véritables Substances, que lorsque leur perception (car j'en donne à toutes) se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de *passion* que lorsqu'elle devient plus confuse; en sorte que dans les Substances, capables de plaisir et de douleur, toute action est un acheminement au plaisir, et toute passion un acheminement à la douleur. Quant au mouvement ce n'est qu'un phénomène réel, parce que la matière et la masse, à laquelle appartient le mouvement, n'est pas à proprement parler une Substance. Cependant il y a une image de l'action dans le mouvement, comme il y a une image de l'action dans le mouvement, comme il y a une image de la Substance dans la masse; et à cet égard on peut dire que le corps *agit*, quand il y a de la spontanéité dans son changement et qu'il *patit* quand il est poussé ou empêché par un autre; comme dans la véritable action ou passion d'une véritable Substance on peut prendre pour son *action*, qu'on lui attribuera à elle même, le changement par où elle tend à sa perfection. Et de même on peut prendre pour *passion* et attribuer à une cause étrangère le changement, par où il lui arrive le contraire; quoique cette cause ne soit point immédiate, parce que dans le premier cas la Substance même et dans le second les choses étrangères servent à expliquer ce changement d'une manière intelligible. Je ne donne aux corps qu'une image de la Substance et de l'action, parceque ce qui est composé de parties ne sauroit passer à parler exactement pour *une* Substance non plus qu'un troupeau; cependant on peut dire qu'il y a là quelque chose de substantiel, dont l'unité, qui en fait comme un Etre, vient de la pensée.

PH. J'avois cru que la puissance de recevoir des Idées ou des pensées par l'opération de quelque Substance étrangère s'appelloit puissance de penser, quoique dans le fond ce ne soit qu'une *puissance passive* ou une simple capacité faisant abstraction des réflexions et des changemens internes, qui accompagnent toujours l'image reçue, car l'expression, qui est dans l'ame, est comme seroit celle d'un miroir vivant; mais le pouvoir, que nous avons, de rappeller des Idées absentes à notre choix et de comparer ensemble celles, que nous jugeons à propos, est véritablement un *pouvoir actif*.

TH. Cela s'accorde aussi avec les notions que je viens de donner, car il y a en cela un passage à un état plus parfait. Cependant je croirois qu'il y a aussi de l'action dans les sensations, en tant qu'elles nous donnent des perceptions plus distinguées et l'occasion par conséquent de faire des remarques et pour ainsi dire de nous développer.

§. 73. PH. Maintenant je crois qu'il paroit qu'on pourra réduire les Idées primitives et originales à ce petit nombre: *l'étendue*, *la solidité*, *la mobilité* (c'est à dire puissance passive, ou bien capacité, d'être mu) qui nous viennent dans l'esprit par voie de réflexion, et enfin *l'existence*, *la durée* et *le nombre*, qui nous viennent par les deux voies de sensation et de réflexion; car par ces Idées là nous pourrions expliquer, si je ne me trompe, la nature des couleurs, des sons, des goûts, des odeurs, et de toutes les autres Idées, que nous avons, si nos facultés étoient assez subtiles pour *appercevoir* les différens mouvemens des petits corps, qui produisent ces sensations.

TH. A dire la vérité, je crois que ces Idées, qu'on appelle ici originales et primitives, ne le sont pas entièrement pour la plupart, étant susceptibles à mon avis d'une résolution ultérieure: cependant je ne Vous blâme point, Monsieur, de Vous y être borné, et de n'avoir point poussé l'Analyse plus loin. D'ailleurs si c'est vrai, que le nombre en pourroit être diminué par ce moyen, je crois qu'il pourroit être augmenté en y ajoutant d'autres Idées plus originales ou autant. Pour ce qui est de leur arrangement je croirois, suivant l'ordre de l'Analyse, l'existence antérieure aux autres, le nombre à l'étendue, la durée à la *motivité* ou mobilité; quoique cet ordre analytique ne soit pas ordinairement celui des occasions, qui nous y font penser. Les sens nous fournissent la matière aux réflexions et nous ne penserions pas même à la pensée, si nous ne pensions à quelque autre chose, c'est à dire aux particularités, que les sens fournissent. Et je suis persuadé que les ames et les esprits créés ne sont jamais sans organes et jamais sans sensations, comme ils ne sauroient raisonner sans caractères. Ceux qui ont voulu soutenir une entière séparation et des manières de penser dans l'ame séparée, inexplicables par tout ce que nous connoissons, et éloignées non seulement de nos présentes expériences, mais, ce qui est bien

plus, de l'ordre général des choses, ont donné trop de prise aux prétendus esprits forts et ont rendu suspectes à bien des gens les plus belles et les plus grandes vérités, s'étant même privés par là de quelques bons moyens de les prouver, que cet ordre nous fournit.

CHAPITRE XXII.

Des Modes Mixtes.

§. 1. PH. Passons aux Modes Mixtes. Je les distingue des Modes plus simples, qui ne sont composés que d'Idées simples de la même espèce. D'ailleurs les modes mixtes sont certaines combinaisons d'Idées simples, qu'on ne regarde pas comme des marques caractéristiques d'aucun Etre réel, qui ait une existence fixe, mais comme des Idées détachées et indépendantes, que l'esprit joint ensemble; et elles sont par là distinguées des Idées complexes des Substances.

TH. Pour bien entendre ceci, il faut rappeller nos divisions précédentes. Selon Vous les Idées sont simples ou complexes. Les complexes sont ou des Substances, ou des modes, ou des rélations. Les modes sont ou simples (composés d'Idées simples de la même espèce) ou mixtes. Ainsi selon Vous il y a des Idées simples, des Idées des modes, tant simples que mixtes, des Idées des Substances et des Idées des rélations. On pourroit peut-être diviser les termes ou les objets des Idées en abstraits et concrets; les abstraits en absolus et en ceux qui expriment les relations; les absolus en attributs et en modifications; les uns et les autres en simples et composés; les concrets en Substances et en choses substantielles, composées ou résultantes des substances vraies et simples.

§. 2. PH. L'esprit est purement passif à l'égard de ses Idées simples, qu'il reçoit selon que la Sensation et la réflexion les lui présentent. Mais il agit souvent par lui même à l'égard des modes mixtes, car il peut combiner les Idées simples en faisant des Idées complexes sans considérer si elles existent ainsi réunies dans la nature. C'est pourquoi on donne à ces sortes d'Idées le nom de notion.

TH. Mais la réflexion, qui fait penser aux Idées simples, est souvent volontaire aussi, et de plus les combinaisons, que la nature n'a point faites, se peuvent faire en nous comme d'elles mêmes dans les songes et les rêveries, par la seule mémoire, sans que l'esprit y agisse plus que dans les Idées simples. Pour ce qui est du mot notion, plusieurs l'appliquent à toutes sortes d'Idées ou conceptions, aux originales aussi bien qu'aux dérivées.

§. 4. PH. La marque de plusieurs Idées dans une seule combinée est le nom.

TH. Cela s'entend, si elles peuvent être combinées, en quoi on manque souvent.

PH. Le crime de tuer un vieillard, n'ayant point de nom comme le parricide, on ne regarde pas le premier comme une Idée complexe.

TH. La raison, qui fait, que le meurtre d'un viilliard n'a point de nom, est que les loix n'y ayant point attaché une punition particulière ce nom seroit peu utile. Cependant les Idées ne dépendent point des noms. Un auteur moraliste, qui en inventeroit un pour le crime et traiteroit dans un chapitre exprès de la Gérontophonie, montrant ce qu'on doit aux vielliards, et combien c'est une action barbare de ne les point épargner, ne nous donneroit point une nouvelle Idée pour cela.

§. 6. PH. Il est toujours vrai, que les moeurs et les usages d'une nation, faisant des combinaisons qui lui sont familières, cela fait que chaque langue a des termes particuliers, et qu'on ne sauroit toujours faire des traductions mot à mot. Ainsi l'ostracisme parmi les Grecs et la proscription parmi les Romains étoient des mots, que les autres langues ne peuvent exprimer par des mots équivalens. C'est pourquoi le changement des coutumes fait aussi de nouveaux mots.

TH. Le hazard y a aussi sa part, car les François se servent des chevaux autant que d'autres peuples voisins: cependant ayant abandonné leur vieux mot, qui répondoit au cavalcar des Italiens, ils sont réduits à dire par périphrase: aller à cheval.

§. 9. PH. Nous acquérons les Idées des modes mixtes par l'observation, comme lorsqu'on voit lutter deux hommes; nous les acquérons aussi par invention (ou assemblage volontaire d'Idées simples) ainsi celui qui inventa l'imprimerie en avoit l'Idée avant que cet art existât. Nous les acquérons enfin par l'explication des termes, affectés aux actions, qu'on n'a jamais vues.

TH. On peut encore les acquérir en songeant ou rêvant sans que la combinaison soit volontaire, par exemple quand on voit en songe des palais d'or, sans y avoir pensé auparavant.

§. 10. PH. Les Idées simples, qui ont été le plus modifiées, sont celles de la pensée, du mouvement et de la puissance, d'où l'on conçoit que les actions découlent; car la grande affaire du genre humain consiste dans l'action. Toutes les actions sont pensées ou mouvemens. La puissance ou l'aptitude de faire une chose, qui se trouve dans un homme, constitue l'Idée, que nous nommons habitude, lorsqu'on a acquis cette puissance en faisant souvent la même chose; et quand on peut la réduire en acte à chaque occasion, qui se présente, nous l'appellons disposition. Ainsi la tendresse est une disposition à l'amitié ou à l'amour.

TH. Par tendresse vous entendez, je crois, ici le coeur tendre, mais ailleurs il me semble qu'on considère la tendresse comme une qualité, qu'on a en aimant, qui rend l'amant fort sensible aux biens et maux de l'objet aimé, c'est à quoi me paroît aller la carte du tendre dans l'excellent Roman de la Clélie. Et comme les personnes charitables aiment leur prochain avec quelque dégré de tendresse, elles sont sensibles aux biens et aux maux d'autrui; et généralement ceux, qui ont le coeur tendre, ont quelque disposition à aimer avec tendresse.

PH. La hardiesse est la puissance de faire ou de dire devant les autres ce qu'on veut sans se décontenancer; confiance qui par rapport à cette dernière partie, qui regarde le discours, avoit un nom particulier parmi les Grecs.

TH. On feroit bien d'affecter un mot à cette notion, qu'on attribue ici à celui de hardiesse, mais qu'on emploie souvent tout autrement, comme lorsqu'on disoit Charles le Hardie. N'être point décontenancé c'est une force d'esprit, mais dont les méchans abusent quand ils sont devenus jusqu'à l'impudence; comme la honte est une foiblesse, mais qui est excusable et même louable dans certaines circonstances. Quant à la parrhésie, que Vous entendez peut-être par le mot Grec, on l'attribue encore aux écrivains, qui disent la vérité sans crainte, quoique alors ne parlant pas devant les gens ils n'ayent point sujet d'être décontenancés.

§. 11. PH. Comme la puissance est la source d'où procèdent toutes les actions, on donne le nom de cause aux substances où ces puissances résident, lorsqu'elles réduisent leur puissance en acte; et on nomme effets les Substances produites par ce moyen, ou plutôt les Idées simples, (c'est à dire les objets des Idées simples,) qui par l'exercice de la puissance sont introduites dans un sujet. Ainsi l'efficace, par laquelle une nouvelle Substance ou Idée (qualité) est produite, est nommée action dans le sujet qui exerce ce pouvoir, et on la nomme passion dans le sujet, où quelque Idée (qualité) simple est altérée ou produite.

TH. Si la puissance est prise pour la source de l'action, elle dit quelque chose de plus qu'une aptitude ou facilité, par laquelle on a expliqué la puissance dans le chapitre précédent; car elle renferme encore la tendance, comme j'ai déjà remarqué plus d'une fois. C'est pourquoi dans ce sens, j'ai coutume de lui affecter le terme d'Entéléchie, qui est ou primitive et répond à l'ame prise pour quelque chose d'abstrait, ou dérivative, telle qu'on conçoit dans le conatus et dans la vigueur et impétuosité. Le terme de cause n'est entendu ici, que de la cause efficiente; mais on l'entend encore de la finale ou du motif, pour ne point parler ici de la matière et de la forme, qu'on appelle encore causes dans les écoles. Je ne sais, si l'on peut dire que le même Etre est appellé action dans l'agent et passion dans le patient et se trouve ainsi en deux sujets à la fois comme le rapport, et s'il ne vaut mieux de dire que ce sont deux Etres, l'un dans l'agent, l'autre dans le patient.

PH. Plusieurs mots, qui semblent exprimer quelque action, ne signifient que la cause et l'effet; comme la création et l'annihilation ne renferment aucune Idée de l'action ou de la manière, mais simplement de la cause et de la chose, qui est produite.

TH. J'avoue qu'en pensant à le création, on ne conçoit point une manière d'agir, capable de quelque détail, qui ne sauroit même y avoir lieu; mais puisqu'on exprime quelque chose de plus que Dieu et le monde, (car on pense que Dieu est la cause et le monde l'effet, ou bien que Dieu a produit le monde), il est manifeste qu'on pense encore à l'action.

CHAPITRE XXIII.

De nos Idées complexes des Substances.

§. 1. PH. L'esprit remarque, qu'un certain nombre d'Idées simples vont constamment ensemble, qui, étant regardées comme apartenantes à une seule chose, sont désignées par un seul nom, lorsqu'elles sont ainsi réunies dans un seul sujet . . . De là vient que quoique ce soit véritablement un amas de plusieurs Idées jointes ensemble, dans la suite nous sommes portés par inadvertance à en parler comme d'une seule Idée simple.

TH. Je ne vois rien dans les expressions reçues, qui mérite d'être taxé d'inadvertance; et quoiqu'on reconnoisse un seul sujet et une seule Idée, on ne reconnoit pas une seule Idée simple.

PH. Ne pouvant imaginer, comment ces Idées simples peuvent subsister par elles mêmes, nous nous accoutumons à supposer quelqne chose, qui

les soutienne (*substratum*) où elles subsistent et d'où elles résultent, à qui pour cet effet on donne le nom de *Substance*.

PH. Je crois, qu'on a raison de penser ainsi, et nous n'avons que faire de nous y accoutumer ou de le supposer, puisque d'abord nous concevons plusieurs prédicats d'un même sujet, et ces mots métaphoriques de *soutien* ou de *Substratum* ne signifient que cela; de sorte que je ne vois point pourquoi on s'y fasse de la difficulté. Au contraire c'est plutôt le *concretum* comme savant, chaud, luisant, qui nous vient dans l'esprit, que les *abstractions* ou qualités (car ce sont elles, qui sont dans l'objet substantiel et non pas les Idées) comme savoir chaleur, lumière etc. qui sont bien plus difficiles à comprendre. On peut même douter si ces Accidens sont des Etres véritables, comme en effet ce ne sont bien souvent que des rapports. L'on sait aussi que ce sont les abstractions, qui font naître le plus de difficultés, quand on les veut éplucher, comme savent ceux qui sont informés des subtilités des Scolastiques, dont ce qu'il y a de plus épineux tombe tout d'un coup si l'on veut bannir les Etres abstraits et se résout à ne parler ordinairement que par concrets et de n'admettre d'autres termes dans les démonstrations des sciences, que ceux qui représentent des sujets substantiels. Ainsi c'est *nodum quaerere in scirpo* si je l'ose dire et renverser les choses que de prendre les qualités ou autres termes abstraits pour ce qu'il y a de plus aisé et les concrets pour quelque chose de fort difficile.

§. 2 PH. On n'a point d'autre notion de la pure *Substance* en général, que de je ne sais quel sujet, qui lui est tout à fait inconnu et qu'on suppose être le soutien des qualités. Nous parlons comme des enfans, à qui l'on n'a pas plutôt demandé ce que c'est qu'une telle chose, qui leur est inconnue, qu'ils font cette réponse fort satisfaisante à leur gré que *c'est quelque chose*, mais qui, employée de cette manière, signifie, qu'ils ne savent ce que c'est.

TH. En distinguant deux choses dans la Substance, les attributs ou prédicats et le sujet commun de ces prédicats, ce n'est pas merveille, qu'on ne peut rien concevoir de particulier dans ce sujet. Il le faut bien, puisqu'on a déjà séparé tous les attributs, où l'on pourroit concevoir quelque détail. Ainsi demander quelque chose de plus dans ce pur *sujet en général*, que ce qu'il faut pour concevoir que c'est la même chose (p. e. qui entend et qui veut, qui imagine et qui raisonne) c'est demander l'impossible et contrevenir à sa propre supposition, qu'on a faite en faisant abstraction et concevant separément le sujet et ses qualités ou accidens. On pourroit appliquer la même prétendue difficulté à la notion de l'*Etre* et à tout ce qu'il y a de plus clair et de plus primitif; car on pourra demander aux Philosophes, ce qu'ils conçoivent en concevant le pur *Etre en général*; car tout détail étant exclu par là, on aura aussi peu à dire, que lorsqu'on demande ce que c'est que la pure *Substance en général*. Ainsi je crois, que les Philosophes ne méritent pas d'être raillés, comme on fait ici, en les comparant avec un Philosophe Indien, qu'on interrogea sur ce qui soutenoit la terre, à quoi il répondit que c'étoit un grand Eléphant; et puis quand on demanda ce qui soutenoit l'Eléphant, il dit que c'étoit une grande tortue, et enfin, quand on le pressa de dire sur quoi la tortue s'appuioit, il fut réduit à dire que c'étoit *quelque chose, un je ne sais quoi*. Cependant cette considération de la Substance, toute mince qu'elle paroît, n'est pas si vuide et si stérile qu'on pense. Il en naît plusieurs conséquences des plus importantes de la Philosophie et qui sont capables de lui donner une nouvelle face.

§. 4. PH. Nous n'avons aucune Idée claire de la Substance en général, et §. 5. nous avons une Idée aussi claire de l'esprit que du corps; car l'Idée d'une Substance corporelle dans la matière est aussi éloignée de nos conceptions, que celle de la Substance spirituelle. C'est à peu près comme disoit le Promoteur à ce jeune Docteur en Droit, qui lui crioit dans la solennité de dire *utriusque*, Vous avez raison Monsieur, car vous en savez autant dans l'un que dans l'autre.

TH. Pour moi, je crois, que cette opinion de notre ignorance vient de ce qu'on demande une manière de connoissance, que l'objet ne souffre point. La vraie marque d'une notion claire et distincte d'un objet est le moyen, qu'on a, d'en connoître beaucoup de vérités par des preuves *à priori*, comme j'ai montré dans un discours sur les vérités et les Idées, mis dans les Actes de Leipzig l'an 1684.

§. 12. PH. Si nos sens étoient assez pénétrans, les qualités sensibles, par exemple la couleur jaune de l'or, disparoîtroient, et au lieu de cela nous verrions une certaine admirable contexture des parties. C'est ce qui paroît évidemment par les Microscopes. Cette présente connoissance convient à l'état, où nous nous trouvons. Une connoissance parfaite des choses, qui nous environnent, est peut-être au-dessus de la portée de tout Etre fini. Nos facultés suffisent pour nous faire connoître le Créateur et pour nous instruire de nos devoirs. Si nos sens devenoient beaucoup plus vifs, un tel changement seroit incompatible avec notre nature.

TH. Tout cela est vrai; et j'en ai dit quelque chose ci-dessus. Cependant la couleur jaune ne laisse pas d'être une réalité comme l'arc en ciel, et nous sommes destinés aparemment à un état bien au dessus de l'état présent et pourrons même aller à l'infini, car il n'y a pas d'élemens dans la nature corporelle. S'il y avoit des Atomes, comme l'Auteur le paroissoit croire dans un autre endroit, la connoissance parfaite des corps ne pourroit être au dessus de tout Etre fini. Au reste si quelques couleurs ou qualités disparoîtroient à nos yeux mieux armés ou devenus plus pénétrans, il en naîtroit apparemment d'autres: et il faudroit un accroissement nouveau de notre perspicacité pour les faire disparoître aussi, ce qui pourroit aller à l'infini comme la division actuelle de la matière y va effectivement.

§. 13. PH. Je ne sais si l'un des grands avantages, que quelques Esprits ont sur nous, ne consiste point en ce qu'ils peuvent se former à eux mêmes des organes de Sensation, qui conviennent justement à leur présent dessein.

TH. Nous le faisons aussi en nous formant des Microscopes: mais d'autres créatures pourront aller plus avant. Et si nous pouvions transformer nos yeux mêmes, ce que nous faisons effectivement en quelque façon selon que nous voulons voir de près ou de loin, il faudroit que nous eussions quelque chose de plus propre à nous qu'eux, pour les former par son moyen, car il faut au moins que tout se fasse mécaniquement, parceque l'esprit ne sauroit opérer immédiatement sur les corps. Au reste je suis aussi d'avis que les *Génies* apperçoivent les choses d'une manière, qui ait quelque rapport à la nôtre, quand même ils auroient le plaisant avantage, que l'imaginatif Cyrano attribue à quelques Natures animées dans le Soleil, composées d'une infinité de petits volatiles, qui en se transportant selon le commendement de l'ame dominante forment toutes sortes de corps. Il n'y a rien de si merveilleux que le Mécanisme de la Nature ne soit capable de produire; et je crois que les savans Pères de l'Eglise ont eu raison d'attribuer des corps aux Anges.

§. 31. PH. Les Idées de penser et de mouvoir le corps, que nous trouvons dans celle de l'Esprit, peuvent être conçues aussi nettement et aussi distinctement que celles d'étendue, de solidité et de mobilité, que nous trouvons dans la matière.

TH. Pour ce qui est de l'Idée de la pensée, j'y consens. Mais je ne suis pas de cet avis à l'égard de l'Idée de mouvoir des corps, car suivant mon Système de l'Harmonie préétablie, les corps sont faits en sorte, qu'étant une fois mis en mouvement, ils continuent d'eux mêmes, selon que l'exigent les actions de l'esprit. Cette Hypothèse est intelligible, l'autre ne l'est point.

PH. Chaque acte de Sensation nous fait également envisager les choses corporelles et spirituelles; car dans le tems, que la vue et l'ouïe me fait connoître qu'il y a quelque Etre corporel hors de moi, je sais d'une manière encore plus certaine, qu'il y a au dedans de moi quelque Etre spirituel, qui voit et qui entend.

TH. C'est très bien dit et il est très vrai que l'existence de l'Esprit est *plus certaine* que celle des objets sensibles.

§. 19. PH. Les esprits non plus que les corps ne sauroient opérer qu'où ils sont et en divers tems et différens lieux; ainsi je ne puis qu'attribuer le changement de place à tous les esprits finis.

TH. Je crois que c'est avec raison, le *lieu* n'étant qu'un ordre des coëxistans.

PH. Il ne faut que réfléchir sur la séparation de l'ame et du corps par la mort, pour être convaincu du mouvement de l'ame.

TH. L'ame pourroit cesser d'opérer dans ce corps visible; et si elle pouvoit cesser de penser tout à fait, comme l'Auteur l'a soutenu ci-dessus, elle pourroit être séparée du corps sans être unie à un autre; ainsi sa séparation seroit sans mouvement. Mais pour moi, je crois qu'elle pense et sent toujours, qu'elle est toujours unie à quelque corps, et même qu'elle ne quitte jamais entièrement et tout d'un coup le corps où elle est unie.

§. 21. PH. Que si quelqu'un dit, que les Esprits ne sont pas *in loco sed in aliquo ubi*, je ne crois pas que maintenant on fasse beaucoup de fond sur cette façon de parler. Mais si quelqu'un s'imagine qu'elle peut recevoir un sens raisonnable, je le prie de l'exprimer en langage commun intelligible et d'en tirer après une raison, qui montre que les esprits ne sont pas capables de mouvement.

TH. Les Ecoles ont trois sortes d'*Ubieté*, ou de manières d'exister quelque part. La première s'appelle *circomscriptive*, qu'on attribue aux corps, qui sont dans l'espace, qui y sont *punctatim*, ensorte qu'ils sont mesurés selon qu'on peut assigner des points de la chose située, répondans aux points de l'espace. La seconde est la *définitive* où l'on peut définir c'est à dire déterminer que la chose située est dans un tel espace, sans pouvoir assigner des points précis ou des lieux propres exclusivement à ce que y est. C'est ainsi qu'on a jugé que l'ame est dans le corps, ne croyant point qu'il

soit possible d'assigner un point précis, où soit l'ame, ou quelque chose de l'ame, sans qu'elle soit aussi dans quelque autre point. Encore beaucoup d'habiles gens en jugent ainsi. Il est vrai que Mr. Descartes a voulu donner des bornes plus étroites à l'ame en la logeant proprement dans la glande pinéale. Néanmoins il n'a point osé dire, qu'elle est privativement dans un certain point de cette glande; ce qui n'étant point il ne gagne rien et c'est la même chose à cet égard, que quand on lui donnoit tout le corps pour prison ou lieu. Je crois que ce qui se dit des ames, se doit dire à peu près des Anges, que le grand Docteur natif d'Aquino a cru n'être en lieu que par opération, laquelle selon moi n'est pas immédiate et se réduit à l'harmonie préétablie. La troisième Ubieté est la *réplétive*, qu'on attribue à Dieu, qui remplit tout l'Univers encore plus éminemment que les esprits ne sont dans les corps, car il opère immédiatement sur toutes les créatures en les produisant continuellement, au lieu que les esprits finis n'y sauroient exercer aucune influence ou opération immédiate. Je ne sais, si cette doctrine des écoles mérite d'être tournée en ridicule, comme il semble qu'on s'efforce de faire. Cependant on pourra toujours attribuer une manière de mouvement aux ames au moins par rapport aux corps, auxquels elles sont unies, ou par rapport à leur manière de perception.

§. 23. PH. Si quelqu'un dit, qu'il ne sait point comment il pense, je répliquerai qu'il ne sait pas non plus comment les parties solides du corps sont attachées ensemble pour faire un tout étendu.

TH. Il y a assez de difficulté dans l'explication de la *cohésion*: mais cette *cohésion* des parties ne paroît point nécessaire pour faire un tout étendu, puisqu'on peut dire que la matière parfaitement subtile et fluide compose un étendu, sans que les parties soient attachées les unes aux autres. Mais, pour dire la vérité, je crois que la fluidité parfaite ne convient qu'à la *matière première*, c'est à dire en abstraction et comme une qualité originale, de même que le repos: mais non pas à la *matière seconde*, telle qu'elle se trouve effectivement, revêtue de ses qualités dérivatives, car je crois qu'il n'y a point de masse, qui soit de la dernière subtilité, et qu'il y a plus ou moins de liaison par tout, laquelle vient des mouvemens, en tant qu'ils sont conspirans et doivent être troublés par la séparation, ce qui ne se peut faire sans quelque violence et résistence. Au reste la nature de la perception et ensuite de la pensée fournit une notion des plus originales. Cependant je crois que la doctrine des unités substantielles ou Monades l'éclaircira beaucoup.

PH. Pour ce qui est de la *cohésion*, plusieurs l'expliquent par les surfaces, par lesquelles deux corps se touchent, qu'un ambiant (p. e. l'air) presse l'une contre l'autre. Il est bien vrai que la pression §. 24. d'un ambiant peut empêcher qu'on n'éloigne deux surfaces polies l'une de l'autre par une ligne, qui leur soit perpendiculaire; mais elle ne sauroit empêcher qu'on ne les sépare par un mouvement parallèle à ces surfaces. C'est pourquoi, s'il n'y avoit pas d'autre cause de la *cohésion* des corps, il seroit aisé d'en séparer toutes les parties, en les faisant ainsi glisser de côté, en prenant tel plan qu'on voudra, qui coupât quelque masse de matière.

TH. Oui sans doute, si toutes les parties plattes, appliquées l'une à l'autre, étoient dans un même plan, ou dans des plans parallèles; mais cela n'étant point et ne pouvant être, il est manifeste, qu'en tâchant de faire glisser les unes, on agira tout autrement sur une infinité d'autres, dont le plan fera angle au premier; car il faut savoir qu'il y a de la peine à séparer les deux surfaces congruentes, non seulement quand la direction du mouvement de séparation est perpendiculaire, mais encore quand il est oblique aux surfaces. C'est ainsi qu'on peut juger qu'il y a des feuilles, appliquées les unes aux autres en tous sens, dans les corps polyèdres, que la nature forme dans les minières et ailleurs. Cependant j'avoue que la pression de l'ambiant sur des surfaces plattes, appliquées les unes aux autres, ne suffit pas pour expliquer le fond de toute la *cohésion*, car on y suppose tacitement, que ces tables appliquées l'une contre l'autre ont déjà de la *cohésion*.

§. 27. PH. J'avois cru, que l'étendue du corps n'est autre chose, que la *cohésion* des parties solides.

TH. Cela ne me paroît point convenir avec vos propres explications précédentes. Il me semble qu'un corps, dans lequel il y a des mouvemens internes, ou dont les parties sont en action de se détacher les unes des autres (comme je crois quo cela se fait toujours) ne laisse pas d'être étendu. Ainsi la notion de *l'étendue* me paroît toute différente de celle de la *cohésion*.

§. 28. PH. Une autre Idée, que nous avons du corps, c'est *la puissance de communiquer le mouvement par impulsion*; et une autre, que nous avons de l'ame, c'est *la puissance de produire du mouvement par la pensée*. L'expérience nous fournit chaque jour ces deux Idées d'une manière évidente; mais si nous voulons rechercher plus avant, comment cela se fait, nous nous trouvons également dans les ténèbres.

Car à l'égard de la communication du mouvement, par où un corps perd autant de mouvement, qu'un autre en reçoit, qui est le cas le plus ordinaire, nous ne concevons pas là rien autre chose qu'un mouvement, qui passe d'un corps; ce qui est je crois aussi obscur et aussi inconcevable que la manière, dont notre esprit met en mouvement ou arrête notre corps par la pensée. Il est encore plus mal-aise, d'expliquer l'augmentation du mouvement par voie d'impulsion, qu'on observe ou qu'on croit arriver en certaines rencontres.

TH. Je ne m'étonne point si l'on trouve des difficultés insurmontables là, où l'on semble supposer une chose aussi inconcevable que le passage d'un accident d'un sujet à l'autre: mais je ne vois rien qui nous oblige à une supposition, qui n'est guères moins étrange que celle des accidens sans sujet des scolastiques, qu'ils ont pourtant soin de n'attribuer, qu'à l'action miraculeuse de la toute-puissance divine, au lieu, qu'ici ce passage seroit ordinaire. J'en ai déja dit quelque chose ci-dessus (*chap.* 21. §. 4.) où j'ai remarqué aussi, qu'il n'est point vrai que le corps perde autant de mouvement, qu'il en donne à un autre; ce qu'on semble concevoir, comme si le mouvement étoit quelque chose de substantiel, et ressembloit a du sel dissout dans le l'eau, ce qui est en effet la comparaison, dont M. Rohaut, si je ne me trompe, s'est servi. J'ajoute ici que ce n'est pas même *le cas le plus ordinaire*, car j'ai démontré ailleurs, que la même quantité de mouvement se conserve seulement lorsque les deux corps, qui se choquent, vont d'un même côté avant le choc, et vont encore d'un même coté après le choc. Il est vrai que les véritables loix du mouvement sont dérivées d'une cause supérieure à la matière. Quant à *la puissance de produire le mouvement par la pensée*, je ne crois pas que nous en ayons aucune idée comme nous n'en avons aucune expérience. Les Cartésiens avouent eux mêmes que les ames ne sauroient donner une force nouvelle à la matière, mais ils prétendent qu'elles lui donnent une nouvelle détermination ou direction de la force, qu'elle a déjà. Pour moi je soutiens, que les ames ne changent rien dans la force ni dans la direction des corps; que l'un seroit aussi inconcevable et aussi déraisonnable que l'autre, et qu'il se faut servir de l'harmonie préétablie pour expliquer l'union de l'ame et du corps.

PH. Ce n'est pas une chose indigne de notre recherche de voir si la puissance active est l'attribut propre des esprits et la puissance passive celui des corps? D'où l'on pourroit conjecturer que les esprits crées, étant actifs et passifs, ne sont pas totalement séparés de la matière simplement passive; et que ces autres êtres, qui sont actifs et passifs tout ensemble, participent de l'un et de l'autre.

TH. Ces pensées me reviennent extrêmement et donnent tout à fait dans mon sens, pourvu qu'on explique le mot d'Esprit si généralement, qu'il comprenne toutes les ames, ou plutôt (pour parler encore plus généralement) toutes les Entéléchies ou Unités substantielles, qui ont de l'Analogie avec les Esprits.

§. 31. PH. Je voudrois bien qu'on me montrât dans la notion, que nous avons de l'esprit, quelque chose de plus embrouillé ou qui approche plus de la contradiction, que ce que renferme la notion même du corps, je veux parler de la divisibilité à l'infini.

TH. Ce que vous dites encore ici, pour faire voir que nous entendons la nature de l'Esprit autant ou mieux que celle du corps, est très vrai, et Fromondus, qui a fait un livre exprès *de compositione continui*, a eu raison de l'intituler *Labyrinthe*. Mais cela vient d'une fausse Idée, qu'on a de la nature corporelle, aussi bien que de l'espace.

§. 33. PH. *L'idée de Dieu* même nous vient comme les autres, l'Idée complexe que nous avons de Dieu étant composée des Idées simples, que nous recevons de la réflexion et que nous étendons par celle que nous avons de l'infini.

TH. Je me rapporte la-dessus à ce que j'ai dit en plusieurs endroits pour faire voir que toutes ces Idées et particulièrement celle de Dieu sont en nous originairement, et que nous ne faisons qu'y prendre garde, et que celle de l'infini surtout ne se forme point par une extension des Idées finies.

§. 37. PH. La plupart des Idées simples, qui composent nos Idées complexes des Substances, ne sont à les bien considérer que des *puissances*, quelque penchant que nous ayons à les prendre pour des *qualités positives*.

TH. Je pense que les *puissances*, qui ne sont point essentielles à la Substance et qui renferment non pas une *aptitude* seulement, mais encore une certaine *tendance*, sont justement ce qu'on entend ou doit entendre par les *qualités réelles*.

CHAPITRE XXIV.

Des Idées collectives des Substances.

§. 1. PH. Après les Substances simples venons aux Aggrégés. N'est-il point vrai que l'idée de cet amas d'hommes, qui compose une armée, est aussi bien une seule Idée que celle d'un homme.

TH. On a raison de dire que cet Aggrégé (ens per aggregationem pour parler Ecole) fait une seule Idée, quoique à proprement parler cet amas de Substances ne forme pas une Substance véritablement. C'est un résultat, à qui l'ame par sa perception et par sa pensée donne son dernier accomplissement d'unité. On peut pourtant dire en quelque façon, que c'est quelque chose de substantiel, c'est à dire, comprenant des Substances.

CHAPITRE XXV.

De la Relation.

§. 1. PH. Il reste à considérer les Idées des Relations, qui sont les plus minces en réalité. Lorsque l'esprit envisage une chose auprès d'une autre, c'est une relation ou rapport et les dénominations ou termes relatifs, qu'on en fait, sont comme autant de marques, qui servent à porter nos pensées au-delà du sujet vers quelque chose, qui en soit distinct, et ces deux sont appellées Sujets de la relation (relata).

TH. Les relations et les ordres ont quelque chose de l'Etre de raison quoiqu'ils aient leur fondement dans les choses; car on peut dire que leur réalité, comme celle des vérités éternelles et des possibilités vient de la suprême raison.

§. 5. PH. Il peut y avoir pourtant un changement de relation, sans qu'il arrive aucun changement dans le sujet. Titius, que je considère aujourd'hui comme père, cesse de l'être demain, sans qu'il se fasse aucun changement en lui, par cela seul que son fils vient à mourir.

TH. Cela se peut fort bien dire suivant les choses dont on s'apperçoit; quoique dans la rigueur métaphysique il soit vrai, qu'il n'y a point de dénomination entièrement extérieure, (denominatio pure extrinseca) à cause de la connexion réelle de toutes choses.

§. 6. PH. Je pense que la relation n'est qu'entre deux choses.

TH. Il y a pourtant des exemples d'une relation entre plusieurs choses à la fois, comme celle de l'ordre ou celle d'un arbre généalogique, qui expriment le rang et la connexion de tous les termes ou suppôts; et même une figure comme celle d'un polygone renferme la relation de tous les côtés.

§. 8. PH. Il est bon aussi de considérer que les Idées des relations sont souvent plus claires, que celles des choses, qui sont les sujets de la relation. Ainsi la relation du père est plus claire que celle de l'homme.

TH. C'est parce que cette relation est si générale, qu'elle peut convenir aussi à d'autres Substances. D'ailleurs comme un sujet peut avoir du clair et de l'obscur, la relation pourra être fondée dans le clair. Mais si le formel même de la relation enveloppoit la connoissance de ce qu'il y a d'obscur dans le sujet, elle participeroit de cette obscurité.

§. 10. PH. Les termes, qui conduisent nécessairement l'esprit a d'autres Idées, qu'à celles, qu'on suppose exister réellement dans la chose, à laquelle le terme ou mot est appliqué, sont relatifs; et les autres sont absolus.

TH. On a bien ajouté ce nécessairement et on pourroit ajouter expressement ou d'abord, car on peut penser au noir par exemple, sans penser à sa cause; mais c'est en demeurant dans les bornes d'une connoissance, qui se présente d'abord et qui est confuse ou bien distincte, mais incomplète; l'un quand il n'y a point de résolution de l'Idée, et l'autre quand on la borne. Autrement il n'y a point de terme si absolu ou si détaché, qu'il n'enferme des relations et dont la parfaite analyse ne mène à d'autres choses et même à toutes les autres; de sorte qu'on peut dire, que les termes relatifs, marquent expressement le rapport, qu'ils contiennent. J'oppose ici l'absolu au relatif, et c'est dans un autre sens, que je l'ai opposé ci-dessus au borné.

CHAPITRE XXVI.

De la cause et de l'effet et de quelques autres relations.

§. 1. 2. PH. Cause est ce qui produit quelque Idée simple ou incomplexe; et effet est ce qui est produit.

TH. Je vois Monsieur, que Vous entendez souvent par Idée la réalité objective de l'Idée ou la qualité, qu'elle représente. Vous ne définissez que la cause efficiente, comme j'ai déjà remarqué ci-dessus. Il faut avouer, qu'en disant que cause efficiente est ce qui produit et effet ce qui est produit, on ne se sert que de Synonymes. Il est vrai que je Vous ai entendu dire un peu plus distinctement, que cause est ce qui fait qu'une autre chose commence à exister, quoique ce mot fait laisse aussi la principale difficulté en son entier. Mais cela s'expliquera mieux ailleurs.

PH. Pour toucher encore quelques autres relations, je remarque qu'il y a des termes, qu'on employe pour désigner le tems, qu'on regarde ordinairement comme ne signifiant que des Idées positives, qui cependant sont relatifs, comme jeune, vieux etc. car ils renferment un rapport à la durée ordinaire de la Substance, à qui on les attribue. Ainsi un homme est appellé jeune à l'age de 20 ans et fort jeune à l'age de 7. ans. Cependant nous appellons vieux un cheval, qui a vingt ans et un chien, qui en a 7. Mais nous ne disons pas, que le soleil et les étoiles, un rubis ou un diamant soyent vieux ou jeunes, parceque nous ne connoissons pas les périodes ordinaires de leur durée. §. 5. A l'égard du lieu ou de l'étendue c'est la même chose, comme lorsqu'on dit qu'une chose est haute ou basse, grande ou petite. Ainsi un cheval, qui sera grand selon l'Idée d'un Gallois, paroit fort petit à un Flamand: chacun pense aux chevaux, qu'on nourrit dans son pays.

TH. Ces remarques sont très bonnes. Il est vrai que nous nous éloignons un peu quelquefois de ce sens, comme lorsque nous disons qu'une chose est vieille en la comparant non pas avec celles de son espèce, mais avec d'autres espèces. Par exemple nous disons que le monde ou le soleil est bien vieux. Quelqu'un demanda à Galilei s'il croyoit que le soleil fut éternel. Il répondit: eterno nò, ma ben antico.

CHAPITRE XXVII.

Ce que c'est qu'Identité ou diversité.

§. 1. PH. Une Idée relative des plus importantes est celle de l'Identité ou de la diversité. Nous ne trouvons jamais et ne pouvons concevoir qu'il soit possible, que deux choses de la même espèce existent en même tems dans le même lieu. C'est pourquoi lorsque nous demandons, si une chose est la même ou non, cela se rapporte toujours à une chose, qui dans un tel tems existe dans un tel lieu; d'où il s'ensuit qu'une chose ne peut avoir deux commencemens d'existence, ni deux choses un seul commencement par rapport au tems et au lieu.

TH. Il faut toujours qu'outre la différence du tems et du lieu, il y ait un principe interne de distinction, et quoiqu'il y ait plusieurs choses de même espèce, il est pourtant vrai qu'il n'y en à jamais de parfaitement semblables: ainsi quoique le tems et le lieu (c'est à dire le rapport au dehors) nous servent à distinguer les choses, que nous ne distinguons pas bien par elles mêmes, les choses ne laissent pas d'être distinguables en soi. Le précis de l'identité et de la diversité ne consiste donc pas dans le tems et dans le lieu, quoiqu'il soit vrai, que la diversité des choses est accompagnée de celle du tems ou du lieu, parce qu'ils amènent avec eux des impressions différentes sur la chose; pour ne point dire que c'est plutôt par les choses, qu'il faut discerner un lieu ou un tems de l'autre, car d'eux mêmes ils sont parfaitement semblables, mais aussi ce ne sont pas des Substances ou des réalités complètes. La manière de distinguer, que Vous semblez proposer ici, comme unique dans les choses de même espèce, est fondée sur cette supposition que la pénétration n'est point conforme à la nature. Cette supposition est raisonnable, mais l'expérience même fait voir qu'on n'y est point attaché ici, quand il s'agit de distinction. Nous voyons par exemple deux ombres ou deux rayons de lumière, qui se pénètrent, et nous pourrions nous forger un monde imaginaire, où les corps en usassent de même. Cependant nous ne laissons pas de distinguer un rayon de l'autre par le train même de leur passage, lors même qu'ils se croisent.

§. 3. PH. Ce qu'on nomme principe d'individuation dans les Ecoles, où l'on se tourmente si fort pour savoir ce que c'est, consiste dans l'existence même, qui fixe chaque Etre à un tems particulier à un lieu incommunicable à deux Etres de la même espèce.

TH. Le principe d'inviduation revient dans les individus au principe de distinction dont je viens de parler. Si deux individus étoient parfaitement semblables et égaux et (en un mot) indistinguables par eux mêmes, il n'y auroit point de principe d'individuation; et même j'ose dire, qu'il n'y auroit point de distinction individuelle ou de différens individus à cette condition. C'est pourquoi la notion des Atomes est chimérique, et ne vient que de conceptions incomplètes des hommes. Car s'il y avoit des Atomes, c'est à dire des corps parfaitement durs et parfaitement inaltérables ou incapables de changement interne et ne

pouvant différer entr'eux que de grandeur et de figure, il est manifeste qu'étant possible qu'ils soient de même figure et grandeur, il y en auroit alors d'indistinguables en soi, et qui ne pourroient être discernés que par des dénominations extérieures sans fondement interne, ce qui est contre les plus grands principes de la raison. Mais la vérité est, que tout corps est altérable et même altéré toujours actuellement, en sorte qu'il diffère en lui même de tout autre. Je me souviens qu'une grande Princesse, qui est d'un esprit sublime, dit un jour en se promenant dans son jardin, qu'elle ne croyoit pas, qu'il y avoit deux feuilles parfaitement semblables. Un gentilhomme d'esprit, qui étoit de la promenade, crut qu'il seroit facile d'en trouver; mais quoiqu'il en cherchât beaucoup, il fut convaincu par ces yeux, qu'on pouvoit toujours y remarquer de la différence. On voit par ces considérations negligées jusqu'ici, combien dans la Philosophie on s'est éloignée des notions les plus naturelles, et combien on a été éloignée des grands principes de la vraie Méthaphysique.

§. 4. PH. Ce qui constitue l'*unité* (identité) d'une même plante, est d'avoir une telle organisation de parties dans un seul corps, qui participe à une commune vie, ce qui dure pendant que la plante subsiste, quoiqu'elle change de parties.

TH. L'organisation ou configuration sans un principe de vie subsistant, que j'appelle Monade, ne suffiroit pas pour faire demeurer *idem numero* ou le même individu; car la configuration peut demeurer individuellement. Lors qu'un fer à cheval se change en cuivre dans une eau minérale de la Hongrie, la *même* figure en espèce demeure, mais non pas le même en *individu*; car le fer se dissout et le cuivre, dont l'eau est imprégnée, se précipite et se met insensiblement à la place. Or la figure est un accident, qui ne passe pas d'un sujet à l'autre (*de subjecto in subjectum*). Ainsi il faut dire, que les corps organisés aussi bien que d'autres ne demeurent les mêmes qu'en apparence, et non pas en parlant à la rigueur. C'est à peu près comme un fleuve, qui change toujours d'eau, ou comme le navire de Thesée, que les Athéniens reparoient toujours. Mais quant aux Substances, qui ont en elles mêmes une véritable et réelle Unité substantielle, à qui puissent appartenir les actions *vitales* proprement dites, et quant aux Etres substantiels, *quae uno spiritu continentur*, comme parle un ancien jurisconsulte, c'est à dire qu'un certain esprit indivisible anime, on a raison de dire qu'elles demeurent parfaitement *le même individu* par cette ame ou cet esprit, qui fait le *moi* dans celles qui pensent.

§. 4. PH. Le cas n'est pas fort différent dans les brutes et dans les plantes.

TH. Si les végétables et les brutes n'ont point d'ame leur identité n'est qu'apparente; mais s'ils en ont, l'identité individuelle y est véritable à la rigueur, quoique leurs corps organisés n'en gardent point.

§. 6. PH. Cela montre encore en quoi consiste l'identité du même homme, savoir en cela seul qu'il jouit de la même vie, continuée par des particules de matière, qui sont dans un flux perpétuel, mais qui dans cette succession sont *vitalement* unies au même corps organisé.

TH. Cela se peut entendre dans mon sens. En effet le corps organisé n'est pas le même au-delà d'un moment; il n'est qu'équivalent. Et si on ne se rapporte point à l'ame, il n'y aura point la même vie ni union *vitale* non plus. Ainsi cette identité ne seroit qu'apparente.

PH. Quiconque attachera l'*identité de l'homme* à quelque autre chose, qu'à un corps bien organisé dans un certain instant et qui dès lors continue dans cette *organisation vitale* par une succession de diverses particules de matière, qui lui sont unies, aura de la peine à faire qu'un embryon et un homme âgé, un fou et un sage soient le même homme, sans qu'il s'en suive de cette supposition, qu'il est possible que Seth, Ismael, Socrate, Pilate, S. Augustin sont un seul et même homme.... ce qui s'accorderoit encore plus mal avec les notions de ces Philosophes, qui reconnoissoient la transmigration et croyoient que les ames des hommes peuvent être envoyées pour punition de leurs déréglemens dans des corps des bêtes; car je ne ne crois pas qu'une personne, qui seroit assurée que l'ame d'Héliogabale existoit dans un pourceau, voulut dire, que ce pourceau étoit un homme, et le même homme qu'Héliogabale.

TH. Il y a ici question de nom et question de chose. Quant à la chose, l'identité d'une même Substance individuelle ne peut être maintenue que par la conservation de la même ame, car le corps est dans un flux continuel et l'ame n'habite pas dans certains atomes affectés à elle, ni dans un petit os indomtable, tel que le *Luz* des Rabins. Cependant il n'y a point de *transmigration* par laquelle l'ame quitte entièrement son corps et passe dans un autre. Elle garde toujours, même dans la mort, un corps organisé, partie du précédent, quoique ce qu'elle garde soit toujours sujet à se dissiper insensiblement et à se réparer et même à souffrir en certain tems un grand changement. Ainsi au lieu d'une transmigration de l'ame il y a transformation, enveloppement ou développement, et enfin fluxion du corps de cette ame. Monsieur van Helmont le fils croyoit que les ames passent de corps en corps, mais toujours dans leur espèce, en sorte qu'il y aura toujours le même nombre d'ames d'une même espèce, et par conséquent le même nombre d'hommes et de loups, et que les loups, s'ils ont été diminués et extirpés en Angleterre, devoient s'augmenter d'autant ailleurs. Certaines méditations publiées en France sembloient y aller aussi. Si la transmigration n'est point prise à la rigueur, c'est à dire si quelqu'un croyoit que les ames demeurant dans le même corps subtil changent seulement de corps grossier, elle seroit possible, même jusqu'au passage de la même âme dans un corps de différente espèce à la façon des Bramines et des Pythagoriciens. Mais tout ce qui est possible n'est point conforme pour cela à l'ordre des choses. Cependant la question si, en cas qu'une telle transmigration fût véritable, Cain, Cham et Ismael, supposé qu'ils eussent la même ame suivant les Rabins, meritassent d'être appellés le même homme, n'est que de nom; et j'ai vu que le célèbre Auteur, dont Vouz avez soutenu les opinions, le reconnoît et l'explique fort bien (dans le dernier paragraphe de chapitre.) L'identité de Substance y seroit, mais en cas qu'il n'y eût point de connexion de souvenance entre les différens personnages, que la même ame feroit, il n'y auroit pas assez d'*identité morale* pour dire que ce seroit une *même personne*. Et si Dieu vouloit que l'ame humaine allât dans un corps de pourceau oubliant l'homme et n'y exerçant point d'actes raisonnables, elle ne constitueroit point un homme. Mais si dans le corps de la bête, elle avoit les pensées d'un homme, et même de l'homme, qu'elle animoit avant le changement, comme l'âne d'or d'Apulée, quelqu'un ne feroit peut-être point de difficulté de dire que le même Lucius, venu en Thessalie pour voir ses amis, demeura sous la peau de l'âne, où Photis l'avoit mis malgré elle, et se promena de maître à maître, jusqu'à ce que les roses mangées lui rendirent sa forme naturelle.

§. 9. PH. Je crois de pouvoir avancer hardiment que qui de nous verroit une créature, faite et formée comme soi même, quoiqu'elle n'eût jamais fait paroître plus de raison qu'un chat ou un perroquet, ne laisseroit pas de l'appeller homme; ou que s'il entendoit un perroquet discourir raisonnablement et en philosophe, il ne l'appelleroit ou ne le croiroit que perroquet, et qu'il diroit du premier de ces animaux que c'est un homme grossier, lourd et destitué de raison, et du dernier que c'est un perroquet plein d'esprit et de bon sens.

TH. Je serois plus du même avis sur le second point que sur le premier, quoiqu'il y ait encore là quelque chose à dire. Peu de Théologiens seroient assez hardis pour conclure d'abord et absolument au baptême d'un animal de figure humaine mais sans apparence de raison, si on le prenoit petit dans le bois, et quelque prêtre de l'Eglise Romaine diroit peut-être conditionellement, *si tu es un homme je te baptise*; car on ne sauroit point s'il est de race humaine et si une ame raisonnable y loge et ce pourroit être un *Ourang-Outang*, singe fort approchant de l'extérieur de l'homme, tel que celui, dont parle Tulpius pour l'avoir vu, et tel que celui, dont un savant Médecin a publié l'Anatomie. Il est sûr je l'avoue, que l'homme peut devenir aussi stupide qu'un *Ourang-Outang*, mais l'intérieur de l'ame raisonnable y demeureroit malgré la suspension de l'exercice de la raison, comme je l'ai expliqué ci-dessus: ainsi c'est là le point, dont on ne sauroit juger par les apparences. Quant au second cas, rien n'empêche qu'il y ait des animaux raisonnables d'une espèce différente de la nôtre, comme ces habitans du royaume poétique des oiseaux dans le soleil, ou un perroquet, venu de ce monde après sa mort, sauva la vie au voyageur, qui lui avoit fait du bien ici bas. Cependant s'il arrivoit comme il arrive dans le pays des *Fées* ou de *ma mère l'oye*, qu'un perroquet fût quelque fille de Roi transformée et se fit connoître pour telle en parlant, sans doute le père et la mère le caresseroient comme leur fille, qu'ils croiroient avoir quoique cachée sous cette forme étrangère. Je ne m'opposerois pourtant point à celui, qui diroit que dans l'âne d'or il est demeuré tant le *soi* ou l'individu, à cause du même esprit immatériel, que Lucius ou la personne, à cause de l'apperception de ce *moi*, mais que ce n'est plus un homme; comme en effet il semble qu'il faut ajouter quelque chose de la figure et constitution du corps à la définition de l'homme, lorsqu'on dit qu'il est un animal raisonnable, autrement les Genies selon moi seroient aussi des hommes.

§. 9. PH. Le mot de *personne* emporte un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, qui se peut considérer soi-même comme *le même*, comme une même chose, qui pense en différens tems, et en différens lieux; ce qu'il fait uniquement par le sentiment, qu'il a de ses propres actions. Et cette connoissance accompagne toujours nos sensations et nos perceptions présentes, quand elles sont assez distinguées, comme j'ai remarqué plus d'une fois ci dessus, et c'est par là que chacun est à lui même ce qu'il appelle *soi même*. On ne considère pas dans cette rencontre, si le même *soi* est continué dans la même Sub-

stance ou dans diverses Substances; car puisque la conscience (consciousnes ou consciosité) accompagne toujours la pensée, et que c'est là ce qui fait que chacun est ce qu'il nomme soi même et par où il se distingue de toute autre chose pensante: c'est aussi en cela seul que consiste l'identité personnelle, ou ce qui fait qu'un Etre raisonnable est toujours le même; et aussi loin que cette conscience peut s'étendre sur les actions ou sur les pensées déja passés, aussi loin s'étend l'identité de cette personne, et le soi est présentement le même qu'il étoit alors.

TH. Je suis aussi de cette opinion, que la consciosité ou le sentiment du moi prouve une identité morale ou personnelle. Et c'est en cela que je distingue l'incessabilité de l'ame d'une bête de l'immortalité de l'ame de l'homme: l'une et l'autre garde l'identité physique et réelle, mais quant à l'homme, il est conforme aux règles de la divine providence, que l'ame garde encore l'identité morale et qui nous est apparente à nous mêmes, pour constituer la même personne, capable par conséquent de sentir les chatimens et les récompenses. Il semble que Vous tenez Monsieur que cette identitè apparente se pourroit conserver, quand il n'y en auroit point de réelle. Je croirois que cela se pourroit peut-être par la puissance absolue de Dieu, mais suivant l'ordre des choses, l'identité apparente à la personne même, qui se sent la même, suppose l'identité réelle à chaque passage prochain, accompagné de réflexion ou de sentiment du moi, une perception intime et immédiate ne pouvant tromper naturellement. Si l'homme pouvoit n'être que machine et avoir avec cela de la consciosité, il faudroit être de Votre avis, Monsieur: mais je tiens que ce cas n'est point possible au moins naturellement. Je ne voudrois point dire non plus que l'identité personelle et même le soi ne demeurent point en nous et que je ne suis point ce moi, qui ai été dans le berceau, sous prétexte que je ne me souviens plus de rien de tout ce que j'ai fait alors. Il suffit pour trouver l'identité morale par soi même, qu'il y ait une moyenne liaison de consciosité d'un état voisin ou même un peu éloigné à l'autre, quand quelque saut ou intervalle oublié y seroit mêlé. Ainsi si une maladie avoit fait une interruption de la continuité de la liaison de consciosité, en sorte que je ne susse point comment je serois devenu dans l'état présent, quoique je me souvinse des choses plus éloignées, le témoignage des autres pourroit remplir le vuide de ma réminiscence. On me pourroit même punir sur ce témoignage, si je venois à faire quelque mal de propos délibéré dans un intervalle, que j'eusse oblié un peu après par cette maladie. Et si je venois à oublier toutes les choses passées, que je serois obligé de me laisser enseigner de nouveau jusqu'à mon nom et jusqu'à lire et écrire, je pourrois toujours apprendre des autres ma vie passée dans mon précédent état, comme j'ai gardé mes droits, sans qu'il soit nécessaire de me partager en deux personnes, et de me faire héritier de moi-même. Tout cela suffit pour maintenir l'identité morale, qui fait la même personne. Il est vrai que si les autres conspiroient à me tromper (comme je pourrois même être trompé par moi-même, par quelque vision, songe ou maladie, croyant que ce que j'ai songé me soit arrivé) l'apparence seroit fausse; mais il y a des cas, où l'on peut être moralement certain de la vérité sur le rapport d'autrui: et auprès de Dieu, dont la liaison de societé avec nous fait le point principal de la moralité, l'erreur ne sauroit avoir lieu. Pour ce qui est du soi il sera bon de le distinguer de l'apparence du soi et de la consciosité. Le soi fait l'identité réelle et physique, et l'apparence du soi, accompagnée de la vérité, y joint l'identité personelle. Ainsi ne voulant point dire, que l'identité personelle ne s'étend pas plus loin que le souvenir, je dirois encore moins que le soi ou l'identité physique en dépend. L'identité réelle et personelle se prouve le plus certainement qu'il se peut en matière de fait, par la réflexion présente et immédiate; elle se prouve suffisamment pour l'ordinaire par notre souvenir d'intervalle ou par le témoignage conspirant des autres. Mais si Dieu changeoit extraordinairement l'identité réelle, la personelle demeureroit, pourvu que l'homme conservât les apparences d'identité, tant les internes, (c'est à dire de la conscience) que les externes, comme celles qui consistent dans ce qui paroît aux autres. Ainsi la conscience n'est pas le seul moyen de constituer l'identité personelle, et le rapport d'autrui ou même d'autres marques y peuvent suppléer. Mais il y a de la difficulté, s'il se trouve contradiction entre ces diverses apparences. La conscience se peut taire comme dans l'oubli; mais si elle disoit bien clairement des choses, qui fussent contraires aux autres apparences, on seroit embarassé dans la décision et comme suspendu quelquefois entre deux possibilités, celle de l'erreur de notre souvenir et celle de quelque déception dans les apparences externes.

§. 11. PH. On dira que les membres du corps de chaque homme sont une partie de lui même, et qu'ainsi, le corps étant dans un flux perpétuel, l'homme ne sauroit demeurer le même.

TH. J'aimerois mieux de dire que le moi et le lui sont sans parties, parcequ'on dit et avec raison qu'il se conserve réellement la même Substance, ou le même moi physique. Mais on ne peut point dire, à parler selon l'exacte vérité des choses, que le même tout se conserve lorsqu'une partie se perd. Or ce qui a des parties corporelles ne peut point manquer d'en perdre à tout moment.

§. 13. PH. La conscience, qu'on a de ses actions passées, ne pourroit point être transférée d'une Substance pensante à l'autre et il seroit certain que la même Substance demeure, parceque nous nous sentons les mêmes si cette conscience étoit une seule et même action individuelle, c'est à dire, si l'action de réfléchit étoit la même que l'action sur laquelle on réfléchir en s'en appercevant. Mais comme ce n'est qu'une représentation actuelle d'une action passée, il reste à prouver comment il n'est pas possible, que ce qui n'a jamais été réellement puisse être représenté à l'esprit, comme ayant été véritablement.

TH. Un souvenir de quelque intervalle peut tromper; on l'expérimente souvent, et il y a moyen de concevoir une cause naturelle de cette erreur. Mais le souvenir présent ou immédiat, ou le souvenir de ce qui se passoit immédiatement auparavant, c'est à dire la conscience ou la réflexion, qui accompagne l'action interne, ne sauroit tromper naturellement; autrement on ne seroit pas même certain qu'on pense à telle ou à telle chose, car ce n'est aussi que de l'action passée qu'on le dit en soi et non pas de l'action même, qui le dit. Or si les expériences internes immédiates ne sont point certaines, il n'y aura point de vérité de fait, dont on puisse être assuré. Et j'ai déjà dit, qu'il peut y avoir de la raison intelligible de l'erreur, qui se commet dans les perceptions médiates, et externes, mais dans les immédiates internes on n'en s'auroit trouver, à moins de recourir à la toute-puissance de Dieu.

§. 14. PH. Quant à la question si, la même Substance immatérielle restant, il peut y avoir deux personnes distinctes, voici sur quoi elle est fondée. C'est, si le même Etre immatériel peut être dépouillé de tout sentiment de son existence passée et le perdre entièrement, sans pouvoir jamais le recouvrer, de sorte que commençant pour ainsi dire un nouveau compte depuis une nouvelle période, il ait une conscience, qui ne puisse s'étendre au delà de ce nouvel état. Tous ceux qui croyent la préexistence des ames sont visiblement dans cette pensée. J'ai vu un homme, qui étoit persuadé que son ame avoit été l'ame de Socrate; et je puis assurer que dans le poste qu'il a rempli et qui n'étoit pas de petite importance, il a passé pour un homme fort raisonnable, et il a paru par ses ouvrages, qui ont vu le jour, qu'il ne manquoit ni d'esprit ni de savoir. Or les ames tant indifférentes à l'égard de quelque portion de matière que ce soit, autant que nous le pouvons connoître par leur nature, cette supposition (d'une même ame passant en différens corps) ne renferme aucune absurdité apparente. Cependant celui qui à présent n'a aucun sentiment de quoi que ce soit que Nestor ou Socrate ait jamais fait ou pensé, conçoit-il, ou peut-il concevoir, qu'il soit la même personne que Nestor ou Socrate? Peut-il prendre part aux actions de ces deux anciens Grecs? peut-il se les attribuer ou penser qu'elles soient plutòt ses propres actions que celles de quelque autre homme qui ait déjà existé? Il n'est pas plus la même personne avec un d'eux, que si l'ame qui est présentement en lui, avoit été créée, lorsqu'elle commença d'animer le corps, qu'elle a présentement. Cela ne contribueroit pas d'avantage à le faire la même personne que Nestor, que si quelques unes des particules de matière, qui une fois ont fait partie de Nestor étoient à présent une partie de cette homme là. Car la même Substance immatérielle sans la même conscience ne fait non plus la même personne pour être unie à tel ou à tel corps, que les mêmes particules de matière, unie à quelque corps sans une conscience commune, peuvent faire la même personne.

TH. Un Etre immatériel ou un esprit ne peut être dépouillé de toute perception de son existence passée. Il lui reste des impressions de tout ce qui lui est autrefois arrivé, et il a même des pressentimens de tout ce qui lui arrivera: mais ces sentimens sont le plus souvent trop petits pour pouvoir être distinguables, et pour qu'on s'en apperçoive, quoiqu'ils puissent peut-être se développer un jour. Cette continuation et liaison de perceptions fait le même individu réellement, mais les apperceptions (c'est à dire lorsqu'on s'apperçoit des sentimens passés) prouvent encore une identité morale, et font paroître l'identité réelle. La préexistence des ames ne nous paroît pas par nos perceptions, mais si elle étoit véritable, elle pourroit se faire connoître un jour. Ainsi il n'est point raisonnable que la restitution du souvenir devienne à jamais impossible, les perceptions insensibles (dont j'ai fait voir l'usage en tant d'autres occasions importantes) servant encore ici à en garder les semences. Feu Monsieur Henri Morus, Théologien de l'Eglise Anglicane, étoit persuadé de la préexistence, et a écrit pour la soutenir. Feu Monsieur Van Helmont le fils alloit plus avant, comme

je viens de le dire, et croyoit la transmigration des ames, mais toujours dans des corps d'une même espèce, de sorte que selon lui l'ame humaine animoit toujours un homme. Il croyoit avec quelques Rabins le passage de l'ame d'Adam dans le Messie comme dans le nouvel Adam. Et je ne sais s'il ne croyoit pas avoir été lui même quelque ancien, tout habile homme qu'il étoit d'ailleurs. Or si ce passage des ames étoit véritable, au moins de la manière possible, que j'ai expliquée ci-dessus (mais qui ne paroit point vraisemblable) c'est à dire que les ames gardant des corps subtils passassent tout d'un coup dans d'autres corps grossiers, le même individu subsisteroit toujours dans Nestor, dans Socrate, et dans quelque moderne, et il pourroit même faire connoître son identité à celui, qui pénétreroit assez dans sa nature, à cause des impressions ou caractères, qui y resteroient de tout ce que Nestor ou Socrate ont fait, et que quelque genie assez pénétrant y pourroit lire. Cependant si l'homme moderne n'avoit point de moyen interne ou externe de connoître ce qu'il a été, ce seroit quant à la morale comme s'il ne l'avoit point été. Mais l'apparence est, que rien ne se néglige dans le monde, par rapport même à la morale, parce-que Dieu en est le Monarque, dont le gouvernement est parfait. Les ames selon mes hypothèses ne sont point *indifférentes* à l'égard de quelque portion de matière que ce soit, comme il Vous semble; au contraire elles expriment originairement celles à qui elles sont et doivent être unies par ordre. Ainsi si elles passoient dans un nouveau corps grossier ou sensible, elles garderoient toujours l'expression de tout ce, dont elles ont eu perception dans les vieux, et même il faudroit que lé nouveau corps s'en ressentit, de sorte que la continuation individuelle aura toujours ses marques réelles. Mais quelqu'ait été notre état passé, l'effet, qu'il laisse, ne sauroit nous être toujours *appercevable*. L'habile Auteur de *l'essai sur l'entendement*, dont Vous aviez éponsé les sentimens, avoit remarqué (*Livre 2. Chap. de l'ideutité §. 27.*) qu' une partie de ses suppositions ou fictions du passage des ames, prises pour possibles, est fondée sur ce qu'on regarde communement l'esprit non seulement comme indépendant de la matière mais aussi comme indifférent à toute sorte de matière. Mais j'espère que ce que je Vous ai dit, Monsieur, sur ce sujet par ci par là, servira à éclaircir ce doute, et à faire mieux connoître ce qui se peut naturellement. On voit par là comment les actions d'un ancien appartiendroient à un moderne, qui auroient la même ame, quoiqu'il ne s'en apperçût pas. Mais si l'on venoit à la connoître, il s'ensuivroit encore de plus une identité personelle. Au reste une *portion de matière*, qui passe d'un corps dans un autre, ne fait point le même individu humain, ni ce qu'on appelle *moi*, mais c'est l'ame qui le fait.

§. 16. PH. Il est cependant vrai que je suis autant interessé et aussi justement responsable pour une action, faite il y a mille ans, qui m'est présentement adjugée par cette conscience (*consciosité ou consciousnes*) que j'en ai, comme ayant été faite par moi-même, que je le suis pour ce que je viens de faire dans le moment précédent.

TH. Cette opinion d'avoir fait quelque chose peut tromper dans les actions éloignées. Des gens ont pris pour véritable ce qu'ils avoient songé, ou ce qu'ils avoient inventé à force de le répéter; cette fausse opinion pent embarasser, mais elle ne peut point faire qu'on soit punissable, si d'autres n'en conviennent point. De l'autre côté on peut être responsable de ce qu'on a fait, quand on l'auroit oublié, pourvu que l'action soit vérifiée d'ailleurs.

§. 17. PH. Chacun éprouve tous les jours que tandis que son petit doigts est compris sous cette conscience il fait autant *partie de soi-même* (*de lui*) que ce qui y a le plus de part.

TH. J'ai dit (§. 11.) pourquoi je ne voudrois point avancer que mon doigt est une partie de *moi*; mais il est vrai qu'il m'appartient et qu'il fait partie de mon corps.

PH. Ceux qui sont d'un autre sentiment diront que ce petit doigt venant à être séparé du reste du corps, si cette conscience accompagnoit le petit doigt et abandonnoit le reste du corps, il est évident que le petit doigt seroit *la personne*, la *même personne*, et qu'alors le *soi* n'auroit rien à démêler avec le reste du corps.

TH. La nature n'admet point ces fictions, qui sont détruites par le système de l'harmonie ou de la parfaite correspondance de l'ame et du corps.

§. 18. PH. Il semble pourtant que si le corps continuoit de vivre, et d'avoir sa conscience particulière; à laquelle le petit doigt n'eût aucune part, et que cependant l'ame fût dans le doigt, le doigt ne pourroit avouer aucune des actions du reste du corps, et l'on ne pourroit non plus les lui imputer.

TH. Aussi l'ame qui seroit dans le doigt n'appartiendroit-elle point à ce corps. J'avoue que si Dieu faisoit que les consciosités fussent transférées sur d'autres ames, il faudroit les traiter selon les notions morales, comme si c'étoient les mêmes; mais ce seroit troubler l'ordre des choses sans sujet, et faire un divorce entre l'apperceptible et la vérité, qui se conserve par les perceptions insensibles, lequel ne seroit point raisonnable, parceque les perceptions insensibles pour le présent se peu-

vent développer un jour, car il n'y a rien d'inutile et l'éternité donne un grand champ aux changemens.

§. 20. PH. Les loix humaines ne punissent pas l'homme fou pour les actions que fait l'homme de sens rassis, ni l'homme de sens rassis pour ce qu'a fait l'homme fou: par où elles en font deux personnes. C'est ainsi qu'on dit: *il est hors de lui-même*.

TH. Les loix menacent de châtier et promettent de récompenser, pour empêcher les mauvaises actions et avancer les bonnes. Or un fou peut être tel que les menaces et les promesses n'opèrent point assez sur lui, la raison n'étant plus la maîtresse; ainsi à mesure de la foiblesse la rigueur de la peine doit cesser. De l'autre côté on veut que le criminel sente l'effet du mal, qu'il a fait, afin qu'on craigne d'avantage de comettre des crimes, mais le fou n'y étant pas assez sensible, on est bien aise d'attendre un bon intervalle pour exécuter la sentence, qui le fait punir de ce qu'il a fait de sens rassis. Ainsi ce que font les loix ou les juges dans ces rencontres ne vient point de ce qu'on y conçoit deux personnes.

§. 22. TH. En effet dans le parti, dont je Vous représente les sentimens, on se fait cette objection, que si un homme, qui est ivre et qui ensuite n'est plus ivre, n'est pas la même personne, on ne le doit point punir pour ce qu'il a fait étant ivre, puisqu'il n'en a plus aucun sentiment. Mais on répond à cela qu'il est tout autant la même personne, qu'un homme, qui pendant son sommeil marche et fait plusieurs autres choses et qui est responsable de tout le mal, qu'il vient à faire dans cet état.

TH. Il y a bien de la différence entre les actions d'un homme ivre et celles d'un vrai et reconnu noctambule. On punit les ivrognes, parcequ'ils peuvent éviter l'ivresse et peuvent même avoir quelque souvenir de la peine pendant l'ivresse. Mais il n'est pas tant dans le pouvoir des noctambules de s'abstenir de leur promenade nocturne et de ce qu'ils font. Cependant s'il étoit vrai qu'en leur donnant bien le fouet sur le fait, on pût les faire rester au lit, on auroit droit de le faire, et on n'y manqueroit pas aussi, quoique ce fût plutôt un remède qu'un châtiment. En effet on raconte que ce remède a réussi.

PH. Les loix humaines punissent l'un et l'autre par une justice conforme à la manière dont les hommes connoissent les choses, parceque dans ces sortes de cas ils ne sauroient distinguer certainement ce qui est réel de ce qui est contrefait; ainsi l'ignorance n'est pas reçue pour excuse de ce qu'on a fait étant ivre ou endormi. Le fait est prouvé contre celui, qui l'a fait, et l'on ne sauroit prouver pour lui le défaut de conscience.

TH. Il ne s'agit pas tant de cela, que de ce qu'il faut faire, quand il a été bien vérifié, que l'ivre ou le noctambule ont été hors d'eux, comme cela se peut. En ce cas le noctambule ne sauroit être considéré que comme un maniaque: mais comme l'ivresse est volontaire et que la maladie ne l'est pas, on punit l'un plutôt que l'autre.

PH. Mais au grand et redoutable jour du jugement, où les secrets de tous les coeurs seront découverts, on a droit de croire que personne n'aura à répondre pour ce qui lui est entièrement inconnu et que chacun recevra ce qui lui est du, étant accusé par sa propre conscience.

TH. Je ne sais, s'il faudra que la mémoire de l'homme soit exaltée au jour du jugement pour qu'il se souvienne de tout ce qu'il avoit oublié, et si la connoissance des autres et surtout du juste juge, qui ne sauroit se tromper, ne suffira pas. On pourroit former une fiction, peu convenable à la vérité, mais néanmoins concevable, qui seroit qu'un homme au jour du jugement crût avoir été méchant et que le même parût vrai à tous les autres esprits créés, qui seroient à portée pour en juger, sans que cela fût vrai: pourra-t-on dire que le suprême et juste juge, qui sauroit seul le contraire, pourroit damner cette personne et juger contre ce qu'ils font! Cependant il semble que cela suivroit de la notion que vous donniez de la personalité morale. On dira peut-être, que si Dieu juge contre les apparences, il ne sera pas assez glorifié et fera de la peine aux autres; mais on pourra répondre, qu'il est lui-même son unique et suprême loi et qu'en ce cas les autres doivent juger qu'ils se sont trompés.

§. 23. PH. Si nous pouvions supposer, ou que *deux consciences* distinctes et incommunicables agissent tour à tour dans le même corps, l'une constamment pendant le jour et l'autre durant la nuit, ou que la *même conscience* agit par intervalles dans deux corps différens; je demande si dans le premier cas l'homme de jour et l'homme de nuit, si j'ose m'exprimer de la sorte, ne seroient pas deux personnes aussi distinctes, que Socrate et Platon, et si dans le second cas ce ne seroit pas une seule personne dans deux corps distincts? Il n'importe point, que cette même conscience, qui affecte deux différens corps, et ces consciences, qui affectent le même corps en différens tems, appartiennent l'une à la même Substance immatérielle et les deux autres à deux distinctes Substances immatérielles, qui introduisent ces diverses consciences dans ces corps là, puisque l'identité personnelle

seroit également déterminée par la conscience, soit que cette conscience fût attachée à quelque Substance individuelle immatérielle ou non. De plus, une chose immatérielle, qui pense, doit quelquefois perdre de vue sa conscience passée et la rappeller de nouveau. Or supposez que ces intervalles de mémoire et d'oubli reviennent par tout le jour et la nuit, dès là vous avez deux personnes avec le même esprit immatériel. D'où il s'ensuit que le soi n'est point déterminé par l'identité ou la diversité de Substance, dont on ne peut être assuré, mais seulement par l'identité de la conscience.

TH. J'avoue que si toutes les apparences étoient changées et transférées d'un esprit à un autre, ou si Dieu faisoit un échange entre deux esprits, donnant le corps visible et les apparences et consciences de l'un à l'autre, l'identité personnelle au lieu d'être attachée à celle de la Substance suivroit les apparences constantes, que la morale humaine doit avoir en vue: mais ces apparences ne consisteront pas dans les seules consciences, et il faudra, que Dieu fasse l'échange non seulement des apperceptions ou consciences des individus en question, mais aussi des apparences qui se présentent aux autres à l'égard de ces personnes, autrement il y auroit contradiction entre les consciences des uns, et le témoignage des autres, ce qui troubleroit l'ordre des choses morales. Cependant il faut qu'on m'avoue aussi que le divorce entre le monde insensible et le sensible, c'est à dire entre les perceptions insensibles, qui demeureroient dans les mêmes Substances et les apperceptions, qui seroient échangées, seroit un miracle, comme lorsqu'on suppose que Dieu fait du vuide; car j'ai dit ci-dessus pourquoi cela n'est point conforme à l'ordre naturel. Voici une autre supposition bien plus convenable. Il se peut que dans un autre lieu de l'univers ou dans un autre tems il se trouve un globe qui ne diffère point sensiblement de ce globe de la terre, où nous habitons, et que chacun des hommes, qui l'habitent, ne diffère point sensiblement de chacun de nous qui lui répond. Ainsi il y a à la fois plus de cent millions de paires de personnes semblables, c'est à dire des personnes avec les mêmes apparences et consciences; et Dieu pourroit transférer les esprits seuls ou avec leur corps d'un globe dans l'autre, sans qu'ils s'en apperçussent; mais soit qu'on les transfère ou qu'on les laisse, que dira t-on de leur personne ou de leur Soi suivant vos Auteurs? Sont-ce deux personnes ou la même, puisque la conscience et les apparences internes et externes des hommes de ces globes, ne sauroient faire de distinction? Il est vrai que Dieu et les esprits capables d'envisager les intervalles et rapports externes des tems et des lieux et même les constitutions internes, insensibles aux hommes des deux globes, pourroient les discerner; mais selon vos hypothèses la seule consciosité discernant les personnes, sans qu'il faille se mettre en peine de l'identité ou diversité réelle de la Substance ou même de ce qui paroitroit aux autres, comment s'empêcher de dire que ces deux personnes, qui sont en même tems dans ces deux globes ressemblans, mais éloignées l'un de l'autre d'une distance inexprimable, ne sont qu'une seule et même personne; ce qui est pourtant une absurdité manifeste. Au reste parlant de ce qui se peut naturellement, les deux globes semblables et les deux ames semblables des deux globes ne le demeureroient que pour un tems. Car puisqu'il y a une diversité individuelle, il faut que cette différence consiste au moins dans les constitutions insensibles, qui se doivent développer dans la suite des tems.

§. 26. PH. Supposons un homme puni présentement pour ce qu'il a fait dans une autre vie et dont on ne puisse lui faire avoir absolument aucune conscience; quelle différence y a-t-il entre un tel traitement, et celui qu'on lui feroit en le créant misérable?

TH. Les Platoniciens, les Origénistes, quelques Hébreux et autres défenseurs de la préexistence des ames, ont cru que les ames de ce monde étoient mises dans des corps imparfaits, à fin de souffrir pour les crimes, commis dans un monde précédent. Mais il est vrai, que si on n'en sait point ni n'en apprendra jamais la vérité, ni par le rappel de sa mémoire, ni par quelques traces, ni par la connoissance d'autrui, on ne pourra point l'appeller un châtiment selon les notions ordinaires. Il y a pourtant quelque lieu de douter, en parlant des châtimens en général, s'il est absolument nécessaire que ceux qui souffrent en apprennent eux-mêmes un jour la raison, et s'il ne suffiroit pas bien souvent que d'autres esprits plus informés y trouvassent matière de glorifier la justice divine. Cependant il est plus vraisemblable, que les souffrans en sauront le pourquoi, au moins en général.

§. 29. PH. Peut-être qu'au bout du compte Vous pourriez Vous accorder avec mon Auteur, qui conclut son chapitre de l'identité, en disant: que la question, si le même homme demeure, est une question de nom, selon qu'on entend par l'homme ou le seul esprit raisonnable, ou le seul corps de cette forme, qui s'appelle humaine, ou enfin l'esprit uni à un tel corps. Au premier cas, l'esprit séparé (au moins du corps grossier) sera encore l'homme; au second un Ourang-Outang, parfaitement semblable à nous, la raison exceptée, seroit

un homme; et si l'homme étoit privé de son ame raisonnable et recevoit une ame de bête, il demeureroit le même homme. Au troisième cas il faut que l'un et l'autre demeure avec la même union; le même esprit, et le même corps en partie, ou du moins l'équivalent, quant à la forme corporelle sensible. Ainsi on pourroit demeurer le même Etre physiquement ou moralement, c'est à dire la même personne sans demeurer homme, en cas qu'on considère cette figure comme essentielle à l'homme suivant ce dernier sens.

TH. J'avoue qu'en cela il y a question de nom et dans le troisième sens c'est comme le même animal est tantôt chenille ou ver à soie et tantôt papillon, et comme quelques uns se sont imaginés que les anges de ce monde ont été hommes dans un monde passé. Mais nous nous sommes attachés dans cette conférence à des discussions plus importantes que celles de la signification des mots. Je vous ai montré la source de la vraie identité physique; j'ai fait voir, que la morale n'y contredit pas, non plus que le souvenir; qu'elles ne sauroient toujours marquer l'identité physique à la personne même, dont il s'agit, ni à celles, qui sont en commerce avec elle: mais que cependant elles ne contredisent jamais à l'identité physique et ne font jamais un divorce avec elle; qu'il y a toujours des esprits créés, qui connoissent ou peuvent connoitre ce qui en est: mais qu'il y a lieu de juger que ce qu'il y a d'indifférent à l'égard des personnes mêmes ne peut l'être que pour un tems.

CHAPITRE XXVIII.

De quelques autres relations et surtout des relations morales.

§. 1. PH. Outre les relations, fondées sur le tems, le lieu et la causalité, dont nous venons de nous entretenir, il y en a une infinité d'autres, dont je vais proposer quelques unes. Toute Idée simple, capable de parties et de dégrés, fournit une occasion de comparer les sujets, ou elle se trouve, par exemple l'Idée du plus (ou moins ou également) blanc. Cette relation peut être appellée proportionelle.

TH. Il y a pourtant un excès sans proportion; et c'est à l'égard d'une grandeur, que j'appelle imparfaite, comme lorsqu'on dit que l'angle, que le rayon fait à l'arc de son cercle, est moindre que le droit, car il n'est point possible qu'il y ait une proportion entre ces deux angles, ou entre l'un d'eux et leur différence, qui est l'angle de contingence.

§. 2. PH. Une autre occasion de comparer, est fournie par les circonstances de l'origine, qui fondent des relations de père et infant, frères, cousins, compatriotes. Chez nous on ne s'avise guères de dire ce taureau est le grand père d'un tel veau, ou ces deux pigeons sont cousins germains; car les langues sont proportionnées à l'usage. Mais il y a des pays, où les hommes moins curieux de leur propre généalogie que de celle de leur chevaux, n'ont pas seulement des noms pour chaque cheval en particulier, mais aussi pour leurs différens dégrés de parentage.

TH. On peut joindre encore l'Idée et les noms de famille à ceux du parentage. Il est vrai, qu'on ne remarque point que sous l'empire de Charlemagne et assez long-tems avant ou après il y ait eu des noms de famille en Allemagne, en France et en Lombardie. Il n'y a pas encore longtems, qu'il y a eu des familles (même nobles) dans le Septentrion, qui n'avoient point de nom et où l'on ne reconnoissoit un homme dans son lieu natal, qu'en nommant son nom et celui de son père, et ailleurs (quant il se transplantoit) et joignant au sien le nom du lieu d'on il venoit. Les Arabes et les Turcomans en usent encore de même (je crois) n'ayant guères de noms de famille particuliers, et se contentant de nommer le père et grandpère etc. de quelqu'un, et ils font le même honneur à leur chevaux de prix, qu'ils nomment par nom propre et nom de père et même au delà. C'est ainsi qu'on parloit des chevaux que le grand Seigneur des Turcs avoit envoyés à l'Empéreur après la paix de Carlowitz: et le feu comte d'Oldenburg, dernier de sa branche, dont les haras étoient fameux, et qui a vecu fort longtems, avoit des arbres généalogiques de ses chevaux, de sorte qu'il pouvoient faire preuve de noblesse et alloient jusqu'à avoir des portraits de leurs ancêtres (imagines majorum) ce qui étoit tant recherché chez les Romains. Mais pour revenir aux hommes, il y a chez les Arabes et les Tartares des noms de Tribus, qui sont comme de grandes familles, qui se sont fort amplifiées par la succession des tems. Et ces noms sont pris ou du progéniteur comme du tems de Moïse, ou du lieu d'habitation ou de quelque autre circonstance. Mr. Worsley, voyageur curieux, qui s'est informé de l'état présent de l'Arabie déserte, où il a été quelque tems, assure que dans tout le pays entre l'Egypte et la Palestine et où Moïse a passé, il n'y a aujourd'hui que trois Tribus, qui peuvent aller ensemble à 5000 hommes, et qu'une de ces Tribus s'appelle Sali du progéniteur (comme je

crois) dont la postérité honore le tombeau comme celui d'un saint, en y prenant de la poussière, que les Arabes mettent sur leur tète et sur celles de leur chameaux. Au reste consanguinité est, quand il y a une origine commune de ceux dont on considère la relation; mais on pourroit dire qu' il y a Alliance ou Affinité entre deux personnes, quand ils peuvent avoir consanguinité avec une même personne, sans qu'il y en ait pour cela entr'eux, ce qui se fait par l'intervention des mariages. Mais comme on n'a point coutume de dire, qu'il y a affinité entre mari et femme, quoique leur mariage soit cause de l'affinité par rapport à d'autres personnes, il vaudroit peut-être mieux de dire, qu' Affinité est entre ceux, qui auroient consanguinité entr' eux si mari et femme étoient pris pour une même personne.

§. 3. PH. Le fondement d'un Rapport est quelquefois un droit moral, comme le rapport d'un Général d'Armée, ou d'un citoyen. Ces relations, dépendant des accords que les hommes ont fait entr'eux, sont volontaires ou d'institution, que l'on peut distinguer des naturelles. Quelquefois les deux corrélatifs ont chacun son nom, comme Patron et Client, Général et Soldat. Mais on n'en a pas toujours: comme par exemple on n'en a point pour ceux, qui ont rapport au Chancelier.

TH. Il y a quelquefois des relations naturelles, que les hommes ont revétu et enrichi de quelques relations morales, comme par exemple les enfans ont droit de prétendre la portion légitime de la succession de leurs pères ou mères; les personnes jeunes ont certaines sujetions, et les agées ont certaines immunités. Cependant il arrive aussi qu'on prend pour des relations naturelles celles qui ne le sont pas; comme lorsque les loix disent que le père est celui, qui a fait des noces avec la mère dans le tems, qui fait que l'enfant lui peut être attribué; et cette substitution de l'institutif à la place du naturel n'est que présomtion quelquefois, c'est à dire jugement, qui fait passer pour vrai ce qui peut-être ne l'est pas, tant qu'on n'en prouve point la fausseté. Et c'est ainsi que la maxime: pater est quem nuptiae demonstrant est prise dans le droit Romain et chez la plupart des peuples où elle est reçue. Mais on m'a dit qu'en Angleterre il ne sert de rien de prouver son alibi, pourvû qu'on ait été dans un des trois Royaumes, de sorte que la présomtion alors se change en fiction ou en ce que quelques Docteurs appellent praesumtionem juris et de jure.

§. 4. PH. Relation Morale est la convenance ou disconvenance, qui se trouve entre les actions volontaires des hommes et une règle, qui fait qu'on juge si elles sont moralement bonnes ou mauvaises, §. 5. et le bien moral ou le mal moral est la conformité ou l'opposition, qui se trouve entre les actions volontaires et une certaine loi, ce qui nous attire du bien ou du mal (physique) par la volonté et puissance du législateur (ou de celui qui veut maintenir la loi) et c'est ce que nous appellons récompense et punition.

TH. Il est permis à des auteurs aussi habiles, que celui dont Vous représentez les sentimens, Monsieur, d'accommoder les termes comme ils le jugent à propos. Mais il est vrai aussi que suivant cette notion, une même action seroit moralement bonne et moralement mauvaise en même tems, sous de différens législateurs, tout comme notre habile Auteur prenoit la vertu ci-dessus pour ce qui est loné, et par conséquent une même action seroit vertueuse ou non, selon les opinions des hommes. Or cela n'étant pas le sens ordinaire, qu'on donne aux actions moralement bonnes et vertueuses, j'aimerois mieux pour moi, prendre pour la mesure du bien moral et de la vertu la règle invariable de la raison, que Dieu s'est chargé de maintenir. Aussi peut-on être assuré, que par son moyen tout bien moral devient physique, ou comme parloient les anciens, tout honnête est utile; au lieu que pour exprimer la notion de l'Auteur, il faudroit dire que le bien ou le mal moral est un bien ou un mal d'imposition ou institutif, que celui, qui à le pouvoir en main, tâche de faire suivre ou éviter par les peines ou récompenses. Le bon est, que ce qui est de l'institution générale de Dieu, est conforme à la nature ou à la raison.

§. 7. PH. Il y a trois sortes de loix: la loi divine, la loi civile, et la loi d'opinion ou de réputation. La première est la règle des péchés ou des dévoirs, la seconde des actions criminelles ou innocentes, la troisième des vertus ou des vices.

TH. Selon le sens ordinaire des termes, les vertus et les vices ne diffèrent des dévoirs et des péchés, que comme les habitudes diffèrent des actions, et on ne prend point la vertu et le vice pour quelque chose, qui dépende de l'opinion. Un grand péché est appellé un crime, et on n'oppose point l'innocent au criminel, mais au coupable. La loi divine est de deux sortes, naturelle et positive. La loi civile est positive. La loi de réputation ne mérite le nom de loi qu'improprement, ou est comprise sous la loi naturelle, comme si je disois, la loi de la santé, la loi du ménage, lorsque les actions attirent naturellement

quelque bien ou quelque mal, comme l'approbation d'autrui, la santé, le gain.

§. 10. PH. On prétend en effet par tout le monde, que les mots de vertu et de vice signifient des actions bonnes et mauvaises de leur nature, et tant qu'ils sont réellement appliqués en ce sens, la vertu convient parfaitement avec la loi divine (naturelle). Mais quelles que soient les prétensions des hommes, il est visible que ces noms, considérés dans les applications particulières, sont constamment et uniquement attribués à telles ou telles actions, qui dans chaque pays, ou dans chaque société sont réputées honorables ou honteuses: autrement les hommes se condamneroient eux-mêmes. Ainsi la mesure de ce qu'on appelle vertu et vice est cette approbation ou ce mépris, cette estime ou ce blâme, qui se forme par un secret ou tacite consentement. Car quoique les hommes réunis en sociétés politiques aient résigné entre les mains du public la disposition de toutes les forces, en sorte qu'ils ne peuvent point les employer contre leurs concitoyens au delà de ce qui est permis par la loi, ils retiennent pourtant toujours la puissance de penser bien ou mal, d'approuver ou de désapprouver.

TH. Si l'habile Auteur, qui s'explique ainsi avec Vous, Monsieur, déclaroit, qu'il lui a plu d'assigner cette présente définition arbitraire nominale aux noms de vertu et de vice, on pourroit dire seulement qu'il lui est permis en théorie pour la commodité de s'exprimer faute peut-être d'autres termes; mais on sera obligé d'ajouter que cette signification n'est point conforme à l'usage, ni même utile à l'édification, et qu'elle sonneroit mal dans les oreilles de bien des gens, si quelqu'un la vouloit introduire dans la pratique de la vie et de la conversation, comme cet Auteur semble reconnoître lui-même dans la préface. Mais c'est aller plus avant ici, et quoique vous avouiez que les hommes prétendent parler de ce qui est naturellement vertueux ou vicieux selon des loix immuables, vous prétendez qu'en effet ils n'entendent parler que de ce qui dépend de l'opinion. Mais il me semble que par la même raison on pourroit encore soutenir que la vérité et la raison et tout ce qu'on pourra nommer de plus réel, dépend de l'opinion, parceque les hommes se trompent, lorsqu'ils en jugent. Ne vaut-il donc pas mieux à tous égards de dire, que les hommes entendent par la vertu comme par la vérité, ce qui est conforme à la nature, mais qu'ils se trompent sóuvent dans l'application; outre qu' ils se trompent moins qu'on ne pense, car ce qu'ils louent le mérite ordinairement à certains égards. La vertu de boire, c'est à dire de bien porter le vin, est un avantage; qui servoit à Bonosus à se concilier les Barbares et à tirer d'eux leur secrets. Les forces nocturnes d'Hercule, en quoi le même Bonosus prétendoit lui ressembler, n'étoient pas moins une perfection. La subtilité des larrons étoit louée chez les Lacédémoniens, et ce n'est pas l'addresse, mais l'usage qu'on en fait mal à propos, qui est blamable, et ceux qu'on roue en pleine paix pourroient servir quelquefois d'excellens partisans en tems de guerre. Ainsi tout cela dépend de l'application et du bon ou mauvais usage des avantages qu'on possède. Il est vrai aussi très souvent et ne doit pas être pris pour une chose fort étrange, que les hommes se condamnent eux-mêmes, comme lors qu'il font ce qu'ils blâment dans les autres, et il y a souvent une contradiction entre les actions et les paroles, qui scandalise le public, lorsque ce que fait et que défend un Magistrat ou prédicateur, saute aux yeux de tout le monde.

§. 12. PH. En tout lieu ce qui passe pour vertu est cela même qu'on juge digne de louange. La vertu et la louange sont souvent désignées par le même nom. Sunt hic etiam sua praemia laudi, dit Virgile (lib. 1. Aeneid. vers. 491.) et Cicéron: „nihil habet natura praestantius quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam decus.“ Quaest. Tuscul. lib. 2. c. 20. et il ajoute un peu après: Hisce ego pluribus nominibus unam rem declarari volo.

TH. Il est vrai que les anciens ont désigné la vertu par le nom de l'honnête, comme lorsqu'ils ont loué incoctum generoso pectus honesto. Et il est vrai aussi que l'honnête a son nom de l'honneur ou de la louange. Mais cela veut dire non pas que la vertu est ce qu'on loue, mais qu'elle est ce qui est digne de louange et c'est ce qui dépend de la vérité et non pas de l'opinion.

PH. Plusieurs ne pensent point sérieusement à la loi de Dieu ou espèrent, qu'ils se réconcilieront un jour avec celui, qui en est l'auteur, et à l'égard de la loi de l'état ils se flattent de l'impunité. Mais on ne pense point, que celui qui fait quelque chose de contraire aux opinions de ceux qu'il fréquente, et à qui il veut se rendre recommandable, puisse éviter la peine de leur censure et de leur dédain. Personne à qui il peut rester quelque sentiment de sa propre nature, ne peut vivre en société constamment méprisé; et c'est la force de la loi de la réputation.

TH. J'ai déjà dit, que ce n'est pas tant la peine d'une loi qu'une peine naturelle, que l'action s'attire d'elle même. Il est vrai cependant que bien des gens ne s'en soucient guères, parce qu'ordinairement s'ils sont méprisés des uns à cause de quel-

que action blâmée, ils trouvent des complices, ou au moins des partisans, qui ne les méprisent point, s'ils sont tant soit peu recommandables par quelque autre côté. On oublie même les actions les plus infames, et souvent il suffit d'être hardi et effronté comme ce Phormion de Térence pour que tout passe. Si l'excommunication faisoit naître un véritable mépris constant et général, elle auroit la force de cette loi, dont parle notre Auteur: et elle avoit en effet cette force chez les premiers Chrétiens et leur tenoit lieu de jurisdiction, dont ils manquoient pour punir les coupables; à peu près comme les artisans maintiennent certaines coutumes entr'eux malgré les loix par le mépris qu'ils témoignent pour ceux, qui ne les observent point. Et c'est ce qui a maintenu aussi les duels contre les ordonnances. Il seroit à souhaiter, que le public s'accordât avec soi même et avec la raison dans les louanges et dans les blâmes; et que les grands surtout ne protégeassent point les méchans en riant des mauvaises actions, où il semble le plus souvent que ce n'est pas celui, qui les a faites, mais celui qui en a souffert, qui est puni par le mépris et tourné en ridicule. On verra aussi généralement que les hommes méprisent non pas tant le vice que la foiblesse et le malheur. Ainsi la loi de la réputation auroit besoin d'être bien réformée, et aussi d'être mieux observée.

§. 19. Avant que de quitter la considération des rapports, je remarquerai que nous avons ordinairement une notion aussi claire ou plus claire de la relation que de son fondement. Si je croyais que Sempronia a pris Titus de dessous un chou, comme a accoutumé de dire aux petits enfans, et qu'ensuite elle a eu Cajus de la même manière, j'aurois une notion aussi claire de la relation de frère entre Titus et Cajus, que si j'avois tout le savoir des sages femmes.

TH. Cependant comme on disoit un jour à un enfant, que son petit frère, qui venoit de naître, avoit été tiré d'un puits (réponse dont on se sert en Allemagne pour satisfaire la curiosité des enfans sur cet article) l'enfant répliqua qu'il s'étonnoit qu' on ne le rejettoit pas dans le même puits quand il crioit tant et incommodoit la mère. C'est que cette explication ne lui faisoit point connoître aucune raison de l'amour que la mère témoignoit pour l'enfant. On peut donc dire que ceux qui ne savent point le fondement des relations, n'en ont que ce que j'appelle des pensées sourdes en partie et insuffisantes, quoique ces pensées puissent suffire à certains égards et en certaines occasions.

CHAPITRE XXIX

Des idées claires et obscures, distinctes et confuses.

§. 2. PH. Venons maintenant à quelques différences des Idées. Nos Idées simples sont claires, lorsqu'elles sont telles que les objets mêmes, d'où on les reçoit, les répresentent ou peuvent les répresenter avec toutes les circonstances requises à une sensation ou perception bien ordonnée. Lorsque la mémoire les conserve de cette manière ce sont en ce cas là des Idées claires, et autant qu'il leur manque de cette exactitude originale ou qu'elles ont perdu pour ainsi dire de leur première fraicheur, et qu'elles sont comme ternies et flétries par le tems, autant sont elles obscures. Les Idées complexes sont claires quand les simples, qui les composent, sont claires et que le nombre et l'ordre de ces Idées simples est fixé.

TH. Dans un petit discours sur les Idées, vraies ou fausses, claires ou obscures, distinctes ou confuses, inséré dans les actes de Leipsic l'an 1684 j'ai donné une définition des Idées claires, commune aux simples et aux composées et qui rend raison de ce qu'on en dit ici. Je dis donc qu'une Idée est claire lorsqu'elle suffit pour reconnoître la chose et pour la distinguer: comme lorsque j'ai une Idée bien claire d'une couleur, je ne prendrai pas une autre pour celle que je demande, et si j'ai une Idée claire d'une plante, je la discernerai parmi d'autres voisines; sans cela l'Idée est obscure. Je crois que nous n'en avons guères de parfaitement claires sur les choses sensibles. Il y a des couleurs, qui s'approchent de telle sorte, qu'on ne sauroit les discerner par mémoire, et cependant on les discernera quelquefois l'une étant mise près de l'autre. Et lorsque nous croyons avoir bien décrit une plante, on en pourra apporter une des Indes, qui aura tout ce que nous aurons mis dans notre description, et qui ne laissera pas de se faire connoître d'espèce différente: ainsi nous ne pourrons jamais déterminer parfaitement species infimas ou les dernières espèces.

§. 4. PH. Comme une Idée claire est celle, dont l'esprit a une pleine et évidente perception telle qu'elle est, quand il la reçoit d'un objet extérieur, qui opère dûment sur un organe bien disposé; de même une Idée distincte est celle où l'esprit apperçoit une différence, qui la distingue de toute autre Idée; et une Idée confuse est celle, qu'on ne peut pas suffisamment distinguer d'avec une autre, de qui elle doit être différente.

TH. Suivant cette notion, que Vous donnez de

l'Idée distincte, je ne vois point le moyen de la distinguer de l'Idée claire. C'est pourquoi j'ai coutume de suivre ici le langage de M. Descartes, chez qui une Idée pourra être claire et confuse en même tems; et telles sont les Idées des qualités sensibles, affectées aux organes, comme celle de la couleur ou de la chaleur. Elles sont claires, car on les reconnoît et on les discerne aisément les unes des autres, mais elles ne sont point distinctes, parcequ'on ne distingue pas ce qu'elles renferment. Ainsi on n'en sauroit donner la définition. On ne les fait connoître que par des exemples, et au reste il faut dire que c'est un je ne sais quoi, jusqu'à ce qu'on en déchiffre la contexture. Ainsi quoique selon nous les Idées distinctes distinguent l'objet d'un autre; néanmoins, comme les claires, mais confuses en elles-mêmes, le font aussi, nous nommons distinctes non pas toutes celles, qui sont bien distiguantes ou qui distinguent les objets, mais celles qui sont bien distinguées, c'est à dire qui sont distinctes en elles-mêmes et distinguent dans l'objet les marques, qui le font connoître, ce qui en donne l'analyse ou définition; autrement nous les appellons confuses. Et dans ce sens la confusion, qui règne dans les Idées, pourra être exempte de blâme, étant une imperfection de notre nature; car nous ne saurions discerner les causes par exemple des odeurs et des saveurs, ni ce que renferment ces qualités. Cette confusion pourtant pourra être blâmable, lorsqu'il est important et en mon pouvoir d'avoir des Idées distinctes, comme par exemple si je prenois de l'or sophistique pour du véritable, faute de faire les essais nécessaires, qui contiennent les marques du bon or.

§. 5. PH. Mais l'on dira qu'il n'y a point d'Idée confuse (ou plûtot obscure) suivant votre sens, car elle ne peut être que telle qu'elle est apperçue par l'esprit, et cela la distingue suffissament de toutes les autres. §. 6. Et pour lever cette difficulté il faut savoir que le défaut des Idées se rapporte aux noms, et ce qui la rend fautive c'est lorsqu'elle peut aussi bien être désignée par un autre nom, que par celui dont on s'est servi pour l'exprimer.

TH. Il me semble qu'on ne doit point faire dépendre cela des noms. Alexandre le grand avoit vu (dit-on) une plante en songe comme bonne pour guérir Lysimachus, qui fut depuis appellée Lysimachia, parcequ'elle guérit effectivement cet ami du Roi. Lorsqu' Alexandre se fit apporter quantité de plantes, parmi lesquelles il reconnut celle qu'il avoit vue en songe, si par malheur il n'avoit point eu d'Idée suffisante pour la reconnoître et qu'il eut eu besoin d'un Daniel comme Nabuchodonosor pour se faire retracer son songe même, il est manifeste que celle, qu'il en auroit eue, auroit été obscure et imparfaite (car c'est ainsi que j'aimerois mieux l'appeller que confuse) non pas faute d'application juste à quelque nom, car il n'y en avoit point, mais faute d'application à la chose, c'est à dire à la plante, qui devoit guérir. En ce cas Alexandre se seroit souvenu de certaines circonstances, mais il auroit été en doute sur d'autres; et le nom nous servant pour désigner quelque chose, cela fait que lorsqu'on manque dans l'application aux noms, on manque ordinairement à l'égard de la chose, qu'on se promet de ce nom.

§. 7. PH. Comme les Idées composées sont les plus sujettes à cette inperfection, elle peut venir de ce que l'Idée est composée d'un trop petit nombre d'Idées simples, comme est par exemple l'Idée d'une bête, qui a la peau tachetée, qui est trop générale, et qui ne suffit point à distinguer le Lynx, le Léopard, ou la Panthère, qu'on distingue pourtant par des noms particuliers.

TH. Quand nous serions dans l'état, où étoit Adam avant que d'avoir donné des noms aux animaux, ce défaut ne laisseroit pas d'avoir lieu. Car supposé qu'on sût que parmi les bêtes tachetées il y en a une, qui a la vue extraordinairement pénétrante, mais qu'on ne sût point si c'est un Tigre ou un Lynx, ou une autre espèce; c'est une imperfection de ne pouvoir point la distinguer. Ainsi il ne s'agit pas tant du nom que de ce qui y peut donner sujet, et qui rend l'animal digne d'une dénomination particulière. Il paroit aussi par là, que l'Idée d'une bête tachetée est bonne en elle même, et sans confusion et obscurité, lorsqu'elle ne doit servir que de genre; mais lorsque jointe à quelque autre Idée, dont on ne se souvient pas assez, elle doit désigner l'espèce, l'Idée, qui en est composée, est obscure et imparfaite.

§. 8. PH. Il y a un défaut opposé lorsque les Idées simples, qui forment l'Idée composée, sont en nombre suffisant, mais trop confondues et embrouillées, comme il y a des tableaux, qui paroissent aussi confus, que s'ils ne devoient être que la représentation du ciel couvert de nuages, auquel cas aussi on ne diroit point, qu'il y a de la confusion, non plus que si c'étoit un autre tableau, fait pour imiter celui-là; mais lorsqu'on dit que ce tableau doit faire voir un portrait, on aura raison de dire, qu'il est confus parce-qu'on ne sauroit dire, si c'est celui d'un homme, ou d'un signe, ou d'un poisson, cependant il se peut que lorsqu'on le regarde dans un miroir cylindrique, la confusion disparoisse, et que l'on voie que c'est un Jules César. Ainsi aucunes des peintures mentales (si j'ose m'exprimer

ainsi) ne peut être appellée confuse de quelque manière que ses parties soient jointes ensemble; car quelles que soient ces peintures, elles peuvent être distinguées évidemment de toute autre, jusqu'à ce qu'elles soient rangées sous quelque nom ordinaire, auquel on ne sauroit voir qu'elles appartiennent plutôt qu'a quelque autre nom d'une signification différente.

TH. Ce tableau, dont on voit distinctement les parties, sans en remarquer le résultat, qu'en les regardant d'une certaine manière, ressemble à l'Idée d'un tas de pierre, qui est véritablement confuse, non seulement dans Votre sens, mais aussi dans le mien, jusqu'à ce qu'on en ait distinctement conçu le nombre et d'autres propriétés. S'il y en avoit trente six (par exemple) on ne connoîtra pas, à les voir entassées ensemble sans être arrangées, qu'elles peuvent donner un triangle ou bien un quarré, comme elles le peuvent en effet parceque trente six est un nombre quarré, et aussi un nombre triangulaire. C'est ainsi qu'en régardant une figure de mille côtés, on n'en auraqu'une Idée confuse, jusqu'à ce qu'on sache le nombre des côtés, qui est le cube de dix. Il ne s'agit donc point des noms, mais des propriétés distinctes, qui se doivent trouver dans l'Idée lorsqu'on en aura démêlé la confusion. Et il est difficile quelquesfois d'en trouver la clef, ou la manière de regarder d'un certain point ou par l'entremise d'un certain miroir ou verre pour voir le but de celui, qui a fait la chose.

§. 9. PH. On ne sauroit point nier, qu'il n'y ait encore un troisième défaut dans les Idées, qui dépend véritablement du mauvais usage des noms, c'est quand nos Idées sont incertaines ou indéterminées. Ainsi l'on peut voir tous les jours des gens, qui, ne faisant pas difficulté de se servir des mots usités dans leur langue maternelle avant que d'en avoir appris la signification précise, changent l'Idée qu'ils y attachent presqu'aussi souvent, qu'ils les font entrer dans leur discours. §. 10. Ainsi l'on voit combien les noms contribuent à cette dénomination d'Idées distinctes et confuses et sans la considération des noms distincts, pris pour des signes des choses distinctes, il sera bien mal aisé de dire ce que c'est qu'une Idée confuse.

TH. Je viens pourtant de l'expliquer sans considérer les noms, soit dans le cas, où la confusion est prise avec Vous pour ce que j'appelle obscurité, soit dans celui où elle est prise dans mon sens pour le défaut de l'analyse de la notion qu'on a. Et j'ai montré aussi, que toute Idée obscure est en effet indéterminée ou incertaine, comme dans l'exemple de la bête tachetée, qu'on a vu, où l'on sait qu'il faut joindre encore quelque chose à cette notion générale, sans s'en souvenir clairement; de sorte que le premier et le troisième défaut, que vous avez spécifiés, reviennent à la même chose. Il est cependant très vrai que l'abus des mots est une grande source d'erreurs, car il en arrive une manière d'erreur de calcul, comme si en calculant on ne marquoit pas bien la place du jetton, ou si l'on écrivoit si mal les notes numérales, qu'on ne pût point discerner un 2. d'un 7. ou si on les omettoit ou échangeoit par mégarde. Cet abus des mots consiste, ou à n'y point attacher des Idées du tout, ou à en attacher une imparfaite, dont une partie est vuide et demeure pour ainsi dire en blanc; et en ces deux cas il y a quelque chose de vuide et de sourd dans la pensée, qui n'est rempli que par le nom. Ou enfin le défaut est d'attacher au mot des Idées différentes, soit qu'on soit incertain lequel doit être choisi, ce qui fait l'Idée obscure aussi bien que lorsqu'une partie en est sourde; soit qu'on les choisisse tour à tour et qu'on se serve tantôt de l'une tantôt de l'autre pour le sens du même mot dans un même raisonnement d'une manière capable de causer de l'erreur, sans considérer que ces Idées ne s'accordent point. Ainsi la pensée incertaine est ou vuide et sans Idée, ou flottante entre plus d'une Idée. Ce qui nuit, soit qu'on veuille donner au mot un certain sens, répondant ou à celui, dont nous nous sommes déjà servi, ou à celui, dont se servent les autres, surtout dans le langage ordinaire, commun à tous, ou commun aux gens du métier. Et de là naissent une infinité de disputes vagues et vaines dans la conversation, dans les auditoires, et dans les livres, qu'on veut vuider quelquefois par les distinctions, mais qui le plus souvent ne servent qu'à embrouiller davantage, en mettant à la place d'un terme vague et obscur d'autres termes encore plus vagues et plus obscurs, comme font souvent ceux, que les Philosophes emploient dans leurs distinctions, sans en avoir de bonnes définitions.

§. 12. PH. S'il y a quelque autre confusion dans les Idées, que celle qui a un secret rapport aux noms, celle-là du moins jette le désordre plus qu'aucune autre dans les pensées et dans les discours des hommes.

PH. J'en demeure d'accord, mais il se mêle le plus souvent quelque notion de la chose et du but, qu'on a en se servant du nom; comme par exemple lorsqu'on parle de l'église plusieurs ont en vue un gouvernement, pendant que d'autres pensent à la vérité de la doctrine.

PH. Le moyen de prévenir cette confusion, c'est d'appliquer constamment le même nom à un certain amas d'Idées simples, unies en nombre fixe

et dans un ordre déterminé. Mais comme cela n'accommode ni la paresse ni la vanité des hommes, et qu'il ne peut servir qu'à la découverte et à la défense de la vérité, qui n'est pas toujours le but qu'ils se proposent, une telle exactitude est une de ces choses, qu'on doit plutôt souhaiter qu'espérer. L'application vague des noms à des Idées indéterminées, variables et qui sont presque de purs néants (dans les pensées sourdes) est d'un côté à couvrir notre ignorance et de l'autre à confondre et embarasser les autres, ce qui passe pour véritable savoir et pour marque de superiorité en fait de connoissance.

TH. L'affectation de l'élégance et des bons mots a encore contribué beaucoup à cet embarras du langage: car pour exprimer les pensées d'une manière belle et agréable on ne fait point difficulté de donner aux mots par une manière de Trop quelque sens un peu différent de l'ordinaire, qui soit tantôt plus général ou plus borné, ce qui s'appelle Synecdoque, tantôt transféré suivant la relation des choses, dont on change les noms, qui est ou de concours dans les Métonymies, ou de comparaison dans les Métaphores, sans parler de l'Ironie, qui se sert d'un opposé à la place de l'autre. C'est ainsi qu'on appelle ces changemens, lorsqu'on les reconnoît; mais on ne les reconnoît que rarement. Et dans cette indétermination du langage, où l'on manque d'une espèce de loix, qui règlent la signification des mots, comme il y en a quelque chose dans le titre des Digestes du droit Romain de verborum significationibus, les personnes les plus judicieuses, lorsqu'elles écrivent pour des lecteurs ordinaires, se priveroient de ce qui donne de l'agrément et de la force à leurs expressions, si elles vouloient s'attacher rigoureusement à des significations fixes des termes. Il faut seulement qu'elles prennent garde que leur variation ne fasse naître aucune erreur ni raisonnement fautif. La distinction des anciens entre la manière d'écrire exotérique, c'est à dire populaire et l'acromatique, qui est pour ceux qui s'occupent à découvrir la vérité, a lieu ici. Et si quelqu'un vouloit écrire en Mathématicien dans la métaphysique ou dans la Morale rien ne l'empêcheroit de le faire avec rigueur. Quelques uns en ont fait profession, et nous ont promis des démonstrations mathématiques hors des Mathématiques; mais il est fort rare qu'on y ait réussi. C'est je crois, qu'on s'est dégoûté de la peine, qu'il falloit prendre pour un petit nombre des Lecteurs, où l'on pouvoit demander comme chez Perse, quis leget haec, et répondre: vel duo vel nemo. Je crois pourtant que si on l'entreprenoit comme il faut, on n'auroit point sujet de s'en repentir. Et j'ai été tenté de l'essayer.

§. 13. PH. Vous m'accorderez cependant que les Idées composées peuvent être fort claires et fort distinctes d'un côté, et fort obscures et fort confuses de l'autre.

TH. Il n'y a pas lieu d'en douter, par exemple nous avons des Idées fort distinctes d'une bonne partie des parties solides visibles du corps humain, mais nous n'en avons guères des liqueurs, qui y entrent.

PH. Si un homme parle d'une figure de mille côtés, l'Idée de cette figure peut être fort obscure dans son esprit, quoique celle du nombre y soit fort distincte.

TH. Cet exemple ne convient point ici; un Polygone régulier de mille côtés est connu aussi distinctement, que le nombre millénaire parce qu'on peut y découvrir et démontrer toute sorte de vérités.

PH. Mais on n'a point d'Idée précise d'une figure de mille côtés, de sorte qu'on la puisse distinguer d'avec une autre, qui n'a que neuf cent nonante neuf.

TH. Cet exemple fait voir qu'on confond ici l'Idée avec l'image. Si quelqu'un me propose un polygone régulier, la vue et l'imagination ne me sauroient point faire comprendre le millénaire qui y est; je n'ai qu'une Idée confuse et de la figure et de son nombre, jusqu'à ce que je distigue le nombre en comptant. Mais l'ayant trouvé, je connois très bien la nature et les propriétés du polygone proposé, en tant qu'elles sont celles du chiliogone, et par conséquent j'en ai cette Idée; mais je ne saurois avoir l'image d'un chiliogone, et il faudroit qu'on eut les sens et l'imagination plus exquis et plus excercés pour le distinguer par là d'un polygone, qui eut un côté de moins. Mais les connoissances des figures non plus que celles des nombres ne dépendent pas de l'imagination, quoiqu'elle y serve; et un Mathématicien peut connoître exactement la nature d'un ennéagone et d'un décagone parcequ'il a le moyen de les fabriquer et de les examiner, quoiqu'il ne puisse point les discerner à la vue. Il est vrai qu'un ouvrier et un ingénieur, qui n'en connoîtra peut-être point assez la nature, pourra avoir cet avantage au dessus d'un grand Géomètre qu'il les pourra discerner en les voyant seulement sans les mesurer, comme il y a des colporteurs, qui diront le poids de ce qu'ils doivent porter sans se tromper d'une livre, en quoi ils surpasseront le plus habile staticien du monde. Cette connoissance empirique, acquise par un long exercice, peut avoir de grands usages pour agir promp-

tement, comme un ingénieur a besoin de faire bien souvent à cause du danger où il s'expose en s'arrêtant. Cependant cette image claire, ou ce sentiment, qu'on peut avoir d'un décagone régulier ou d'un poids de 99. livres, ne consiste que dans une Idée confuse, puisqu'elle ne sert point à découvrir la nature et les propriétés de ce poids ou du décagone régulier, ce qui demande une Idée distincte. Et cet exemple sert à mieux entendre la différence des Idées ou plutôt celle de l'Idée et de l'image.

§. 15. PH. Autre exemple: nous sommes portés à croire que nous avons une Idée positive et complette de l'éternité, ce qui est autant que si nous disions qu'il n'y a aucune partie de cette durée, qui ne soit clairement connue dans notre Idée: mais quelque grande que soit la durée qu'on se répresente, comme il s'agit d'une étendue sans bornes, il reste toujours une partie de l'Idée au delà de ce qu'on répresente, qui demeure obscure et indéterminée; et de là vient que dans les disputes et raisonnemens, qui regardant l'éternité ou quelque autre infini, nous sommes sujets à nous embrouiller dans de manifestes absurdités.

TH. Cet exemple ne me paroit point quadrer non plus à Votre dessein, mais il est fort propre au mien, qui est de Vous désabuser de Vos notions sur ce point. Car il y règne la même confusion de l'image avec l'Idée. Nous avons une Idée complette ou juste de l'éternité, puisque nous en avons la définition, quoique nous n'en ayons aucune image; mais on ne forme point l'Idée des infinis par la composition des parties, et les erreurs qu'on commet en raisonnant sur l'infini ne viennent point du défaut de l'image.

§. 18. PH. Mais n'est-il pas vrai, que lorsque nous parlons de la divisibilité de la matière à l'infini, quoique nous ayons des Idées claires de la division, nous n'en avons que de fort obscures et fort confuses des particules? Car je demande, si un homme prend le plus petit atome de poussière qu'il ait jamais vu, aura-t-il quelque Idée distincte entre la 10.000me et la 1000me particule de cet atome?

TH. C'est le même qui pro quo de l'image pour l'Idée, que je m'étonne de voir si confondues: il ne s'agit nullement d'avoir une image d'une si grande petitesse. Elle est impossibile suivant la présente constitution de notre corps, et si nous la pouvions avoir, elle seroit à peu près comme celle des choses, qui nous paroissent maintenant apperceptibles; mais en récompense ce qui est maintenant l'objet de notre imagination nous échapperoit et deviendroit trop grand pour être imaginé. La grandeur n'a point d'images en elle même et celles qu'on en a ne dépendent que de la comparaison aux organes et aux autres objets, et il est inutile ici d'employer l'imagination. Ainsi il paroit par tout ce que vous m'avez dit encore ici, Monsieur, qu'on est ingénieux à se faire des difficultés sans sujet, en demandant plus qu'il ne faut.

CHAPITRE XXX.

Des Idées réelles et chimériques.

§. 1. PH. Les Idées par rapport aux choses sont réelles ou chimériques, complettes ou incomplettes, vraies ou fausses. Par Idées réelles j'entends celles, qui ont de fondement dans la nature, et qui sont conformes à un Etre réel, à l'existence des choses ou aux Archétypes; autrement elles sont phantastiques ou chimériques.

TH. Il y a un peu d'obscurité dans cette explication. L'Idée peut avoir un fondement dans la nature, sans être conforme à ce fondement, comme lorsqu'on prétend que les sentimens, que nous avons de la couleur et de la chaleur, ne ressemblent à aucun original ou archétype. Une Idée aussi sera réelle, quand elle est possible, quoiqu'aucun Etre existant n'y réponde; autrement si tous les individus d'une espèce se perdoient, l'Idée de l'espèce deviendroit chimérique.

§. 2. PH. Les Idées simples sont toutes réelles, car quoique selon plusieurs la blancheur et la froideur ne soient non plus dans la neige que la douleur, cependant leurs Idées sont en nous des effets des puissances attachées aux choses extérieures, et ces effets constans nous servent autant à distinguer les choses que si c'étoient des images exactes de ce qui existe dans les choses mêmes.

TH. J'ai examinée ce point ci-dessus: mais il paroit par là qu'on ne demande point toujours une conformité avec un Archétype et suivant l'opinion (que je n'approuve pourtant pas) de ceux, qui conçoivent que Dieu nous a assigné arbitrairement des Idées, destinées à marquer les qualités des objets, sans qu'il y ait de la ressemblance ni même de rapport naturel, il y auroit aussi peu de conformité en cela entre nos Idées et les archétypes, qu'il y en a entre des mots, dont on se sert par institution dans les langues et les Idées ou avec les choses mêmes.

§. 3. PH. L'esprit est passif, à l'égard de ses Idées simples; mais la combinaison, qu'il en fait pour former des Idées composées, où plusieurs simples sont comprises sous un même nom, ont quelque chose de volontaire; car l'un admet dans l'Idée complexe qu'il a de l'or ou de la justice, des Idées simples, que l'autre n'y admet point.

TH. L'esprit est encore actif à l'égard des Idées simples, quand il les détache les unes des autres pour les considérer séparément, ce qui est volontaire aussi bien que la combinaison de plusieurs Idées: soit qu'il le fasse pour donner attention à une Idée composée, qui en résulte, soit qu'il ait dessein de les comprendre sous le nom donné à la combinaison. Et l'esprit ne sauroit s'y tromper, pourvu qu'il ne joigne point des Idées incompatibles, et pourvu que ce nom soit encore vierge pour ainsi dire, c'est à dire, que déjà on n'y ait point attaché quelque notion, qui pourroit causer un mélange avec celle, qu'on y attache de nouveau, et faire naitre ou des notions impossibles, en joignant ce qui ne peut avoir lien ensemble, ou des notions superflues et qui contiennent quelque obreption, en joignant des Idées, dont l'une peut et doit être dérivée de l'autre par démonstration.

§. 4. PH. Les modes mixtes et les relations n'ayant point d'autre réalité que celle, qu' ils ont dans l'esprit des hommes, tout ce qui est requis pour faire que ces sortes d'Idées soient réelles est la possibilité d'exister ou de compatir ensemble.

TH. Les relations ont une réalité dépendante de l'esprit comme les vérités; mais non pas de l'esprit des hommes, puisqu'il y a une suprême intelligence, qui les détermine toutes en tout tems. Les modes mixtes, qui sont distincts des rélations, peuvent être des accidens réels. Mais soit qu'ils dépendent ou ne dépendent point de l'esprit, il suffit pour la réalité de leurs Idées, que ces modes soient possibles ou, ce qui est la même chose, intelligible distinctement. Et pour cet effet, il faut que les ingrédiens soient compossibles, c'est à dire qu'ils puissent consister ensemble.

§. 5. PH. Mais les Idées composées des Substances, comme elles sont toutes formées par rapport aux choses, qui sont hors de nous, et pour représenter les Substances telles qu'elles existent réellement, ne sont réelles, qu'autant que ce sont des combinaisons d'Idées simples, réellement et unies et coëxistentes dans les choses, qui coëxistent hors de nous. Au contraire celles là sont chimériques, qui sont composées de telles collections d'Idées simples, qui n'ont jamais été réellement unies et qu'on n'a jamais trouvé ensemble dans aucune Substance; comme sont celles, qui forment un centaure, un corps ressemblant à l'or, excepté le poids, et plus leger que l'eau, un corps similaire par rapport aux sens, mais doué de perception et de motion volontaire etc.

TH. De cette manière, prenant le terme de réel et de chimérique, autrement par rapport aux Idées des modes, que par rapport à celles, qui forment une chose substantielle, je ne vois point quelle notion est commune à l'un et à l'autre cas, que Vous donnez aux Idées réelles ou chimériques; car les modes Vous sont réels quand ils sont possibles, et les choses substantielles n'ont des Idées réelles chez Vous que lorsqu'elles sont existentes. Mais en voulant se rapporter à l'existence, on ne sauroit guères déterminer, si une Idée est chimérique ou non, parceque ce qui est possible, quoiqu'il ne se trouve pas dans le lieu ou dans le tems, où nous sommes, peut avoir existé autrefois ou existera peut-être un jour, ou pourra même se trouver déjà présentement dans un autre monde, ou même dans le nôtre, sans qu'on le sache, comme l'Idée, que Démocrite avoit de la voie lactée, que les Télescopes ont vérifiée; de sorte qu'il semble, que le meilleur est de dire que les Idées possibles deviennent seulement chimériques, lorsqu'on y attache sans fondement l'Idée de l'existence effective, comme font ceux, qui se promettent la pierre philosophale, ou comme feroient ceux, qui croiroient qu'il y a eu une nation de centaures. Autrement en ne se règlant que sur l'existence on s'écartera sans nécessité du langage reçu, qui ne permet point qu'on dise que celui, qui parle en hiver de roses ou d'oeillets, parle d'une chimère, à moins qu'il ne s'imagine de les pouvoir trouver dans son jardin, comme on le raconte d'Albert le Grand ou de quelque autre Magicien prétendu.

CHAPITRE XXXI.

Des Idées complettes et incomplettes.

§. 1. PH. Les Idées réelles sont complettes lorsqu'elles représentent parfaitement les originaux, d'où l'esprit suppose qu'elles sont tirées, qu' elles représentent et auxquelles il les rapporte. Les Idées incomplettes n'en représentent qu'une partie. Nos Idées simples sont complettes. L'Idée de la blancheur ou de la douceur, qu'on remarque dans le sucre, est complette, parcequ'il suffit pour cela qu'elle réponde entièrement aux puissances, que Dieu a mises dans ce corps pour produire ces sensations.

TH. Je vois, Monsieur, que Vous appellez Idées complettes ou incomplettes celles que Votre Auteur favori appelle Ideas adaequatas aut inadaequatas; on pourroit les appeller accom-

plies ou inaccomplies. J'ai défini autrefois ideam adaequatam (une idée accomplie) celle qui est si distincte que tous les ingrédiens sont distincts, et telle est à peu près l'Idée d'un nombre. Mais lorsqu'une Idée est distincte et contient la définition ou les marques réciproques de l'objet, elle pourra être inadaequata ou inaccomplie, savoir lorsque ces marques ou ces ingrédiens ne sont pas aussi toutes distinctement connues; par exemple l'or est un métal qui résiste à la coupelle et à l'eau forte, c'est une idée distincte, car elle donne des marques ou la définition de l'or; mais elle n'est pas accomplie car la nature de la coupellation et de l'opération de l'eau forte ne nous est pas assez connue. D'où vient que lorsqu'il n'y a qu'une Idée inaccomplie, le même sujet est susceptible de plusieurs définitions indépendantes les unes des autres, en sorte qu'on ne sauroit toujours tirer l'une de l'autre, ni prévoir qu'elles doivent appartenir à un même sujet, et alors la seule expérience nous enseigne qu'elles lui appartiennent toutes à la fois. Ainsi l'or pourra être encore défini le plus pesant de nos corps, ou le plus malléable, sans parler d'autres définitions, qu'on pourroit forger. Mais ce ne sera que lorsque les hommes auront pénétré plus avant dans la nature des choses, qu'on pourra voir pourquoi il appartient au plus pesant des métaux de résister à ces deux épreuves des essayeurs; au lieu que dans la Géométrie, où nous avons des Idées accomplies, c'est autre chose, car nous pouvons prouver que les Sections terminées du Cone et du Cylindre, faites par un plan, sont les mêmes, savoir des Ellipses et cela ne peut nous être inconnu si nous y prenons garde, parceque les notions, que nous en avons, sont accomplies. Chez moi la division des Idées en accomplies ou inaccomplies, n'est qu'une sous-division des Idées distinctes, et il ne me paroît point que les Idées confuses, comme celle que nous avons de la douceur, dont Vous parlez, Monsieur, méritent ce nom; car quoiqu'elles expriment la puissance, qui produit la sensation, elles ne l'expriment pas entièrement, ou du moins nous ne pouvons point le savoir, car si nous comprenions ce qu'il y a dans cette Idée de la douceur, que nous avons, nous pourrions juger si elle est suffisante pour rendre raison de tout ce que l'expérience y fait remarquer.

§. 3. PH. Des Idées simples venons aux complexes; elles sont ou des Modes ou des Substances. Celles des modes sont des assemblages volontaires d'Idées simples, que l'esprit joint ensemble, sans avoir égard à certains Archétypes ou modèles réels et actuellement existans; elles sont complettes et ne peuvent être autrement, parceque n'étant pas des copies mais des Archétypes, que l'esprit forme pour s'en servir à ranger les choses sous certaines dénominations, rien ne sauroit leur manquer parceque chacune renferme telle combinaison d'Idées, que l'esprit a voulu former, et par consequent telle perfection, qu'il a eu dessein de lui donner, et on ne conçoit point, que l'entendement de qui que ce soit puisse avoir une Idée plus complette ou plus parfaite du Triangle que celle de trois côtés et de trois angles. Celui qui assembla les Idées du danger, de l'execution, du trouble que produit la peur, d'une considération tranquille de ce qu'il seroit raisonnable de faire, et d'une application actuelle à l'exécuter sans s'épouvanter par le péril, forma l'Idée de courage et eut ce qu'il voulut, c'est à dire une Idée complette conforme à son bon plaisir. Il en est autrement des Idées des Substances, ou nous proposons ce qui existe réellement.

TH. L'Idée du Triangle ou du Courage a ses Archétypes dans la possibilité des choses aussi bien que l'Idée de l'or. Et il est indifférent, quant à la nature de l'Idée, si on l'a inventée avant l'expérience, ou si on l'a retenue après la perception d'une combinaison, que la nature avoit faite. La combinaison aussi, qui fait les modes, n'est pas tout à fait volontaire ou arbitraire, car on pourroit joindre ensemble ce qui est incompatible, comme font ceux, qui inventent des machines du mouvement perpétuel; au lieu que d'autres en peuvent inventer de bonnes et exécutables qui n'ont point d'autres archétype chez nous que l'Idée de l'inventeur, laquelle a elle même pour archétype la possibilité des choses, ou l'Idée divine. Or ces machines sont quelque chose de substantiel. On peut aussi forger des modes impossibles comme lorsqu'on se propose le parallélisme des paraboles, en s'imaginant qu'on peut trouver deux paraboles parallèles l'une à l'autre, comme deux droites, ou deux cercles. Une Idée donc, soit qu'elle soit celle d'un mode, ou celle d'une chose substantielle, pourra être complette ou incomplette selon qu'on entend bien ou mal les Idées partiales, qui forment l'Idée totale: et c'est une marque d'une Idée accomplie lorsqu'elle fait connoître parfaitement la possibilité de l'objet.

CHAPITRE XXXII.

Des vraies et des fausses Idées.

§. 1. PH. Comme la vérité ou la fausseté n'appartient qu'aux propositions, il s'en suit que quand les Idées sont nommées vraies ou fausses il y a quelque proposition ou affirmation tacite. §. 3. ou une supposition tacite de leur conformité avec quelque chose, §. 5. surtout avec ce que d'autres désignent par ce nom (comme lorsqu'il parlent de la justice) item à ce qui existe réellement (comme est l'homme et non pas le Centaure) item à l'Essence, dont dépendent les propriétés de la chose; et en ce sens nos Idées ordinaires des substances sont fausses quand nous nous imaginons certaines formes substantielles. Au reste les Idées mériteroient plutôt d'être appellées justes ou fautives, que vraies ou fausses.

TH. Je crois qu'on pourroit entendre ainsi les vraies ou les fausses Idées, mais comme ces différens sens ne conviennent point entr'eux et ne sauroient être rangés commodement sous une notion commune, j'aime mieux appeller les Idées vraies ou fausses par rapport à une autre affirmation tacite, qu'elles renferment toutes, qui est celle de la possibilité. Ainsi les Idées possibles sont vraies, et les Idées impossibles sont fausses.

CHAPITRE XXXIII.

De l'Association des Idées.

§. 1. PH. On remarque souvent dans les raisonnemens des gens quelque chose de bizarre et tout le monde y est sujet. §. 2. Ce n'est pas seulement entêtement ou amour propre; car souvent des gens, qui ont le coeur bien fait, sont coupables de ce défaut. Il ne suffit pas même toujours de l'attribuer à l'éducation et aux préjugés. §. 4. C'est plutôt une manière de folie et on seroit fou si on agissoit toujours ainsi. §. 5. Ce défaut vient d'une liaison non-naturelle des Idées, qui a son origine du hazard ou de la coutume. §. 6. Les inclinations et les intérêts y entrent. Certaines traces du cours fréquent des esprits animaux deviennent des chemins battus; quand on suit un certain air, on le trouve dès qu'on l'a commancé. §. 7. De cela viennent les Sympathies ou Antipathies, qui ne sont point nées avec nous. Un enfant a mangé trop de miel, et en a été incommodé et puis étant devenu homme fait, il ne sauroit entendre le nom de miel sans un soulèvement de coeur. §. 8. Les enfans sont fort susceptibles de ces impressions et il est bon d'y prendre garde. §. 9. Cette association irrégulière des Idées a une grande influence dans toutes nos actions et passions naturelles et morales.

§. 10. Les ténèbres réveillent l'Idée des spectres aux enfans à cause des contes, qu'on leur en a fait. §. 11. On ne pense pas à un homme qu'on haït, sans penser au mal; qu'il nous a fait ou peut faire. §. 12. On évite la chambre, où on a vu mourir un ami. §. 13. Une mère, qui a perdu un enfant bien cher, perd quelquefois avec lui toute sa joie, jusqu'à ce que le tems efface l'impression de cette Idée, ce qui quelquefois n'arrive pas. §. 14. Un homme guéri parfaitement de la rage par une opération extrèmement sensible se reconnoît obligé toute sa vie à celui qui avoit fait cette opération; mais il lui fut impossible d'en supporter la vue. §. 15. Quelques uns haïssent les livres toute leur vie à cause des mauvais traitemens, qu'ils ont reçus dans les écoles. Quelqu'un ayant une fois pris un ascendant sur un autre dans quelque occasion le garde toujours. §. 16. Il s'est trouvé un homme, qui avoit bien appris à danser, mais qui ne pouvoit l'exécuter, quand il n'y avoit point dans la chambre un cofre, pareil à celui qui avoit été dans celle où il avoit appris. §. 17. La même liaison non naturelle se trouve dans les habitudes intellectuelles; on lie la matière avec l'Etre, comme s'il n'y avoit rien d'immatériel. §. 18. On attache à ses opinions le parti de secte dans la philosophie, dans la religion, et dans l'état.

TH. Cette remarque est importante et entièrement à mon gré, et on la pourroit fortifier par une infinité d'exemples. M. Descartes ayant eu dans sa jeunesse quelque affection pour une personne louche ne put s'empêcher d'avoir toute sa vie quelque penchant pour celles, qui avoient ce défaut. Mr. Hobbes, autre grand Philosophe, ne put (dit-on) démeurer seul dans un lieu obscur, sans qu'il eut l'esprit effrayé par les images des spectres quoiqu'il n'en crû point, cette impression lui étant restée des contes qu'on fait aux enfans. Plusieurs personnes savantes et de trés bon sens, et qui sont fort au dessus des superstitions, ne sauroient se résoudre d'être treize à un repas, sans en être extrèmement déconcertées, ayant été frappées autrefois de l'imagination, qu'il en doit mourir un dans l'année. Il y avoit un gentilhomme, qui ayant été blessé peut-être dans son enfance par une épingle mal attachée, ne pouvoit plus en voir dans cet état sans être prêt à tomber en défaillance. Un premier Ministre, qui portoit dans la cour de son maître le nom de Président, se trouva offensé par le titre du livre d'Ottavio Pisani, nommé Lycurgue et fit écrire contre ce livre, parceque l'Auteur, en parlant des officiers de justice, qu'il croyoit superflus, avoit nommé aussi les Présidens, et quoique ce terme dans la personne de ce Ministre

signifiât tout autre chose, il avoit tellement attaché le mot à sa personne, qu'il étoit blessé dans ce mot. Et c'est un cas des plus ordinaires des associations nonnaturelles, capables de tromper, que celles des mots aux choses, lors même qu'il y a de l'équivoque. Pour mieux entendre la source de la liaison nonnaturelle des Idées, il faut considérer ce que j'ai remarqué déjà ci-dessus (chap. XI. §. XI.) en parlant du raisonnement des bêtes, que l'homme aussi bien que la bête est sujet à joindre par sa mémoire et par son imagination, ce qu'il a remarqué joint dans ses perceptions et ses expériences. C'est en quoi consiste tout le raisonnement des bêtes, s'il est permis de l'appeller ainsi, et souvent celui des hommes, en tant qu'ils sont empiriques et ne se gouvernent que par les sens et les exemples, sans examiner si la même raison a encore lieu. Et comme souvent les raisons nous sont inconnues, il faut avoir égard aux exemples à mesure qu'ils sont fréquens; car alors l'attente ou la réminiscence d'une autre perception, qui y est ordinairement liée, est raisonnable; surtout quand il s'agit de se précautionner. Mais comme la véhémence d'une impression très forte fait souvent autant d'effet tout d'un coup, que la fréquence et la répétition de plusieurs impressions médiocres en auroit pu faire à la longue, il arrive que cette véhémence grave dans la phantasie une image aussi profonde et aussi vive que la longue expérience auroit pu le faire. De là vient qu'une impression fortuite mais violente joint dans notre mémoire deux Idées, qui déjà y étoient ensemble et nous donne le même penchant de les lier et de les attendre l'une ensuite de l'autre, que si un long usage en avoit vérifié la connexion; ainsi le même effet de l'association s'y trouve, quoique la même raison n'y soit pas. L'autorité, la coutume font aussi le même effet que l'expérience et la raison, et il n'est pas aisé de se délivrer de ces penchans. Mais il ne seroit pas fort difficile de se garder d'en être trompé dans ses jugemens, si les hommes s'attachoient assez sérieusement à la recherche de la vérité, ou procédoient avec méthode, lorsqu'ils reconnoissent, qu'il leur est important de la trouver.

LIVRE TROISIÈME.

DES MOTS.

CHAPITRE I.

Des mots ou du langage en général.

§. 1. PH. Dieu ayant fait l'homme pour être une créature sociable, lui a non seulement inspiré le désir et l'a mis dans la nécessité de vivre avec ceux de son espèce, mais lui a donné aussi la faculté de parler, qui devoit être le grand instrument et le lien commun de cette societé. C'est de cela que viennent les mots, qui servent à représenter, et même à expliquer les Idées.

TH. Je suis réjoni de Vous voir éloigné du sentiment de M. Hobbes, qui n'accordoit pas que l'homme étoit fait pour la societé, concevant qu'on y a été seulement forcé par la nécessité et par la méchanceté de ceux de son espèce. Mais il ne considéroit point que les meilleurs hommes, exempts de toute méchanceté, s'uniroient pour mieux obtenir leur but, comme les oiseaux s'attroupent pour mieux voyager en compagnie, et comme les castors se joignent par centaines pour faire de grandes digues, où un petit nombre de ces animaux ne pourroit réussir; et ces digues leur sont nécessaires, pour faire par ce moyen des réservoirs d'eau ou de petits lacs, dans lesquels ils bâtissent leurs cabanes et pêchent des poissons, dont ils se nourrissent. C'est là le fondement de la societé des animaux, qui y sont propres et nullement la crainte de leurs semblables, qui ne se trouve guères chez les bêtes.

PH. Fort bien, et c'est pour mieux cultiver cette société, que l'homme a naturellement ses organes façonnés en sorte, qu'ils sont propres à former des sons articulés, que nous appellons des Mots.

TH. Pour ce qui est des organes, les singes les ont en apparence aussi propres que nous à former la parole, cependant il ne s'y trouve point le moindre acheminement. Ainsi il faut qu'il leur manque quelque chose invisible. Il faut considérer aussi qu'on pourroit parler, c'est à dire se faire entendre par les sons de la bouche sans former des sons articulés, si on se servoit des tons de Musique pour cet effet; mais il faudroit plus d'art pour inventer un langage des tons, au lieu que celui des mots a pu être formé et perfectionné peu à peu par des personnes, qui se trouvent dans la simplicité naturelle. Il y a cependant des peuples, comme les Chinois, qui par le moyen des tons et accens varient leurs mots, dont ils n'ont qu'un petit nombre. Aussi étoit-ce la pensée de Golius, célèbre Mathémacien et grand connoisseur des langues, que leur langue est artificielle, c'est à dire qu'elle a été inventée tout à la fois par quelque habile homme pour établir un commerce de paroles entre quantité de nations différentes, qui habitoient ce grand pays que nous appellons la Chine, quoique cette langue pourroit se trouver altérée maintenant par le long usage.

§. 2. PH. Comme les Ourang-Outangs et autres singes ont les organes sans former des mots, on peut dire que les perroquets et quelques autres oiseaux ont les mots sans avoir de langage, car on peut dresser ces oiseaux et plusieurs autres à former des sons assez distincts; cependant ils ne sont nullement capables de langue. Il n'y a que l'homme, qui soit en état de se servir de ces sons comme des signes des conceptions intérieures, afin que par là elles puissent être manifestées aux autres.

TH. Je crois qu'en effet sans le désir de nous faire entendre nous n'aurions jamais formé de langage; mais étant formé, il sert encore à l'homme à raisonner à part soi, tant par le moyen, que les mots lui donnent de se souvenir des pensées abstraites, que par l'utilité, qu'on trouve en raisonnant à se servir de caractères et de pensées sourdes; car il faudroit trop de tems, s'il falloit tout expliquer et toujours substituer les définitions à la place des termes.

§. 3. PH. Mais comme la multiplication des mots en auroit confondu l'usage, s'il eût fallu un nom distinct pour désigner chaque chose particulière, le langage a été encore perfectionné par l'usage des termes généraux, lorsqu'ils signifient des Idées générales.

TH. Les termes généraux ne servent pas seulement à la perfection des langues, mais même ils sont nécessaires pour leur constitution essentielle. Car si par les choses particulières on entend les individuelles, il seroit impossible de parler, s'il n'y avoit que de noms propres et point d'appellatifs, c'est à dire, s'il n'y avoit des mots que pour les individus, puisqu'à tout moment il en revient de nouveaux lorsqu'il s'agit des individus, des accidens et particulièrement des actions, qui sont ce qu'on désigne le plus; mais si par les choses particulières on entend les plus basses espèces (species infimas) outre qu'il est difficile bien souvent de les déterminer, il est manifeste que ce sont déjà des universaux, fondés sur la similitude. Donc comme il ne s'agit que de similitude plus ou moins étendue, selon qu'on parle des genres ou des espèces, il est naturel de marquer toute sorte de similitudes ou convenances et par conséquent d'employer des termes généraux de tous dégrés; et même les plus généraux, étant moins chargés par rapport aux Idées ou essences, qu'ils renferment, quoiqu'ils soient plus compréhensifs, par rapport aux individus, à qui ils conviennent, étoient bien souvent les plus aisés à former, et sont les plus utiles. Aussi voyez Vous que les enfans et ceux qui ne savent que peu la langue, qu'ils veulent parler, ou la matière, dont ils parlent, se servent des termes généraux comme chose, plante, animal, au lieu d'employer les termes propres qui leur manquent. Et il est sûr que tous les noms propres ou individuels ont été originairement appellatifs ou généraux.

§. 4. PH. Il y a même des mots, que les hommes emploient non pour signifier quelque Idée, mais le manque ou l'absence d'une certaine Idée, comme rien, ignorance, stérilité.

TH. Je ne vois point pourquoi on ne pourroit dire qu'il y a des Idées privatives, comme il y a des vérités négatives, car l'acte de nier est positif. J'en avois touché déjà quelque chose.

§. 5. PH. Sans disputer là-dessus, il sera plus utile pour approcher un peu plus de l'origine de toutes nos notions et connoissances, d'observer comment les mots qu'on emploie pour former des actions et des notions tout à fait éloignées des sens, tirent leur origine des Idées sensibles, d'où ils sont transférés à des significations plus abstruses.

TH. C'est que nos besoins nous ont obligé de quitter l'ordre naturel des Idées, car cet ordre seroit comme aux anges et aux hommes et à toutes les intelligences en général et devroit être suivi de nous, si nous n'avions point égard à nos interêts: il a donc fallu s'attacher à celui, que les occasions et les accidens, où notre espèce est sujette, nous ont fourni; et cet ordre ne donne pas l'origine des notions, mais pour ainsi dire l'histoire de nos découvertes.

PH. Fort bien et c'est l'Analyse des mots, qui nous peut apprendre par les noms mêmes, cet enchaînement, que celle des notions ne sauroit donner par la raison, que Vous avez apportée. Ainsi les mots suivans: imaginer, comprendre, s'attacher, concevoir, instiller, dégoûter, trouble, tranquillité, etc. sont tous empruntés des opérations des choses sensibles et appliqués à certains modes de penser. Le mot esprit dans

sa première signification est le soufle, et celui d'Ange signifie messager. D'où nous pouvons conjecturer quelle sorte de notions avoient ceux qui parloient les premiers ces langues là, et comment la nature suggéra inopinément aux hommes l'origine et le principe de toutes leurs connoissances par les noms mêmes.

TH. Je vous avois déjà fait remarquer que dans le crédo des Hottentots, on a nommé le saint Esprit par un mot, qui signifie chez eux un soufle de vent benin et doux. Il en est de même à l'égard de la plupart des autres mots et même on ne le reconnoît pas toujours, parceque le plus souvent les vraies étymologies sont perdues. Un certain Hollandois, peu affectionné à la réligion, avoit abusé de cette vérité (que les termes de Théologie, de Morale et de Méthaphysique sont pris originairement des choses grossières) pour tourner en ridicule la Théologie et la foi chrétienne dans un petit dictionnaire flamand, où il donnoit aux termes des définitions ou explications non pas telles que l'usage demande, mais telles que sembloit porter la force originaire des mots, et le tournoit malignement; et comme d'ailleurs il avoit donné des marques d'impiété, on dit qu'il en fut puni dans le Raspel-huyss. Il sera bon cependant de considérer cette analogie des choses sensibles et insensibles, qui a servi de fondement aux tropes: c'est-ce qu'on entendra mieux en considérant un exemple fort étendue tel qu'est celui que fournit l'usage des prépositions, comme à, avec, de, devant, en, hors, par, pour, sur, vers, qui sont toutes prises du lieu, de la distance, et du mouvement, et transférées depuis à toute sorte de changemens, ordres, suites, différences, convenances, A signifie approcher, comme en disant: je vais à Rome. Mais comme pour attacher une chose, on l'approche de celle, où nous la voulons joindre, nous disons qu'une chose est attachée à une autre. Et de plus, comme il y a un attachement immatériel pour ainsi dire, lorsqu'une chose suit l'autre par des raisons morales: nous disons que ce qui suit les mouvements et volontés de quelqu'un, appartient à cette personne où y tient, comme s'il visoit à cette personne pour aller auprès d'elle ou avec elle. Un corps est avec un autre lorsqu'ils sont dans un même lieu; mais on dit encore qu'une chose est avec celle qui se trouve dans le même tems, dans un même ordre, ou partie d'ordre, ou qui concourt à une même action. Quand on vient de quelque lieu, le lieu a été notre objet par les choses sensibles, qu'il nous a fournies, et l'est encore de notre mémoire, qui en est toute remplie: et de là vient, que l'objet est signifié par la préposition de, comme en disant, il s'agit de cela, on parle de cela, c'est à dire, comme si on en venoit. Et comme ce qui est enfermé en quelque lieu ou dans quelque tout, si appuie et est ôté avec lui, les accidens sont considérés de même, comme dans le sujet, sunt in subjecto, inhaerent subjecto. La particule sur aussi est appliquée à l'objet; on dit qu'on est sur cette matière, à peu près comme un ouvrier est sur le bois ou sur la pierre, qu'il coupe et qu'il forme; et comme ces analogies sont extrèmement variables et ne dépendent point de quelques notions déterminées, de là vient que les langues varient beaucoup dans l'usage de ces particules et cas, que les prépositions gouvernent, ou bien dans lesquels elles se trouvent sous-entendues et renfermées virtuellement.

CHAPITRE II.

De la signification des Mots.

§. 1. PH. Maintenant les mots étant employés par les hommes pour être signes de leurs Idées, on peut demander d'abord comment ces mots y ont été déterminés; et l'on convient que c'est non par aucune connexion naturelle, qu'il y ait entre certains sons articulés et certaines Idées (car en ce cas il n'y auroit qu'une langue parmi les hommes) mais par une institution arbitraire en vertu de laquelle un tel mot à été volontairement le signe d'une telle idée.

TH. Je sais qu'on a coutume de dire dans les écoles et par tout ailleurs que les significations des mots sont arbitraires (ex instituto) et il est vrai qu'elles ne sont point déterminées par une nécessité naturelle, mais elles ne laissent pas de l'être par des raisons tantòt naturelles, où le hazard a quelque part, tantòt morales, où il y entre du choix. Il y a peut-être quelques langues artificielles, qui sont toutes de choix et entièrement arbitraires, comme l'on croit que l'a été celle de la Chine, ou comme le sont celles de Georgius Dalgarnus et de feu M. Wilkins, Evèque de Chester. Mais celles qu'on fait avoir été forgées des langues déjà connues, sont de choix mêlé avec ce qu'il y a de la nature et du hazard dans les langues qu'elles supposent. Il en est ainsi de celles, que les voleurs ont forgées pour n'être entendus que de ceux de leur bande, ce que les Allemands appellent Rothwelsch, les Italiens Gergo, les François le Narquois, mais qu'ils forment ordinairement sur les langues ordinaires, qui leur sont connues, soit en

changeant la signification reçue des mots par des métaphores, soit en faisant de nouveaux mots par une composition ou dérivation à leur mode. Il se forme aussi des langues par le commerce des différens peuples, soit en mêlant indifféremment des langues voisines, soit comme il arrive le plus souvent en prenant l'une pour base, qu'on estropie et qu'on altère, qu'on mêle et qu'on corrompt en négligeant et changeant ce qu'elle observe, et même en y entant d'autres mots. La Lingua Franca, qui sert dans le commerce de la Méditerrannée, est faite de l'Italienne; et on n'y a point d'égard aux règles de la Grammaire. Un Dominicain Arménien, à qui je parlai à Paris, s'étoit fait ou peut-ètre avoit appris de ses semblables une espèce de Lingua Franca, faite du Latin, que je trouvai assez intelligible, quoiqu'il n'y eut ni cas ni tems ni autres flexions, et il la parloit avec facilité, y étant accoutumé. Le Père Labbé, Jésuite François, fort savant, connu par bien d'autres ouvrages, a fait une langue dont le Latin est la base, qui est plus aisée et a moins de sujetion que notre Latin, mais qui est plus régulière que la Lingua Franca. Il en a fait un livre exprès. Pour ce qui est des langues, qui se trouvent faites depuis long-tems, il n'y en a guères, qui ne soit extrèmement altérée aujourd'hui. Cela est manifeste en les comparant avec les anciens livres et monumens, qui en restent. Le vieux François approchoit d'avantage du Provençal et de l'Italien et on voit le Théotisque avec le François ou Romain plutôt (appellé autrefois lingua Romana rustica) tels qu'ils étoient au neuvième siècle après Jésus Christ dans les formules des sermens des fils de l'Empéreur Louis le débonnaire, que Nithard leur parent nous a conservés. On ne trouve guères ailleurs de si vieux François, Italien, ou Espagnol. Mais pour du Théotisque ou Allemand ancien il y a l'Evangile d'Otfried, moine de Weissenbourg de ce même tems, que Flacius a publié, et que M. Schilter vouloit donner de nouveau. Et les Saxons passés dans la grande Bretagne nous ont laissé des livres encore plus anciens. On a quelque version ou paraphrase du commencement de la Genèse et de quelques autres parties de l'Histoire sainte, faite par un Gaedmon, dont Beda fait déjà mention. Mais le plus ancien livre non seulement des Langues Germaniques, mais de toutes les langues de l'Europe, excepté la Greeque et la Latine, est celui de l'Evangile des Gots du Pont Euxin, connu sous le nom de codex argenteus, écrit en caractères tout particuliers, qui s'est trouvé dans l'ancien monastère des Bénédictins de Werden en Westphalie, et a été transporté en Suède, où on le conserve comme de raison avec autant de soin que l'original des Pandectes à Florence, quoique cette version ait été faite pour les Gots orientaux et dans un dialecte bien éloigné du Germanique Scandinavien: mais c'est parcequ'on croit avec quelque probabilité que les Gots du Pont-Euxin sont venus originairement de Scandinavie, ou du moins de la mer Baltique. Or la langue ou le dialecte de ces anciens Gots est très différent du Germanique moderne, quoiqu'il y ait le même fonds de langue. L'ancien Gaulois en étoit encore plus différent à en juger par la langue plus approchante de la vraie Gauloise, qui est celle du pays de Gales, de Cornuaille, et le bas-Breton; mais le Hibernois en diffère encore d'avantage et nous fait voir les traces d'un langage Britannique, Gaulois, et Germanique, encore plus antique. Cependant ces langues viennent toutes d'une source et peuvent être prises pour des altérations d'une même langue, qu'on pourroit appeller la Celtique. Aussi les anciens appelloient-ils Celtes tant les Germains que les Gaulois; et en remontant d'avantage pour y comprendre les origines taut du Celtique et du Latin que du Grec, qui ont beaucoup de racines communes avec les langues Germaniques ou Celtiques, on peut conjecturer que cela vient de l'origine commune de tous ces peuples descendus des Scythes, venus de la mer noir, qui ont passé le Danube et la Vistule, dont une partie pourroit être allée en Grèce, et l'autre aura rempli la Germaine et les Gaules; ce qui est une suite de l'Hypothèse qui fait venir les Européens d'Asie. Le Sarmatique (supposé que c'est l'Esclavon) a sa moitié pour le moins d'une origine ou Germanique ou commune avec le germanique. Il en paroît quelque chose de semblable même dans le langage Finnois, qui est celui des plus anciens Scandinaviens, avant que les peuples Germaniques, c'est à dire les Danois, Suèdois et Norwégiens, y ont occupé ce qui est le meilleur et le plus voisin de la mer; et le langage des Finnoniens ou du Nord-Est de notre continent, qui est encore celui des Lappons, s'étend dépuis l'Océan Germanique ou Norvégien plutôt jusques vers la mer Caspienne (quoiqu'interrompu par les peuples Esclavons qui se sont fourrés entre deux) et a du rapport au Hongrois, venu des pays, qui sont maintenant en partie sous les Moscowites. Mais la langue Tartaresque, qui a rempli le Nord-Est de l'Asie, avec ses variations, paroit avoir été celle des Huns et Cumans, comme elle l'est des Usbecs ou Turcs, des Calmucs, et des Mugalles. Or toutes ces langues de la Scythie ont beaucoup de racines communes entre elles et avec les nôtres et il se trouve que même l'Arabique (sous laquelle l'Hébraïque, l'ancienne Punique, la Chaldéenne, la Syriaque, et l'E-

thiopique des Abyssins doivent être comprises) en a d'un si grand nombre et d'une convenance si manifeste avec les nôtres, qu'on ne le sauroit attribuer au seul hazard, ni même au seul commerce, mais plutôt aux migrations des peuples. De sorte qu'il n'y a rien en cela, qui combatte et qui ne favorise plutôt le sentiment de l'origine commune de toutes les Nations, et d'une langue radicale primitive. Si l'Hébraïque ou l'Arabesque y approche le plus, elle doit être au moins bien altérée, et il semble, que le Teuton a plus gardé du naturel, et (pour parler le langage de Jaques Böhm) de l'Adamique: car si nous avions la langue primitive dans sa pureté, ou assez conservée pour être reconnoissable, il faudroit qu'il y parussent les raisons des connexions soit physiques, soit d'une institution arbitraire, sage et digne du premier auteur. Mais supposé que nos langues soient dérivatives, quant au fond elles ont néanmoins quelque chose de primitif en elles mêmes, qui leur est survenu par rapport à des mots radicaux et nouveaux radicaux, formés depuis chez elles par hazard, mais sur des raisons physiques. Ceux qui signifient les sons des animaux ou en sont venus, en donnent des exemples. Tel est par exemple le latin coaxare, attribué aux grenouilles, qui a du raport au couaquen ou quaken en Allemand. Or il semble que le bruit de ces animaux est la racine primordiale d'autres mots de la langue Germanique. Car comme ces animaux font bien du bruit, on l'attribue aujourd'hui aux discours de rien et babillards, qu'on appelle quakeler en diminutif; mais apparemment ce même mot quaken étoit autrefois pris en bonne part et signifioit toute sorte de sons, qu'on fait avec la bouche et sans en excepter la parole même. Et comme ces sons ou bruits des animaux sont un témoignage de la vie, et qu'on connoit par là avant que de voir, qu'il y a quelque chose de vivant, de là est venu que quek en vieux Allemand signifioit vie ou vivant, comme on le peut remarquer dans les plus anciens livres, et il y en a aussi des vestiges dans la langue moderne, car Quecksilber est vif-argent, et erquicken est conforter et comme revivifier ou recréer après quelque défaillance ou quelque grand travail. On appelle aussi Quäken en Bas-Allemand certaines mauvaises herbes, vives pour ainsi dire et courantes, comme on parle en Allemand, qui s'étendent et se propagent aisément dans les champs au préjudice des grains: et dans l'Anglois quikly veut dire promptement, et d'une manière vive. Ainsi on peut juger, qu'à l'égard de ces mots la langue Germanique peut passer pour primitive, les anciens n'ayant point besoin d'emprunter d'ailleurs un son, qui est l'imitation de celui des grenouilles. Et il y en a beaucoup d'autres où il en paroit autant. Car il semble que par un instinct naturel les anciens Germains, Celtes, et autres peuples, apparentés avec eux, ont employé la lettre R. pour signifier un mouvement violent et un bruit tel que celui de cette lettre. Cela paroit dans ῥέω fluo rinnen, rüren, (fluere) rutir (fluxion) le Rhin, Rhône, Roer (Rhenus, Rhodanus, Eridanus, Rura) rauben (rapere, ravir) Radt (rota) radere (raser) rauschen (mot difficile à traduire en françois; il signifie un bruit tel que celui des feuilles ou arbres que le vent ou un animal passant y excite, qu'on fait avec une robe trainante) rekken (étendre avec violence) d'où vient que reichen est atteindre, que der Rick signifie un long-bâton ou perche, servant à suspendre quelque chose, dans cette espèce de Platdütsch ou Bas-Saxon, qui est près de Bronsvic; que rige, reihe, regula, regere, se rapporte à une longueur où course droite, et que reck a signifié une chose ou personne fort étendue et longue, et particulièrement un géant et puis un homme puissant et riche comme il paroit dans le reich des Allemands et dans le riche ou ricco des demi-Latins. En Espagnol ricos hombres signifient les nobles ou principaux: ce qui fait comprendre en même tems comment les métamorphores, les synecdoques et les métonymies ont fait passer les mots d'une signification à l'autre, sans qu'on en puisse toujours suivre la piste. On remarque ainsi ce bruit et mouvement violent dans riss (rupture) avec quoi le latin rumpo, le grec ῥήγνυμι, le françois arracher, l'Italien straccio ont de la connexion. Or comme la lettre R. signifie naturellement un mouvement violent, la lettre L. en désigne un plus doux. Aussi voyons-nous que les enfans et autres à qui le R. est trop dur et trop difficile à prononcer, y mettent la lettre L. à la place, comme disant par exemple mon lévelend pèle. Ce mouvement doux paroit dans leben (vivre) laben (conforter, faire vivre) lind, lenis, lentus (lent) lieben (aimer) lauffen (glisser promptement comme l'eau qui coule) labi (glisser, labitur uncta vadis abies) legen (mettre doucement) d'ou vient liegen coucher, lage ou laye (un lit, comme un lit de pierres) Lay-Stein, pierre à couches, ardoise, lego, ich lese, je ramasse ce qu'on a mis, (c'est le contraire du mettre) laub (feuille) chose, aisée à remuer, où se rapportent aussi, lap, liel, lenken luo, λύο (solvo) lien (en Bas-Saxon) se dissoudre, se fondre comme la neige) d'où la Leine rivière d'Hannovre a son nom, qui venant des pays montagneux grossit fort par les neiges fondues. Sans parler d'une infinité d'autres semblables appel-

lations, qui prouvent qu'il y a quelque chose de naturel dans l'origine des mots, qui marque un rapport entre les choses et les sons et mouvements des organes de la voix; et c'est encore pour cela que la lettre L., jointe à d'autres noms, en fait le diminutif chez les Latins, les demi-latins et les Allemands supérieurs. Cependant il ne faut point prétendre que cette raison se puisse remarquer par tout, car le lion, le lynx, le loup ne sont rien moins que doux. Mais on se peut être attaché à un autre accident, qui est la vitesse, (lauf) qui les fait craindre ou qui oblige à la course; comme si celui qui voit venir un tel animal crioit aux autres lauf (fuyez!) outre que par plusieurs accidens et changemens la plupart des mots sont extrèmement altérés et éloignés de leur prononciation et de leur signification originale.

PH. Encore un exemple le feroit mieux entendre.

TH. En voici un assez manifeste et qui comprend plusieurs autres. Le mot d'oeil et son parentage y peut servir. Pour le faire voir je commencerai d'un peu haut. A, (première lettre) suivie d'une petite aspiration fait Ah et comme c'est une émission de l'air, qui fait un son assez clair au commencement et puis évanouissant, ce son signifie naturellement un petit soufle (spiritum lenem) lorsque A et H ne sont guères forts. C'est de quoi ἄω, aer, aura, haugh, halare, haleine, ἀτμος, athem, odem (allemand) ont eu leur origine. Mais comme l'eau est un fluide aussi, et fait du bruit, il en est venu (ce semble) qu'Ah, rendu plus grossier par le redoublement, c'est à dire aha ou ahha, a été pris pour l'eau. Les Teutons et autres Celtes, pour mieux marquer le mouvement, y ont préposé leur W. à l'un et à l'autre; c'est pourquoi wehen, wind, vent, marquent le mouvement de l'air et waten, vadum, water le mouvement de l'eau ou dans l'eau. Mais pour revenir à Aha il paroît être (comme j'ai dit) une manière de racine, qui signifie l'eau. Les Islandois, qui gardent quelque chose de l'ancien Teutonisme Scandinavien, en ont diminué l'aspiration en disant aa; d'autres qui disent Aken (entendant Aix, Aquas grani) l'ont augmentée, comme font aussi les Latins dans leur aqua, et les Allemands en certains endroits, qui disent ach dans les compositions pour marquer l'eau, comme lorsque Schwartzach signifie eau noire, Biberach, eau des Castors. Et au lieu de Wiser ou Weser on disoit Wiseraha dans les vieux titres, et Wiserach chez les anciens habitans, dont les Latins ont fait Visurgis, comme d'Iler, Ilerach, ils ont fait Ilargus. D'aqua, aigues, auue, les françois ont enfin fait eau, qu'ils prononcent oo, où il ne reste plus rien de l'origine. Auwe, Auge chez les Germains est aujourd'hui un lieu, que l'eau inonde souvent, propre aux pâturages, locus irriguus, pascuus; mais plus particulièrement il signifie une isle comme dans le nom du monastère de Reichenau (Augia dives) et bien d'autres. Et cela doit avoir eu lieu chez beaucoup de peuples Teutoniques et Celtiques, car delà est venu, que tout ce qui est comme isolé dans une espèce de plaine a été nommé Auge ou Ouge, oculus. C'est ainsi qu'on appelle des taches d'huile sur de l'eau chez les Allemands; et chez les Espagnols Ojo est un trou. Mais Auge, ooge, oculus, occhio etc. a été appliqué plus particulièrement à l'oeil comme par excellence, qui fait ce trou isolé éclatant dans le visage: et sans doute le françois oeil en vient aussi, mais l'origine n'en est point reconnoissable du tout, à moins qu'on n'aille par l'enchaînement que je viens de donner; et il paroît que l'ὄμμα et ὄψις des Grecs vient de la même source. Oe ou Oeland est une Isle chez les Septentrionaux, et il y en a quelque trace dans l'Hebreu où אי Ai, est une isle. M. Bochart a cru que les Phéniciens en avoient tiré le nom, qu'il croit qu'ils avoit donné à la Mer Aegée, pleine d'isles. Augere, augmentation, vient encore d'auue ou auge, c'est à dire de l'effusion des eaux; comme ooken, auken en vieux Saxon, étoit augmenter; et l'Augustus en parlant de l'Empéreur étoit traduit par ooker. La rivière de Bronsvic, qui vient des montagnes du Hartz, et par conséquent est fort sujette à des accroissemens subits, s'appelle Ocker, et Ouacra autrefois. Et je dis en passant que les noms des rivières, étant ordinairement venus de la plus grande antiquité connue, marquent le mieux le vieux langage et les anciens habitans, c'est pourquoi ils mériteroient une recherche particulière. Et les langues en général étant les plus anciens monumens des peuples, avant l'écriture et les arts, en marquent le mieux l'origine des cognations et migrations. C'est pourquoi les Etymologies bien entendues seroient curieuses et de conséquence, mais il faut joindre des langues de plusieurs peuples, et ne point faire trop de sauts d'une nation à une autre fort éloignée sans en avoir de bonnes vérifications, où il sert sur tout d'avoir les peuples entre eux pour garans. Et en général l'on ne doit donner aucune créance aux étymologies, que lorsqu'il y a quantité d'indices concourans: autrement c'est goropiser.

PH. Goropiser? Que veut dire cela?

TH. C'est que les Etymologies étranges et souvent ridicules de Goropius Becanus, savant Médecin

de 16me Siècle, ont passée en proverbe, bien qu'autrement il n'ait pas eu trop de tort de prétendre que la langue Germanique, qu'il appelle Cimbrique, a autant et plus de marques de quelque chose de primitif que l'Hébraïque même. Je me souviens que feu M. Claubergius, Philosophe excellent, a donné un petit Essai sur les origines de la langue Germanique, qui fait regretter la perte de ce qu'il avoit promis sur ce sujet. J'y ai donné moi-même quelques pensées, outre que j'avois porté feu M. Gerardus Meierus, Théologien de Brème, à y travailler, comme il a fait, mais la mort l'a interrompu. J'espère pourtant que la public en profitera encore un jour, aussi bien que des travaux semblables de M. Schilter, jurisconsulte célèbre à Strasbourg, mais qui vient de mourir aussi. Il est sûr au moins que la langue et les antiquités Teutoniques entrent dans la plupart des recherches des origines, coutûmes et antiquités Européennes. Et je souhaiterois que des savans hommes en fissent autant dans les langues Wallienne, Biscayenne, Slavonique, Finnoise, Turque, Persanne, Arménienne, Géorgienne et autres, pour en mieux découvrir l'harmonie, qui serviroit particulièrement, comme je viens de dire, à éclaircir l'origine des Nations.

§. 2. PH. Ce dessein est de conséquence, mais à présent il est tems de quitter le Matériel des Mots, et de revenir au Formel c'est à dire à la signification, qui est commune aux différentes langues. Or Vous m'accorderez premièrement Monsieur, que lorsqu'un homme parle à un autre, c'est de ses propres Idées, qu'il veut donner des signes; les mots ne pouvant être appliqués par lui à des choses qu'il ne connoît point. Et jusqu'à ce qu'un homme ait des Idées de son propre fond, il ne sauroit supposer qu'elles sont conformes aux qualités des choses ou aux conceptions d'un autre.

TH. Il est vrai pourtant qu'on prétend de désigner bien souvent plutòt ce que d'autres pensent, que ce qu'on pense de son chef, comme il n'arrive que trop aux Laïques, dont la foi est implicite. Cependant j'accorde qu'on entend toujours quelque chose de général, quelque sourde et vuide d'intelligence que soit la pensée; et on prend garde au moins de ranger les mots selon la coutume des autres, se contentant de croire qu'on pourroit en apprendre le sens au besoin. Ainsi on n'est quelque fois que le trucheman des pensées, ou le porteur de la parole d'autrui, tout comme seroit une lettre; et même on l'est plus souvent qu'on ne pense.

§. 3. PH. Vous avez raison d'ajouter, qu'on entend toujours quelque chose de général, quelque Idiot qu'on soit. Un enfant n'ayant remarqué dans ce qu'il entend nommer Or qu'une brillante couleur jaune, donne le nom d'or à cette même couleur, qu'il voit dans la queue d'un pan; d'autres ajouteront la grande pesanteur, la fusibilité, la malléabilité.

TH. Je l'avoue; mais souvent l'Idée, qu'on a de l'objet, dont on parle, est encore plus générale que celle de cet enfant, et je ne doute point, qu'un aveugle ne puisse parler pertinemment des couleurs et faire une harangue à la louange de la lumière, qu'il ne connoît pas, parcequ'il en a appris les effets et les circonstances.

§. 4. Ph. Ce que vous remarquez est très vrai. Il arrive souvent que les hommes appliquent d'avantage leurs pensées aux mots, qu'aux choses, et parcequ'on a appris la plupart de ces mots avant que de connoître les Idées, qu'ils signifient, il y a non seulement des enfans, mais des hommes faits qui parlent souvent comme des perroquets. §. 5. Cependant les hommes prétendent ordinairement de marquer leur propres pensées et de plus ils attribuent aux mots un secret rapport aux Idées d'autrui et aux choses mêmes. Car si les sons étoient attachés à une autre Idée par celui avec qui nous nous entretenons, en seroit parler deux langues, il est vrai qu'on ne s'arrête pas trop à examiner quelles sont les Idées des autres, et l'on suppose que notre Idée est celle que le commun et les habiles gens du pays attachent au même mot. §. 6. Ce qui a lieu particulièrement à l'égard des Idées simples et des modes, mais quant aux Substances on y croit plus particulièrement que les mots signifient aussi la réalité des choses.

TH. Les Substances et les modes sont également représentés par les Idées; et les choses, aussi bien que les Idées, dans l'un et l'autre cas sont marquées par les mots; ainsi je n'y vois guères de différence, si non que les Idées des choses substantielles et des qualités sensibles sont plus fixes. Au reste il arrive quelquefois que nos Idées et pensées sont la matière de nos discours et font la chose même, qu'on veut signifier, et les notions reflexives entrent plus qu'on ne croit dans celles des choses. On parle même quelquefois des mots matériellement, sans que dans cet endroit-là précisement on puisse substituer à la place du mot la signification, ou le rapport aux Idées ou aux choses; ce qui arrive non seulement lorsqu'on parle en Grammairien, mais encore quand on parle en Dictionnairiste, en donnant l'explication du nom.

CHAPITRE III.

Des Termes Généraux.

§. 1. PH. Quoiqu'il n'existe que des choses particulières, la plus grande partie des mots ne laisse point d'être des Termes Généraux, parce qu'il est impossible, §. 2. que chaque chose particulière, puisse avoir un nom particulier et distinct, outre qu'il faudroit une mémoire prodigieuse pour cela, au prix de laquelle celle de certains Généraux, qui pouvoient nommer tous leurs soldats par leur nom, ne seroit rien. La chose croît même à l'infini, si chaque bête, chaque plante, et même chaque feuille de plante, chaque graine, enfin chaque grain de sable, qu'on pourroit avoir besoin de nommer, devoit avoir son nom. Et comment nommer les parties des choses sensiblement uniformes, comme de l'eau, du fer? §. 3. outre que ces noms particuliers seroient inutiles, la fin principale du langage étant d'exciter dans l'esprit de celui qui m'écoute une Idée semblable à la mienne. Ainsi la similitude suffit, qui est marquée par les termes généraux, §. 4. et les mots particuliers seuls ne serviroient point à étendre nos connoissances, ni à faire juger de l'avenir par le passé, ou d'un individu par un autre. §. 5. Cependant comme l'on a souvent besoin de faire mention de certains individus, particulièrement de notre espèce, l'on se sert de noms propres; qu'on donne aussi aux pays, villes, montagnes et autres distinctions de lieu. Et les maquignons donnent des noms propres jusqu'à leur chevaux, aussi bien qu'Alexandre à son Bucéphale, afin de pouvoir distinguer tel ou tel cheval particulier, lorsqu'il est éloigné de leur vue.

TH. Ces remarques sont bonnes, et il y en a qui conviennent avec celles que je viens de faire. Mais j'ajouterai, suivant ce que j'ai observé déjà, que les noms propres ont été ordinairement appellatifs c'est a dire généraux dans leur origine, comme Brutus, Caesar, Auguste, Capito, Lentulus, Piso, Cicero, Elbe, Rhin, Rhur, Leine, Ocker, Bucéphale, Alpes, Brenner ou Pyrénées; car l'on sait que le premier Brutus eut ce nom de son apparente stupidité, que César étoit le nom d'un enfant tiré par incision du ventre de sa mère, qu'Auguste étoit un nom de vénération, que Capiton est grosse tête, comme Boucéphale aussi, que Lentulus, Pison et Ciceron ont été des noms donnés au commencement à-ceux, qui cultivoient particulièrement certaines sortes de legumes. J'ai déjà dit ce que signifient les noms de ces rivières, Rhin, Rur, Leine, Ocker. Et l'on sait, que toutes les rivières s'appellent encore Elbes en Scandinavie. Enfin Alpes sont montagnes, couvertes de neige (à quoi convient album, blanc) et Brenner ou Pyrenées signifient une grande hauteur, car bren étoit haut, ou chef, (comme Brennus) en Celtique, comme encore brinck chez les Bas-Saxons est hauteur, et il y a un Brenner entre l'Allemagne et d'Italie, comme les Pyrenées sont entre les Gaules et l'Espagne. Ainsi j'oserois dire que presque tous les mots sont originairement des termes Généraux, parcequ'il arrivera fort rarement qu'on inventera un nom exprès sans raison pour marquer un tel individu. On peut donc dire que les noms des individus étoient des noms d'espèce, qu'on donnoit par excellence ou autrement à quelque individu, comme le nom grosse tête à celui de toute la ville, qui l'avoit la plus grande ou qui étoit le plus considéré des grosses têtes qu'on connoissoit. C'est ainsi même qu'on donne les noms des genres aux espèces, c'est à dire, qu'on se contentera d'un terme plus général ou plus vague pour désigner des espèces plus particulières, lorsqu'on ne se soucie point des différences. Comme par exemple, on se contente du nom général d'absinthe, quoiqu'il y en ait tant d'espèces qu'un des Bauhins en a rempli un livre exprès.

§. 6. TH. Vos réflexions sur l'origine des noms propres sont fort justes; mais pour venir à celle des noms appellatifs ou des termes généraux Vous conviendrez sans doute, Monsieur, que les mots deviennent généraux lorsqu'ils sont signes d'Idées générales et les Idées deviennent générales lorsque par abstraction on ne sépare le tems, le lieu, ou telle autre circonstance, qui peut les déterminer à telle ou telle existence particulière.

TH. Je ne disconviens point de cet usage des abstractions, mais c'est plutôt en montant des espèces aux genres que des individus aus espèces. Car (quelque parodoxe que cela paroisse) il est impossible à nous d'avoir la connoissance des individus et de trouver le moyen de déterminer exactement l'individualité d'aucune chose, à moins que de la garder elle même; car toutes les circonstances peuvent revenir; les plus petites différences nous sont insensibles; le lieu ou le tems, bien loin de déterminer d'eux mêmes, ont besoin eux-mêmes d'être déterminés par les choses qu'ils contiennent. Ce qu'il y a de plus considérable en cela, est que l'individualité enveloppe l'infini, et il n'y a que celui, qui est capable de le comprendre qui puisse avoir la connoissance du principe d'individuation d'une telle ou telle chose; ce qui vient de l'influence (à l'entendre sainement) de toutes les choses de l'univers les unes sur les autres. Il est vrai qu'il n'en seroit point ainsi, s'il y avoit des Atomes de Démocrite; mais aussi il n'y auroit point

alors de *différence* entre deux individus *différens* de la même figure et de la même grandeur.

§. 7. PH. Il est pourtant tout visible que les Idées, que les enfans se font des personnes, avec qui ils conversent (pour nous arrêter à cet exemple) sont semblables aux personnes mêmes, et ne sont que particulières. Les Idées, qu'ils ont de leur nourrice et de leur mère, sont fort bien tracées dans leur esprit et les noms de *nourrice* ou de *maman*, dont se servent les enfans, se rapportent uniquement à ces personnes. Quand après cela le tems leur a fait observer qu'il y a plusieurs autres Etres, qui ressemblent à leur père ou à leur mère, ils forment une Idée, à laquelle ils trouvent que tous ces Etres particuliers participent également, et ils lui donnent comme les autres le nom d'homme. §. 8. Ils acquièrent par la même voie des noms et des notions plus générales; par exemple la nouvelle Idée de l'animal ne se fait point par aucune addition, mais seulement en ôtant la figure ou les propriétés particulières de l'homme, et en retenant un corps accompagné de vie, de sentiment et de motion spontanée.

TH. Fort bien; mais cela ne fait voir que ce que je viens de dire; car comme l'enfant va par abstraction de l'observation de l'Idée de l'homme à celle de l'Idée de l'animal, il est venu de cette Idée plus spécifique, qu'il observoit dans sa mère ou dans son père et dans d'autres personnes, à celle de la nature humaine. Car pour juger qu'il n'avoit point de précise Idée de l'individu, il suffit de considérer qu'une ressemblance médiocre le tromperoit aisément et le feroit prendre pour sa mère une autre femme, qui ne l'est point. Vous savez l'Histoire du faux Martin Guerre, qui trompa la femme même du véritable et les proches parens par la ressemblance jointe à l'addresse et embarassa longtems les juges, lors même que le véritable fut arrivée.

§. 9. PH. Ainsi tout ce mystère du Genre et des Espèces, dont on fait tant de bruit dans les Ecoles, mais qui hors de là est avec raison si peu considéré, tout ce mystère, dis-je, se réduit uniquement à la formation d'Idées abstraites plus ou moins étendues, auxquelles on donne certains noms.

TH. L'art de ranger les choses en genres et en espèces n'est pas de petite importance et sert beaucoup, tant au jugement qu'à la mémoire. Vous savez de quelle conséquence cela est dans la Botanique, sans parler des animaux et autres Substances, et sans parler aussi des Etres Moraux et Notionaux comme quelques uns les appellent. Une bonne partie de l'ordre en dépend, et plusieurs bons auteurs écrivent en sorte que tout leur discours peut être réduit en divisions ou sousdivisions, suivant une méthode, qui a du rapport aux genres et aux espèces, et sert non seulement à retenir les choses, mais même à les trouver. Et ceux, qui ont disposé toutes sortes de notions sous certains titres ou prédicamens sous-divisés, ont fait quelque chose de fort utile.

§. 10. PH. En définissant les mots, nous nous servons du Genre ou du Terme Général le plus prochain; et c'est pour s'épargner la peine de compter les différentes Idées simples, que ce Genre signifie, ou quelquefois peut-être pour s'épargner la honte de ne pouvoir faire cette émuneration. Mais quoique la voie la plus courte de définir soit par le moyen du *genre* et de la *différence* comme parlent les Logiciens, on peut douter à mon avis, qu'elle soit la meilleure: du moins elle n'est pas l'unique. Dans la définition, qui dit que l'homme est un animal raisonnable (définition qui peut-être n'est pas la plus exacte, mais qui sert assez bien au présent dessein) au lieu du mot animal on pourroit mettre sa définition. Ce qui fait voir le peu de nécessité de la règle, qui veut *q'une définition doit être composée de genre et de différence* et le peu d'avantage, qu'il y a à l'observer exactement. Aussi les langues ne sont pas toujours formées selon les règles de la Logique en sorte que la signification de chaque terme puisse être exactement et clairement exprimée par deux autres termes. Et ceux qui ont fait cette règle ont eu tort de nous donner si peu de définitions, qui y soient conformes.

TH. Je conviens de vos remarques; il seroit pourtant avantageux pour bien des raisons que les définitions puissent être de deux termes: cela sans doute abrégeroit beaucoup et toutes les divisions pourroient être réduites à des dichotomies, qui en sont la meilleure espèce, et servent beaucoup pour l'invention, le jugement et la mémoire. Cependant je ne crois pas, que les Logiciens exigent toujours que le genre ou la différence soit exprimée en un seul mot; par exemple le terme *Polygone régulier* peut passer pour le genre du quarré, et dans la figure du cercle le genre pourra être une figure plane curviligne, et la différence seroit celle dont les points de la ligne ambiente soient également distans d'un certain point comme centre. Au reste il est encore bon de remarquer, que bien souvent le *genre* pourra être changé en *différence*, et la *différence* en *genre*. Par exemple, le Quarré est un régulier quadrilatéral, ou bien un quadrilatère régulier, desorte qu'il semble que le genre ou la différence ne diffèrent que comme le substantif et l'adjectif; comme si au lieu de dire, que l'homme est un animal raisonnable, la langue permettoit de dire que l'homme est un rational animable, c'est à dire, une substance raisonnable, douée d'une nature animale; au lieu que les Génies sont des Substances raisonnables, dont la nature n'est point animale, ou commune avec les bêtes. Et cet échange des genres et différences dépend de la variation de l'ordre des sous-divisions.

§. 11. PH. Il s'ensuit de ce que je venois de dire, que ce qu'on appelle *général* et universel n'appartient point à l'existence des choses, mais que c'est un ouvrage de l'entendement. §. 12. et les Essences de chaque espèce ne sont que les Idées abstraites.

TH. Je ne vois pas assez cette conséquence. Car la généralité consiste dans la ressemblance des choses singulières entre elles, et cette ressemblance est une réalité.

§. 13. PH. J'allois Vous dire moi-même que ces espèces sont fondées sur les ressemblances.

TH. Pourquoi donc n'y point chercher aussi l'essence des genres et des espèces?

§. 14. PH. On sera moins surpris de m'entendre dire que ces essences sont l'ouvrage de l'entendement, si l'on considère qu'il y a du moins des Idées complexes, qui dans l'esprit de différentes personnes sont souvent différentes collections d'idées simples, et ainsi ce qui est *avarice* dans l'esprit d'un homme, ne l'est pas dans l'esprit d'un autre.

TH. J'avoue, Monsieur, qu'il y a peu d'endroits où j'aie moins entendu la force de vos conséquences qu'ici, et cela me fait de la peine. Si les hommes diffèrent dans le nom, cela change-t-il les choses ou leurs ressemblances? Si l'un applique le nom d'avarice à une ressemblance, et l'autre à une autre, ce seront deux différentes espèces désignées par le même nom.

PH. Dans l'espèce des Substances, qui nous est plus familière et que nous connoissons de la manière la plus intime, on a douté plusieurs fois si le fruit, qu'une femme a mis au monde, étoit homme, jusqu'à disputer si l'on devoit le nourrir et bâtiser; ce qui ne pourroit être si l'Idée abstraite ou l'essence, à laquelle appartient le nom d'homme étoit l'ouvrage de la nature et non une diverse incertaine collection d'Idées simples, que l'entendement joint ensemble et à laquelle il attache un nom après l'avoir rendue générale par voie d'abstraction. De sorte que dans le fond chaque Idée distincte, formée par abstraction, est une essence distincte.

TH. Pardonnez moi, que je vous dise, Monsieur, que votre langage m'embarasse, car je n'y vois point de liaison. Si nous ne pouvons pas toujours juger par le dehors des ressemblances de l'intérieur, est-ce qu'elles en sont moins dans la nature? Lorsqu'on doute si un monstre est homme, c'est qu'on doute s'il a de la raison. Quand on saura qu'il en a, les Théologiens ordonneront de le faire bâtiser et les Jurisconsultes de le faire nourrir. Il est vrai qu'on peut disputer des plus basses espèces logiquement prises, qui se varient par des accidens dans une même espèce physique ou tribu de génération; mais on n'a point besoin de les determiner; on peut même les varier à l'infini, comme il se voit dans la grande variété des oranges, limons, et citrons, que les experts savent nommer et distinguer. On le voyoit de même dans les tulipes et oueillets, lorsque ces fleurs étoient à la mode. Au reste, que les hommes joignent telles ou telles idées ou non, et même que la nature les joigne actuellement ou non, cela ne fait rien pour les essences, genres ou espèces, puisqu'il ne s'y agit que des possibilités, qui sont indépendantes de notre pensée.

§. 15. PH. On suppose ordinairement une constitution réelle de l'espèce de chaque chose, et il est hors de doute qu'il y en doit avoir, d'où chaque amas d'Idées simples ou qualités coëxistentes dans cette chose doit dépendre. Mais comme il est évident, que les choses ne sont rangées en *sortes* ou *espèces* sous certains noms, qu'en tant qu'elles conviennent avec certaines Idées abstraites, auxquelles nous avons attaché ce nom là, l'*Essence* de chaque genre ou espèce vient ainsi à n'être autre chose que l'Idée abstraite signifiée par le nom général ou spécifique et nous trouverons que c'est là ce qu'emporte le mot d'essence selon l'usage le plus ordinaire qu'on en fait. Il ne seroit pas mal à mon avis de désigner ces deux sortes d'essences par deux noms différens et d'appeller la première *essence réelle* et l'autre *essence nominale*.

TH. Il me semble que notre langage innove extrèmement dans les manières de s'exprimer. On a bien parlé jusqu'ici de définitions nominales et causales ou réelles, mais non pas que je sache d'essences autres que réelles, à moins que par essences nominales on n'ait entendu des essences fausses et impossibles, qui paroissent être des essences, mais n'en sont point; comme seroit par exemple celle d'un décaëdre régulier c'est à dire d'un corps régulier, compris sous dix plans. L'essence dans le fond n'est autre chose que la possibilité de ce qu'on propose. Ce qu'on suppose possible est exprimé par la définition; mais cette définition n'est que nominale, quand elle n'exprime point en même tems la possibilité, car alors on peut douter si cette définition exprime quelque chose de réel, c'est à dire de possible, jusqu'à ce que l'expérience vienne à notre secours pour nous faire connoître cette réalité *à posteriori*, lorsque la chose se trouve ef-

fectivement dans le monde; ce qui suffit au défaut de la raison, qui feroit connoître la réalité a *priori* en exposant la cause ou la génération possible de la chose définie. Il ne dépend donc pas de nous de joindre les Idées comme bon nous semble, à moins que cette combinaison ne soit justifiée ou par la raison, qui la montre possible, ou par l'expérience, qui la montre actuelle, et par conséquent possible aussi. Pour mieux distinguer aussi l'essence et la définition, il faut considérer qu'il n'y a qu'une essence de la chose, mais qu'il y a plusieurs définitions, qui expriment une même essence, comme la même structure ou la même ville peut être représenté par différentes Scénographies, suivant les différens côtés dont on la regarde.

§. 18. PH. Vous m'accorderez je pense, que le *Réel* et le *Nominal* est toujours le même dans les Idées simples et dans les Idées des modes; mais dans les Idées des substances, ils sont toujours entièrement différens. Une figure, qui termine un espace par trois lignes, c'est l'essence du triangle, tant réelle que nominale; car c'est non seulement l'Idée abstraite à laquelle le nom général est attaché, mais l'Essence ou l'Etre propre de la chose, ou le fondement d'où procèdent ses propriétés, et auquel elles sont attachées. Mais c'est tout autrement à l'égard de l'or. La constitution réelle de ses parties, de laquelle dépendent la couleur, la pesanteur, la fusibilité, la fixité etc. nous est inconnu, et n'en ayant point d'Idée nous n'avons point de nom, qui en soit le signe. Cependant ce sont ces qualités, qui font que cette matière est appellée de l'or, et sont son essence nominale, c'est à dire, qui donne droit au nom.

TH. J'aimerois mieux de dire suivant l'usage reçu, que l'Essence de l'or est ce qui le constitue et qui lui donne ces qualitées sensibles, qui le font reconnoître et qui font sa *définition nominale*, au lieu que nous aurions la *définition réelle et causale*, si nous pouvions expliquer cette contexture ou constitution intérieure. Cependant la définition nominale se trouve ici réelle aussi, non par elle-même (car elle ne fait point connoître a *priori* la possibilité ou la génération des corps) mais par l'expérience, parce que nous expérimentons qu'il y a un corps, où ces qualités se trouvent ensemble: mais sans quoi on pourroit douter, si tant de pésanteur seroit compâtible avec tant de malléabilité, comme l'on peut douter jusqu'à présent, si un verre malléable à froid est possible à la nature. Je ne suis pas au reste de Votre avis Monsieur, qu'il y a ici de la différence entre les Idées des Substances et les Idées des prédicats, comme si les définitions des prédicats (c'est à dire des modes et des objets des Idées simples) étoient toujours réelles et nominales en même tems, et que celles des substances n'étoient que nominales. Je demeure bien d'accord qu'il est plus difficile d'avoir des définitions réelles des corps, qui sont des Etres substantiels, parce que leur contexture est moins sensible. Mais il n'en est pas de même de toutes les Substances; car nous avons une connoissance des vraies Substances ou des unités, (comme de Dieu et de l'âme,) aussi intimes que nous en avons de la plupart des modes. D'ailleurs, il y a des prédicats aussi peu connus que la contexture des corps: car le jaune ou l'amer par exemple sont les objets des Idées ou phantasies simples, et néanmoins on n'en a qu'une connoissance confuse, même dans les Mathématiques, où un même mode peut avoir une définition nominale aussi bien qu'une réelle. Peu de gens ont bien expliqué en quoi consiste la différence de ces deux définitions, qui doit discerner aussi l'essence et la propriété. A mon avis cette différence est, que la réelle fait voir la possibilité du défini et la nominale ne le fait point: la définition de deux *droites parallèles*, qui dit qu'elles sont dans un même plan et ne se rencontrent point quoiqu'on les continue à l'infini, n'est que nominale, car on pourroit douter d'abord si cela est possible. Mais lorsqu'on a compris, qu'on peut mener une droite parallèle dans un plan à une droite donnée, pourvu qu'on prenne garde que la pointe du Stile, qui décrit la parallèle, demeure toujours également distante de la donnée, on voit en même tems que la chose est possible et pourquoi elles ont cette propriété de ne se rencontrer jamais, qui en fait la définition nominale, mais qui n'est la marque de la parallélisme que lorsque les deux lignes sont droites, au lieu que si l'une au moins étoit courbe, elles pourroient être de nature à ne se pouvoir jamais rencontrer, et cependant elles ne seroient point parallèles pour cela.

§. 19. PH. Si l'Essence étoit autre chose que l'Idée abstraite elle ne seroit point ingénérable et incorruptible. Une Licorne, une Sirène, un Cercle exact ne sont peut-être point dans le monde.

TH. Je vous ai déjà dit, Monsieur, que les Essences sont perpétuelles, parcequ'il ne s'y agit que du possible.

CHAPITRE IV.

Des noms des Idées simples.

§. 2. PH. Je vous avoue que j'ai toujours cru, qu'il étoit arbitraire de former les modes; mais, quant aux Idées simples et celles des substances, j'ai été persuadé, qu'outre la possibilité ces Idées devoient signifier une existence réelle.

TH. Je n'y vois aucune nécessité. Dieu en a les Idées avant que de créer les objets de ces Idées, et rien n'empêche qu'il ne puisse encore communiquer de telles Idées aux créatures intelligentes: il n'y a pas même de démonstration exacte, qui prouve que les objets de nos sens et des Idées simples, que les sens nous présentent, sont hors de nous. Ce qui a surtout lieu a l'égard de ceux, qui croient avec les Cartésiens et avec notre célèbre Auteur, que nos Idées simples des qualités sensibles n'ont point de ressemblance avec ce qui est hors de nous dans les objets: il n'y auroit donc rien qui oblige ces Idées d'être fondées dans quelque existence réelle.

§. 4. 5. 6. 7. PH. Vous m'accorderez au moins cette autre différence entre les Idées simples et les composées, que les noms des *Idées simples* ne peuvent être définis, au lieu que ceux des Idées composées le peuvent être. Car les définitions doivent contenir plus d'un terme, dont chacun signifie une Idée. Ainsi l'on voit ce qui peut ou ne peut pas être défini, et pourquoi les définitions ne peuvent aller à l'infini; ce que jusqu'ici personne que je sache n'a remarqué.

TH. J'ai aussi remarqué dans le petit *Essai sur les Idées*, inséré dans les Actes de Leipzic il y a environ 20. ans, que les termes simples ne sauroient avoir de définitions nominales: mais j'y ai ajouté en même tems, que les termes, lorsqu'ils ne sont simples qu'à notre égard (parce que nous n'avons pas le moyen d'en faire l'analyse pour venir aux perceptions élémentaires, dont ils sont composés (comme chaud, froid, jaune, verd,) peuvent recevoir une définition réelle, qui en expliqueroit la cause. C'est ainsi que la définition réelle du *verd* est d'être composé de bleu et de jaune bien mêlés, quoique le verd ne soit pas plus susceptible de définition nominale, qui le fasse reconnoître, que le bleu et le jaune. Au lieu que les termes, qui sont simples en eux mêmes, c'est à dire dont la conception est claire et distincte, ne sauroient recevoir aucune définition, soit nominale, soit réelle. Vous trouverez dans ce *petit Essai*, mis dans les Actes de Leipzic, les fondemens d'une bonne partie de la doctrine, qui regarde l'entendement, expliqée en abrégé.

§. 7. 8. PH. Il étoit bon d'expliquer ce point et de marquer ce qui pourroit être défini ou non. Et je suis tenté de croire qu'ils s'élèvent souvent de grandes disputes et qu'il s'introduit bien du galimatias dans le discours des hommes pour ne

pas songer à cela. Ces célèbres vétilles dont on fait tant de bruit dans les Ecoles, sont venues de ce qu'on n'a pas prs garde à cette différence, qui se trouve dans les Idées. Les plus grands Maitres dans l'art ont été contraints de laisser la plus grande partie des Idées simples sans les définir, et quand ils ont entrepris de le faire, ils n'y ont point réussi. Le moyen, par exemple, que l'esprit de l'homme pût inventer un plus fin galimatias que celui, qui est renfermé dans cette définition d'Aristote: *le mouvement est l'acte d'un être en puissance, en tant qu'il est en puissance.* §. 9. Et les modernes qui définissent le *mouvement*, que c'est le *passage* d'un lieu dans un autre, ne font que mettre un mot Synonyme à la place de l'autre.

TH. J'ai déjà remarqué dans une de nos conférences passées que chez Vous on fait passer bien des Idées pour simples, qui ne le sont point. Le *mouvement* est de ce nombre, que je crois être définissable; et la définition qui dit que c'est un changement de lieu, n'est pas à mépriser. La définition d'Aristote n'est pas si absurde qu'on pense, faute d'entendre que le Grec κίνησις chez lui ne signifioit pas ce que nous appellons *mouvement*, mais ce que nous exprimerions par le mot de changement, d'où vient qu'il lui donne une définition si abstraite et si métaphysique, au lieu que ce que nous appellons mouvement est appellé chez lui φορά, *latio* et se trouve entre les espèces du changement (τῆς κινήσεως.)

§. 10. PH. Mais vous n'excuserez pas au moins la définition de la *lumière* du même auteur, que c'est l'acte du transparent.

TH. Je la trouve avec Vous fort inutile, et il se sert trop de son acte, qui ne nous dit pas grande chose. *Diaphane* lui est un milieu au travers duquel on pourroit voir, et la lumière est selon lui ce qui consiste dans le trajet actuel. A la bonne heure.

§. 11. PH. Nous convenons donc que nos Idées simples ne sauroient avoir des définitions nominales, comme nous ne saurions connoître le goût de l'Ananas par la rélation des voyageurs, à moins de pouvoir goûter les choses par les oreilles comme Sancho Pansa avoit la faculté de voir Dulcinée par ouï dire, ou comme cet aveugle, qui ayant fort ouï parler de l'éclat d'écarlatte, crut qu'elle devoit ressembler au son de la trompette.

TH. Vous avez raison et tous les voyageurs du monde ne nous auroient pu donner par leur relations ce que nous devons à un gentilhomme de ce pays, qui cultive avec succès des *Ananas* à trois lieues d'Hannovre presque sur le bord du Weser et

a trouvé le moyen de les multiplier en sorte que nous le pourrons avoir peut-être un jour de notre cru aussi copieusement que les oranges de Portugal, quoiqu'il y auroit apparemment quelque déchet dans le goût.

§. 12. 13. PH. Il en est tout autrement des Idées complexes. Un aveugle peut entendre ce que c'est que la statue; et un homme, qui n'auroit jamais vu l'arc-en ciel, pourroit comprendre ce que c'est, pourvu qu'il ait vu les couleurs qui le composent. §. 15. Cependant quoique les Idées simples soient inexplicables, elles ne laissent pas d'être les moins douteuses. Car l'expérience fait plus que la définition.

TH. Il y a pourtant quelque difficulté sur les Idées, qui ne sont simples qu'à notre égard. Par exemple il seroit difficile de marquer précisement les bornes du bleu et du verd et en général de discerner les couleurs fort approchantes, au lieu que nous pouvons avoir des notions précises des termes, dont on se sert en Arithmétique et en Géométrie.

§. 16. PH. Les Idées simples ont encore cela de particulier, qu'elles ont très peu de Subordination dans ce que les Logiciens appellent ligne prédicamentale, depuis la dernière espèce jusqu'au genre suprème. C'est que la dernière espèce n'étant qu'une seule Idée simple, on n'en peut rien retrancher; par exemple, on ne peut rien retrancher des Idées du blanc et du rouge pour retenir la commune apparence, où elles conviennent; c'est pour cela qu'on les comprend avec le jaune et autres sous le genre ou le nom du couleur. Et quand on veut former un terme encore plus général, qui comprenne aussi les sons, les goûts, et les qualités tactiles, on se sert du terme général de qualité dans le sens qu'on lui donne ordinairement pour distinguer ces qualités de l'étendue, du nombre, du mouvement, du plaisir, et de la douleur, qui agissent sur l'esprit et y introduisent leurs Idées par plus d'un sens.

TH. J'ai encore quelque chose à dire sur cette remarque. J'espère qu'ici et ailleurs Vous me ferez la justice, Monsieur, de croire que ce n'est point par un esprit de contradiction, et que la matière le semble demander. Ce n'est pas un avantage que les Idées des qualités sensibles ont si peu des subordination, et sont capables de si peu de sous-divisions; car cela ne vient que de ce que nous les connoissons peu. Cependant cela même, que toutes les couleurs ont commun d'être vues par les yeux, de passer tous par des corps par où passe l'apparence de quelques uns entr'eux, et d'être renvoyées des surfaces polies des corps, qui ne les laissent point passer; font connoitre qu'on peut retrancher quelque chose des Idées que nous en avons. On peut même diviser les couleurs avec grande raison en extrèmes (dont l'un est positif, savoir le blanc, et autre privative, savoir le noir) et en moyens qu'on appelle encore sous-diviser en celles du côté convexe, et celles du côté concave du rayon rompu. Et ces divisions et sous-divisions des couleurs ne sont pas de petite conséquence.

PH. Mais comment peut-on trouver des genres dans ces Idées simples?

TH. Comme elles ne sont simples qu'en apparence, elles sont accompagnées de circonstances, qui ont de la liaison avec elles, quoique cette liaison ne soit point entendue de nous, et ces circonstances fournissent quelque chose d'explicable et de susceptible d'analyse, qui donne aussi quelque espérance qu'on pourra trouver un jour les raisons de ces phénomènes. Ainsi il arrive qu'il y a une manière de pléonasme dans les perceptions que nous avons des qualités sensibles, aussi bien que des masses sensibles; et ce pléonasme est, que nous avons plus d'une notion du même sujet. L'or peut être défini nominalement de plusieurs façons; on peut dire que c'est le plus pesant de nos corps, que c'est le plus malléable, que c'est un corps fusible, qui résiste à la coupelle et à l'eau forte etc. Chacune de ces marques est bonne et suffit à reconnoitre l'or, au moins provisionellement et dans l'état présent de nos corps, jusqu'à ce qu'il se trouve un corps plus pesant comme quelques Chimistes le prétendent de leur pierre philosopale, ou jusqu'à ce qu'on fasse voir cette Lune fixe, qui est un métal qu'on dit avoir la couleur de l'argent, et presque toutes les autres qualités de l'or, et que Mons. le Chevalier Boyle semble dire d'avoir fait. Aussi peut-on dire que dans les matières, que nous ne connoissons qu'en empiriques, toutes nos définitions ne sont que provisionelles, comme je crois avoir déjà remarqué ci-dessus. Il est donc vrai que nous ne savons pas démonstrativement s'il ne se peut, qu'une couleur puisse être engendrée par la seule réflexion sans réfraction, et que les couleurs que nous avons remarquées jusqu'ici dans la concavité de l'angle de réfraction ordinaire se trouvent dans la convexité d'une manière de réfraction inconnue jusqu'ici, et vice versa. Ainsi l'Idée simple du bleu seroit dépouillée du genre, que nous lui avons assigné sur nos expériences. Mais il est bon de s'arrêter au bleu que nous avons et aux circonstances qui l'accompagnent. Et c'est quelque chose qu'elles nous fournissent de quoi faire des genres et des espèces.

§. 17. PH. Mais que dites-vous de la remarque qu'on a faite que les Idées simples étant prises de l'existence des choses ne sont nullement arbitraires; au lieu que celles des modes mixtes le sont tout à fait et celles des Substances en quelque façon?

TH. Je crois que l'arbitraire se trouve seulement dans les mots et nullement dans les Idées. Car elles n'expriment que des possibilités; ainsi quand il n'y auroit jamais eu de parricide et quand tous les Législateurs se fussent aussi peu avisés que Solon d'en parler, le parricide seroit un crime possible et son Idée seroit réelle. Car les Idées sont en Dieu de toute éternité et même elles sont en nous avant que nous y pensions actuellement, comme j'ai montré dans nos premières conversations. Si quelqu'un les veut prendre pour des pensées actuelles des hommes, cela lui est permis; mais il s'opposera sans sujet au langage reçu.

CHAPITRE V.

Des Noms des Modes mixtes et des Relations.

§. 2. 3. seqq. PH. Mais l'esprit ne forme-t-il pas les Idées mixtes en assemblant les Idées simples comme il le juge à propos, sans avoir besoin de modèle réel; au lieu que les Idées simples lui viennent sans choix par l'existence réelle des choses? Ne voit-il pas souvent l'Idée mixte avant que la chose existe?

TH. Si vous prenez les Idées pour les pensées actuelles Vous avez raison. Mais je ne vois point qu'il soit besoin d'appliquer votre distinction à ce qui regarde la forme même ou la possibilité de ces pensées, et c'est pourtant de quoi il s'agit dans le monde idéal, qu'on distingue du monde existant. L'existence réelle des Etres, qui ne sont point nécessaires, est un point de fait ou d'Histoire: mais la connoissance des possibilités et des nécessités (car nécessaire est, dont l'opposé n'est point possible) fait les sciences démonstratives.

PH. Mais y a-t-il plus de liaison entre les Idées de tuer et de l'homme qu'entre les Idées de tuer et de la brebis? le parricide est-il composé de notions plus liées que l'infanticide? et ce que les Anglois appellent Stabbing, c'est à dire un meurtre par estoccade, ou en frappant de la pointe, qui est plus grief chez eux que lorsqu'on tue en frappant du tranchant de l'epée, est-il plus naturel pour avoir mérité un nom et une Idée, qu'on n'a point accordé par exemple à l'acte de tuer une brebis ou de tuer un homme en taillant?

TH. S'il ne s'agit que des possibilités, toutes ces Idées sont également naturelles. Ceux qui ont vu tuer des brebis ont eu une Idée de cet acte dans la pensée, quoiqu'ils ne lui aient point donné de nom, et ne l'aient point daigné de leur attention. Pourquoi dont se borner aux noms, quand il s'agit des Idées mêmes et pourquoi s'attacher à la dignité des Idées des modes mixtes, quand il s'agit de ces Idées en général!

§. 9. PH. Les hommes formant arbitrairement diverses espèces de modes mixtes, cela fait qu'on trouve des mots dans une langue auxquels il n'y a aucun dans une autre langue qui leur réponde. Il n'y a point de mots dans d'autres langues qui réponde au mot Versura usité parmi les Romains, ni à celui de Corban dont se servoient les Juifs. On rend hardiment dans les mots Latins hora, pes, et libra par ceux d'heure, de pied, et de livre; mais les Idées du Romain étoient fort différentes des nôtres.

TH. Je vois que bien des choses, que nous avons discutées quand il s'agissoit des Idées mêmes et de leurs espèces, reviennent maintenant à la faveur des noms de ces Idées. La remarque est bonne quant aux noms et quant aux coutumes des hommes, mais elle ne change rien dans les sciences et dans la nature des choses; il est vrai que celui qui écriroit une Grammaire Universelle feroit bien de passer de l'essence des langues à leur existence et de comparer les Grammaires de plusieurs langues: de même qu'un Auteur, qui voudroit écrire une Jurisprudence universelle tirée de la raison, feroit bien d'y joindre des parallèles des loix et coutumes des peuples, ce qui serviroit non seulement dans la pratique, mais encore dans la contemplation et donneroit occasion à l'Auteur même de s'aviser de plusieurs considérations, qui sans cela lui seroient échappées. Cependant dans la science même, séparé de son Histoire ou existence, il n'importe point, si les peuples se sont conformés ou non à ce que la raison ordonne.

§. 9. Phil. La signification douteuse du mot Espèce fait que certaines gens sont choqués d'entendre dire que les Espèces des modes mixtes sont formées par l'entendement. Mais je laisse à penser qui c'est qui fixe les limites de chaque Sorte ou Espèce, car ces deux mots me sont tout à fait Synonymes.

Th. C'est la nature des choses, qui fixe ordinairement ces limites des espèces; par exemple de l'homme et de la bête; de l'estoc et de la taille. J'avoue cependant qu'il y a des notions, où il y a véritablement de l'arbitraire; par exemple lorsqu'il s'agit de déterminer un pied, car la ligne droite étant uniforme et indéfinie la nature n'y marque

point des limites. Il y a aussi des essences vagues et imparfaites où l'opinion entre, comme lorsqu'on demande combien il faut laisser pour le moins de cheveux à un homme, pour qu'il ne soit point chauve, c' étoit un des Sophismes des anciens quand on pousse son adversaire,

Dum cadat elusus ratione ruentis acervi.

Mais la véritable réponse est que la nature n'a point déterminé cette notion et que l'opinion y a sa part, qu'il y a des personnes dont on peut douter, s'ils sont chauves ou non, et qu'il y en a d'ambigues, qui passeront pour chauves auprès des uns, et non pas auprès des autres, comme vous aviez remarqué qu'un cheval, qui sera estimé petit en Hollande, passera pour grand dans le pays de Galles. Il y a même quelque chose de cette nature dans les Idées simples; car je viens d'observer que les dernières bornes des couleurs sont douteuses; il y a aussi des essences véritablement nominales à demi, où le nom entre dans la définition de la chose, par exemple le degré ou la qualité de Docteur, de Chevalier, d'Ambassadeur, de Roi, se connoît lorsqu'une personne a acquis le droit reconnu de se servir de ce nom. Et un Ministre étranger quelque plein pouvoir et quelque grand train qu'il ait, ne passera point pour Ambassadeur si sa lettre de créance ne lui en donne le nom. Mais ces Essences et Idées sont vagues, douteuses, arbitraires, nominales dans un sens un peu différent de ceux, dont Vous aviez fait mention.

§. 10. Ph. Mais il semble que le nom conserve souvent les Essences des modes mixtes, que Vous croyez n'être point arbitraires; par exemple sans le nom triomphe nous n'aurions guères d'Idée de ce qui passoit chez les Romains dans cette occasion.

Th. J'accorde que le nom sert à donner de l'attention aux choses, et à en conserver la mémoire et la connoissance actuelle; mais cela ne fait rien au point dont il s'agit et ne rend point les essences nominales et je ne comprens pas à quel sujet vos Messieurs veulent à toute force, que les Essences mêmes dépendent du choix des noms. Il auroit été à souhaiter que votre célèbre Auteur, au lieu d'insister là-dessus, eût mieux aimé d'entrer dans un plus grand détail des Idées et des modes, et d'en ranger et développer les variétés. Je l'aurois suivi dans ce chemin avec plaisir et avec fruit. Car il nous auroit sans doute donné bien des lumières.

§. 12. Ph. Quand nous parlons d'un cheval ou du fer, nous les considérons comme des choses, qui nous fournissent les patrons originaux de nos Idées: mais quand nous parlons des modes mixtes ou du moins des plus considérables de ces modes, qui sont les Etres de morale par exemple de la justice, de la reconnoissance nous en considérons les modèles originaux comme existans dans l'esprit. C'est pourquoi nous disons la Notion de la justice, de la tempérance; mais on ne dit pas la notion d'un cheval, d'une pierre.

TH. Les patrons des Idées des uns sont aussi réels que ceux des Idées des autres. Les qualités de l'esprit ne sont pas moins réelles que celles du corps. Il est vrai qu'on ne voit pas la justice comme un cheval, mais on ne l'entend pas moins, ou plutôt on l'entend mieux; elle n'est pas moins dans les actions que la droiture et l'obliquité est dans les mouvemens, soit qu'on la considère ou non. Et pour Vous faire voir que les hommes sont de mon avis et même les plus capables et les plus expérimentés dans les affaires humaines, je n'ai qu'à me servir de l'autorité des Jurisconsultes Romains, suivis par tous les autres, qui appellent ces modes mixtes ou ces Etres de morale des choses et particulièrement des choses incorporelles. Car les servitudes par exemple (comme celle du passage par le fond de son voisin) sont chez eux res incorporales, dont il y a propriété, qu'on peut acquérir par un long usage, qu'on peut posséder et vindiquer. Pour ce qui est du mot Notion, de fort habiles gens ont pris ce mot pour aussi ample que celui d'Idée; l'usage latin ne s'y oppose pas, et je ne sais si celui des Anglois ou des François y est contraire.

§. 15. PH. Il est encore à remarquer les hommes apprennent les noms avant les Idées des modes mixtes: le nom faisant connoître que cette Idée mérite d'être observée.

TH. Cette remarque est bonne, quoiqu' il soit vrai qu'aujourd'hui les enfans à l' aide des Nomenclateurs apprennent ordinairement les noms non seulement des modes, mais encore des Substances, avant les choses, et même plutôt les noms des Substances que des modes; car c'est un défaut dans ces mêmes Nomenclateurs qu' on y met seulement les Noms, et non pas les Verbes; sans considérer que les Verbes quoiqu' ils signifient des modes sont plus nécessaires dans la conversation, que la plupart des noms, qui marquent des Substances particulières.

CHAPITRE VI.

Des Noms des Substances.

§. 1. Ph. Les genres et les Espèces des Substances, comme des autres Etres, ne sont que des Sortes. Par exemple les Soleils sont une sorte d'étoiles, c' est à dire ils sont des Etoiles fixes, car ce n' est pas sans raison, qu'on croit que chaque étoile fixe se feroit connoître pour un Soleil à une personne, qui seroit placée à une juste distance. §. 2. Elle est connue ou par l'intérieur de la structure ou par des marques externes, qui nous la font connoître, et nommer d'un certain nom: et c'est ainsi qu'on peut connoître l'horloge de Strasbourg ou comme l' horloger, qui l' a faite, ou comme un spectateur, qui en voit les effets.

TH. Si Vous Vous exprimez ainsi, je n' ai rien à opposer.

PH. Je m'exprime d'une manière propre à ne point renouveller nos contestations. Maintenant j' ajoute que l'Essence ne se rapporte qu' aux Sortes, et que rien n' est essentiel aux individus. Un accident ou une maladie peut changer mon teint ou ma taille; une fièvre ou une chute peut m'ôter la raison et la mémoire, une Apoplexie peut me réduire à n' avoir ni sentiment, ni entendement, ni vie. Si l'on me demande s'il est essentiel à moi d'avoir de la raison, je répondrai que non.

TH. Je crois qu'il y a quelque chose d'essentiel aux individus et plus qu'on ne pense. Il est essentiel aux Substances d'agir, aux Substances crées de pâtir, aux esprits de penser, aux corps d'avoir de l'étendue et du mouvement. C'est à dire il y a des sortes ou espèces, dont un individu ne sauroit (naturellement au moins) cesser d'être, quand il en a été une fois, quelques révolutions que puissent arriver dans la nature. Mais il y a des sortes ou espèces, accidentelles (je l' avoue) aux individus, qui peuvent cesser d'être de cette sorte. Ainsi on peut cesser d'être sain, beau, savant, et même d'être visible et palpable, mais on ne cesse pas d'avoir de la vie et des organes, et de la perception. J'ai dit assez ci-dessus pourquoi il paroit aux hommes que la vie et la pensée cessent quelque fois, quoiqu' elles ne laissent pas de durer et d'avoir des effets.

§. 8. PH. Quantité d'individus, rangés sous un nom commun, considérés comme d' une seule espèce, ont pourtant des qualités fort différentes, dépendantes de leurs constitutions réelles (particulières.) C'est ce qu' observent sans peine tous ceux qui examinent les corps naturels, et souvent les chimistes en sont convaincus par de facheuses expériences, cherchant en vain dans un morceau d'antimoine, de soufre et de vitriol les qualités qu'ils ont trouvées en d'autres parties de ces minéraux.

TH. Il n'est rien de si vrai, et j'en pourrois dire moi même des nouvelles. Aussi a-t-on fait des livres exprès de infido experimentorum chymicorum successu. Mais c' est qu'on se trompe en prenant ces corps pour similaires ou uniformes, au lieu qu'ils sont mêlés plus qu' on ne pense; car dans les corps dissimilaires on n'est pas surpris de remarquer des différences entre les individus, et les Médecins ne savent que trop, combien les tempéramens et les naturels des corps humains sont différens. En un mot, on ne trouvera jamais les dernières espèces logiques, comme j' ai déjà remarqué ci-dessus et jamais deux individus réels ou complets d' une même espèce sont parfaitement semblables.

PH. Nous ne remarquons point toutes ces différences, parce que nous ne connoissons point les petites parties, ni par conséquent la structure intérieure des choses. Aussi ne nous en servons nous pas pour déterminer les sortes ou espèces des choses, et si nous le voulions faire par ces essences ou par ce que les écoles appellent formes substantielles, nous serions comme un aveugle qui voudroit ranger les corps selon les couleurs. §. 11. Nous ne connoissons pas même les Essences des Esprits, nous ne saurions former des différentes Idées spécifiques des Anges, quoique nous sachions bien qu'il faut qu'il y ait plusieurs espèces des Esprits. Aussi semble-t-il que dans nos Idées nous ne mettons aucune différence entre Dieu et les Esprits par aucun nombre d' Idées simples, excepté que nous attribuons à Dieu l' infinité.

TH. Il y a encore une autre différence dans mon Système entre Dieu et les Esprits créés, c'est qu'il faut à mon avis que tous les Esprits créés aient des corps, tout comme notre ame en a un.

§. 12. PH. Au moins je crois qu'il y a cette Analogie entre les corps et les Esprits, que de même qu'il y a point de vide dans les variétés du monde corporel, il n'y aura pas moins de variété dans les créatures intelligentes. En commençant depuis nous et allant jusqu'aux choses les plus basses, c'est une descente qui se fait par de fort petits dégrés et par une suite continue de choses, qui dans chaque éloignement diffèrent fort peu l'une de l'autre. Il y a des poissons qui ont des ailes, et à qui l'air n'est pas étranger, et il y a des oiseaux qui habitent dans l'eau qui ont le sang froid comme les poissons et dont la chair leur ressemble si fort par le goût, qu'on permet aux scrupuleux d'en manger durant les jours maigres. Il

y a des animaux qui approchent si fort de l'espèce des oiseaux et de celle des bêtes qu'ils tiennent le milieu entr'eux. Les Amphibies tiennent également des bêtes terrestres et aquatiques. Les veaux marins vivent sur la terre et dans la mer; et les Marsouins (dont le nom signifie pourceau de mer) ont le sang chaud et les entrailles d'un cochon. Pour ne pas parler de ce qu'on rapporte des hommes marins, il y a des bêtes qui semblent avoir autant de connoissance et de raison que quelques animaux qu'on appelle hommes; et il y a une si grande proximité entre les animaux et les végétaux, que si vous prenez le plus imparfait de l'un, et le plus parfait de l'autre, à peine remarquerez-vous aucune différence considérable entr'eux. Ainsi jusqu'à ce que nous arrivions *aux plus basses et moins organisées parties de la matière*, nous trouverons par tout que les espèces sont liées ensemble et ne diffèrent que par des degrés presque insensibles. Et lorsque nous considérons la sagesse et la puissance infinie de l'Auteur de toutes choses, nous avons sujet de penser, que c'est une chose conforme à la somptueuse *harmonie de l'univers* et au grand dessein aussi bien qu'à la bonté infinie de ce souverain Architecte, que les différentes espèces des créatures s'élèvent aussi peu à peu depuis nous vers son infinie perfection. Ainsi nous avons raison de nous persuader qu'il y a beaucoup plus d'espèces de créatures au dessus de nous, qu'il n'y en a au dessous, parce que nous sommes beaucoup plus éloignés en dégrés de perfection de l'Etre infini de Dieu, que de ce qui approche le plus près du néant. Cependant nous n'avons nulle Idée clair et dictincte de toutes ces différentes espèces.

TH. J'avois dessein dans un autre lieu de dire quelque chose d'approchant de ce que vous venez d'exposer, Monsieur; mais je suis aise d'être prévenu lorsque je vois qu'on dit les choses mieux que je n'aurois espéré de le faire. Des habiles philosophes ont traité cette question *utrum detur vacuum formarum*, c'est a dire, s'il y a des espèces possibles, qui pourtant n'existent point, et qu'il pourroit sembler que la nature ait oubliées. J'ai des raisons pour croire que toutes les espèces possibles ne sont point compossibles dans l'univers tout grand qu'il est, et cela non seulement par rapport aux choses, qui sont ensemble en même temps, mais même par rapport à toute la suite des choses. C'est à dire je crois qu'il y a nécessairement des espèces qui n'ont jamais été et ne serons jamais n'étant pas compatibles avec cette suite des créatures que Dieu a choisie. Mais je crois que toutes les choses, que la parfaite harmonie de l'univers pouvoit recevoir, y sont. Qu'il y ait des créatures mitoyennes outre celles qui sont éloignées, c'est quelque chose de conforme à cette même harmonie, quoique ce ne soit pas toujours dans un même globe ou système, et ce qui est au milieu de deux espèces l'est quelques fois par rapport à certaines circonstances et non pas par rapport à d'autres. Les oiseaux si différens de l'homme en autres choses s'approchent de lui par la parole; mais si les singes savoient parler comme les perroquets, ils iroient plus loin. La *loi de la continuité* porte que la Nature ne laisse point de vide dans l'ordre qu'elle suit; mais toute forme ou espèce n'est pas de tout ordre. Quant aux Esprits ou Génies, comme je tiens que toutes les intelligences créées ont des corps organisés, dont la perfection répond à celle de l'intelligence ou de l'esprit, qui est dans ce corps en vertu de l'harmonie préétablie, je tiens que pour concevoir quelque chose des perfections des Esprits au dessus de nous, il servira beaucoup de se figurer des perfections encore dans les organes du corps qui passent celles du nôtre. C'est où l'imagination la plus vive et la plus riche et pour me servir d'un terme Italien que je ne saurois bien exprimer autrement, *l'invenzione la piu vaga* sera le plus de saison pour nous élever au dessus de nous. Et ce que j'ai dit pour justifier mon Système de l'harmonie, qui exalte les perfections divines au delà de ce qu'on s'étoit avisé de penser, servira aussi à avoir des Idées des créatures incomparablement plus grandes qu'on n'en a eu jusqu'ici.

§. 14. Ph. Pour revenir au peu de réalité des espèces même dans les Substances, je vous demande si l'eau et la glace sont de différente espece?

TH. Je vous demande à mon tour si l'or fondu dans le creuset, et l'or refroidi en lingot sont d'une même espèce?

PH. Celui là ne répond pas à la question qui en propose une autre

Qui litem lite resolvit.

Cependant vous reconnoîtrez par là que la réduction des choses en espèces se rapporte uniquement aux Idées, que nous en avons, ce qui suffit pour les distinguer par des noms; mais si nous supposons que cette distinction est fondée sur leur constitution réelle et intérieure et que la nature distingue les choses qui existent en autant d'espèces par leurs Essences réelles, de la même manière que nous les distinguons nous mêmes en espèces par telles ou telles dénominations, nous serons sujets à de grands mécomptes.

TH. Il y a quelque ambiguité dans le terme d'*espèce* ou d'*Etre de différente espèce*, qui cause tous ces embarras, et quand nous l'aurons levée, il n'y aura plus de contestation que peut-être sur le nom. On peut prendre l'espèce mathématiquement et physiquement. Dans la rigueur mathématique la moindre différence qui fait que deux choses ne sont point semblables en tout, fait qu'elles *diffèrent d'espèce*. C'est ainsi qu'en Géométrie tous les cercles sont d'une même espèce, car ils sont tous semblable parfaitement, et par la même raison toutes les paraboles aussi sont d'une même espèce, mais il n'en est pas de même des Ellipses et des Hyperboles, car il y en a infinité de sortes ou d'espèces, quoiqu'il y en ait aussi une infinité de chaque espèce. Toutes les Ellipses innombrables, dans lesquelles la distance des foyers a la même raison à la distance des sommets, sont d'une même espèce; mais comme les raisons de ces distances ne varient qu'en grandeur, il s'ensuit que toutes ces *espèces* infinies des Ellipses ne font qu'un seul *genre*, et qu'il n'y a plus de sous-divisions. Au lieu qu'une ovale à trois foyers auroit même une infinité de tels *genres*, et auroit un nombre d'*espèces* infiniment infini; chaque genre en ayant un nombre simplement infini. De cette façon deux individus physiques ne serons jamais parfaitement semblables; et qui plus est, le même individu passera d'espèce en espèce, car il n'est jamais semblable en tout à soi-même au delà d'un moment. Mais les hommes établissant des espèces physiques ne s'attachent point à cette rigueur et il dépend d'eux de dire qu'une masse qu'ils peuvent faire retourner eux mêmes sous la première forme, demeure d'une même *espèce* à leur égard. Ainsi nous disons que l'eau, l'or, le vif argent, le sel commun le demeurent et ne sont que déguisés dans les changemens ordinaires: mais dans les corps organiques ou dans les espèces des plantes et des animaux nous définissons l'espèce par la génération, de sorte que ce semblable, qui vient ou pourroit être venu d'une même origine ou semence, seroit d'une même espèce. Dans l'homme outre la génération humaine on s'attache à la qualité d'animal raisonnable; et quoiqu'il y ait des hommes, qui demeurent semblables aux bêtes toute leur vie, on présume que ce n'est pas faute de la faculté ou du principe, mais que c'est par des empêchemens, qui tiennent cette faculté; mais on ne s'est pas encore déterminé à l'égard de toutes les conditions externes, qu'on veut prendre pour suffisantes à donner cette présomtion. Cependant quelques réglemens que les hommes fassent pour leurs dénominations et pour les droits attachés aux noms, pourvu que leur réglement soit suivi ou lié et intelligible, il sera fondé en réalité, et ils ne sauront se figurer des espèces que la nature, qui comprend jusqu'aux

possibilités, n'ait faites ou distinguées avant eux. Quant à l'intérieur, quoiqu'il n'y ait point d'apparence externe, qui ne soit fondée dans la constitution interne, il est vrai néanmoins, qu'une même apparence pourroit résulter quelques fois de deux différentes constitutions: cependant il y aura quelque chose de commune et c'est ce que nos Philosophes appellent *la cause prochaine formelle*. Mais quand cela ne seroit point, comme si selon M. Mariotte le bleu de l'arc-en-ciel avoit toute une autre origine que le bleu d'une Turquoise, sans qu'il y eut une cause formelle commune (en quoi je ne suis point de son sentiment) et quand on accorderoit que certaines natures apparentes, qui nous font donner des noms, n'ont rien d'intérieur commun, nos définitions ne laisseroient pas d'être fondées dans des espèces réelles; car les phénomènes mêmes sont des réalités. Nous pouvons donc dire, que tout ce que nous distinguons ou comparons avec vérité, la nature le distingue ou le fait convenir aussi, quoiqu'elle ait des distinctions et des comparaisons que nous ne savons point et qui peuvent être meilleures que les nôtres. Aussi faudra-t-il encore beaucoup de soin et d'expérience pour assigner les genres et les espèces d'une manière assez approchante de la nature. Les Botanistes modernes croyent que les distinctions prises des formes des fleurs aprochent le plus de l'ordre naturel. Mais ils y trouvent pourtant encore bien de la difficulté, et il seroit à propos de faire des comparaisons et arrangemens non seulement suivant un seul fondement, comme seroit celui que je viens de dire, qui est pris des fleurs, et qui peut-être est le plus propre jusqu'ici pour un Système tolérable et commode à ceux qui apprennent; mais encore suivant les autres fondemens pris des autres parties et circonstances des plantes. Chaque fondement de comparaison mérite des Tables à part; sans quoi on laissera échapper bien des genres subalternes, et bien des comparaisons, distinctions et observations utiles. Mais plus on approfondira la génération des espèces, et plus on suivra dans les arrangemens les conditions, qui y sont requises, plus on approchera de l'ordre naturel. C'est pourquoi si la conjecture de quelques personnes entendues se trouvoit véritable, qu'il y a dans la plante outre la graine ou la semence connue, qui répond à l'oeuf de l'animal une autre semence, qui mériteroit le nom de masculine, c'est à dire une poudre (*pollen*) visible bien souvent, quoique peut-être invisible quelquefois, comme la graine même l'est en certaines plantes) que le vent ou d'autres accidens ordinaires répandent pour la joindre à la graine, qui vient quelquefois d'une même plante et quelquefois encore

(comme dans le chanvre) d'une autre voisine de la même espèce, laquelle plante par conséquent aura de l'analogie avec le mâle, quoique peut-être la femelle ne soit jamais depourvue entièrement de ce même *pollen*: si cela (dis-je) se trouvoit vrai, et si la manière de la génération des plantes devenoit plus connue, je ne doute point que les variétés, qu'on y remarqueroit, ne fournissent un fondement à des divisions fort naturelles. Et si nous avions la pénétration de quelques Génies supérieurs et connoissions assez les choses, peut-être y trouverions-nous des attributs fixes pour chaque espèce, communs à tous ses individus et toujours subsistans dans le même vivant organique, quelques altérations ou transformations qui puissent arriver; comme dans la plus connue des espèces physiques, qui est l'humaine, la raison est un tel attribut fixe, qui convient à chacun des individus et toujours inamissiblement, quoiqu'on ne s'en puisse pas toujours appercevoir. Mais au défaut de ces connoissances nous nous servons des attributs qui nous paroissent les plus commodes à distinguer et à comparer les choses, et en un mot à en reconnoître les espèces ou sortes: et ces attributs ont toujours leurs fondemens réels.

§. 14. PH. Pour distinguer les Etres substantiels selon la supposition ordinaire, qui veut qu'il y a certaines essences ou formes précises des choses, par où tous les individus existans sont distingués naturellement en espèces, il faudroit être assuré *premièrement* §. 15. que la nature se propose toujours dans la production des choses, de les faire participier à certaines essences réglées et établies, comme à des modèles: et *secondement* §. 16. que la nature arrive toujours à ce but. Mais les Monstres nous donnent sujet de douter de l'un et de l'autre. §. 17. Il faudroit déterminer en *troisième lieu*, si ces Monstres ne sont réellement une espèce distincte et nouvelle, car nous trouvons que quelques uns de ces Monstres n'ont que peu ou point de ces qualités, qu'on suppose résulter de l'essence de cette espèce, d'où ils tirent leur origine, et à laquelle il semble qu'ils appartiennent en vertu de leur naissance.

TH. Quand il s'agit de déterminer si les Monstres sont d'une certaine espèce, on est souvent réduit à des conjectures. Ce qui fait voir qu'alors on ne se borne pas à l'intérieur; puisqu'on voudroit deviner si la *nature intérieure*, (comme par exemple, la raison dans l'homme) commune aux individus d'une telle espèce, convient encore (comme la naissance le fait présumer) à ces individus, où manque une partie des *marques extérieures*, qui se trouvent ordinairement dans cette espèce. Mais notre incertitude ne fait rien à la nature des choses, et s'il y a une telle nature commune intérieure, elle se trouvera ou ne se trouvera pas dans le monstre soit que nous le sachions ou non. Et si la nature intérieure d'aucune espèce ne s'y trouve, le Monstre pourra être de sa propre espèce. Mais s'il n'y avoit point de telle nature intérieure dans les espèces, dont il s'agit, et si on ne s'arrêtoit pas non plus à la naissance, alors les marques intérieures seules détermineroient l'espèce, et les Monstres ne seroient pas de celle, dont ils s'écartent, à moins de la prendre d'une manière un peu vague et avec quelque latitude: et en ce cas aussi notre peine, de vouloir deviner l'espèce, seroit vaine. C'est peut-être ce que vous voulez dire par tout ce que vous objectez aux espèces prises des essences réelles internes. Vous devriez donc prouver, Monsieur, qu'il n'y a point d'intérieur specifique commun, quand l'extérieur entier ne l'est pas. Mais le contraire se trouve dans l'espèce humaine, où quelque fois des enfans qui ont quelque chose de monstrueux parviennent à un age où ils font voir de la raison. Pourquoi donc ne pourroit-il point y avoir quelque chose de semblable en d'autres espéces? Il est vrai que faute de les connoître nous ne pouvons pas nous en servir pour les définir, mais l'extérieur en tient lieu, quoique nous reconnoissions qu'il ne suffit pas pour avoir une *définition* exacte, et que les *définitions nominales* mèmes dans ces rencontres ne sont que conjecturales: et j'ai dit déjà ci-dessus comment quelquefois elles sont *provisionelles* seulement. Par exemple, on pourroit trouver le moyen de contrefaire l'or, en sorte qu'il satisferoit à toutes les épreuves qu'on en a jusqu'ici; mais on pourroit aussi découvrir alors une nouvelle manière d'essai, qui donneroit le moyen de distinguer l'or naturel de cet *or fait par artifice*. De vieux papiers attribuent l'un et l'autre à Auguste, Electeur de Saxe; mais je ne suis pas homme à garantir ce fait. Cependant s'il étoit vrai, nous pourrions avoir une *définition plus parfaite* de l'or, que nous n'en avons présentement, et si l'*or artificiel* se pouvoit faire en quantité et à bon marché, comme les Alchimistes le prétendent, cette *nouvelle épreuve* seroit de conséquence; car par son moyen on conserveroit au genre humain l'avantage que l'*or naturel* nous donne dans le commerce par sa rareté, en nous fournissant une matière qui est durable, uniforme, aisée à partager et à reconnoître et précieuse en petite volume. Je me veux servir de cette occasion pour lever une difficulté (voyez le §. 50. du chap. des noms des Substances chez l'auteur de l'essai sur l'entendement). On objecte qu'en disant: *tout or est fixe*, si l'on entend

par l'Idée de l'or l'amas de quelques qualités où la fixité est comprise, on ne fait qu'une proposition identique et vaine, comme si l'on disoit: le fixe est fixe; mais si l'on entend un Etre substantiel, doué d'une certaine essence interne, dont la fixité est une suite, on ne parlera pas intelligiblement, car cette essence réelle est tout à fait inconnue. Je répons que le corps doué de cette constitution interne est désigné par d'autres marques externes où la fixité n'est point comprise: comme si quelqu'un disoit, le plus pesant de tous les corps est encore un des plus fixes. Mais tout cela n'est que provisionnel, car on pourroit trouver quelque jour un corps volatile, comme pourroit être un Mercure nouveau, qui fut plus pesant que l'or, et sur lequel l'or nageât, comme le plomb nage sur notre Mercure.

§. 19. PH. Il est vrai que de cette manière nous ne pouvons jamais connoitre précisément le nombre des propriétés, qui dépendent de l'essence réelle de l'or, à moins que nous ne connoissions l'essence de l'or lui même. §. 21. Cependant si nous nous bornons précisément à certaines propriétés, cela nous suffira pour avoir des définitions nominales exactes, qui nous serviront présentement, sauf à nous à changer la signification des noms, si quelque nouvelle distinction utile se découvroit. Mais il faut au moins que cette définition réponde à l'usage du nom, et puisse être mise à la place. Ce qui sert à réfuter ceux qui prétendent que l'étendue fait l'essence du corps, car lorsqu'on dit, qu'un corps donne de l'impulsion à un autre, l'absurdité seroit manifeste, si, substituant l'étendue, l'on disoit, qu'une étendue met en mouvement une autre étendue par voie d'impulsion, car il faut encore la solidité. De même on ne dira pas que la raison ou ce qui rend l'homme raisonnable, fait conversation; car la raison ne constitue pas non plus toute l'essence de l'homme, ce sont les animaux raisonnables qui font conversation entr'eux.

TH. Je crois que vous avez raison: car les objets des Idées abstraites et incomplettes ne suffisent point pour donner des sujets de toutes les actions des choses. Cependant je crois que la *conversation* convient à tous les esprits, qui se peuvent entre-communiquer leurs pensées. Les scolastiques sont fort en peine comment les *anges* le peuvent faire: mais s'ils leur accordoient des corps subtils, comme je fais après les anciens, il ne resteroit plus de difficulté là-dessus.

§. 22. PH. Il y a des créatures qui ont une forme pareille á la nòtre, mais qui sont velues et n'ont point l'usage de la parole et de la raison. Il y a parmi nous des imbécilles, qui ont parfaitement la même forme que nous, mais qui sont destitués de raison et quelques uns d'entr' eux n'ont point l'usage de la parole. Il y a des créatures à ce qu'on dit, qui avec l'usage de la parole et de la raison, et une forme semblable en toute autre chose à la nôtre, ont des queues velues; au moins il n'y a point d'impossibilité qu'il y ait de telles créatures. Il y en a d'autres dont les mâles n'ont point de barbe, et d'autres dont les femelles en ont. Quand on demande si toutes ces créatures sont hommes, ou non, si elles sont d'espèce humaine, il est visible que la question se rapporte uniquement à la définition nominale, ou à l'Idée complexe que nous nous faisons pour la marquer par ce nom: car l'essence intérieure nous est absolument inconnue, quoique nous ayons lieu de penser, que là où les facultés, ou bien la figure extérieure sont si différentes, la constitution intérieure n'est pas la même.

TH. Je crois que dans le cas de l'homme nous avons une définition qui est réelle et nominale en même tems. Car rien ne sauroit être plus interne à l'homme que la raison et ordinairement elle se fait bien connoître. C'est pourquoi la barbe et la queue ne seront point considérées auprès d'elle. Un homme sylvestre bien que velu se fera reconnoître; et le poil d'un magot n'est pas ce qui le fait exclure. Les imbécilles manquent de l'usage de la raison; mais comme nous savons par expérience, qu'elle est souvent liée et ne peut point paroître, et que cela arrive à des hommes, qui en ont montré et en montreront; nous faisons vraisemblablement le même jugement de ces imbécilles sur d'autres indices, c'est à dire sur la figure corporelle. Ce n'est que par ces indices, joints à la naissance, que l'on présume que les enfans sont des hommes, et qu'ils montreront de la raison: et on ne s'y trompe guères. Mais s'il y avoit des animaux raisonnables d'une forme extérieure un peu différente de la nôtre, nous serions embarrassés. Ce qui fait voir que nos définitions quand elles dépendent de l'extérieur des corps, sont imparfaites et provisionelles. Si quelqu'un se disoit ange, et savoit ou savoit faire des choses bien au dessus de nous, il pourroit se faire croire. Si quelque autre venoit de la Lune par le moyen de quelque machine extraordinaire comme Gonzalès, et nous racontoit des choses croyables de son pays natal, il passeroit pour lunaire, et cependant on pourroit lui accorder l'indigénat et les droits de bourgeoisie avec le titre d'homme tout étranger qu'il seroit à notre globe; mais s'il demandoit le Baptême et vouloit être reçu Prosélyte de notre loi, je crois qu'on verroit de grandes disputes s'élever parmi les Théologiens. Et si le commerce avec ces hommes planétaires, assez approchans des nôtres sélon Mr. Hugens, étoit ouvert,

la question mériteroit un Concile universel, pour savoir si nous devrions étendre le soin de la propagation de la foi jusqu'au dehors de notre Globe. Plusieurs y soutiendroient sans doute, que les animaux raisonnables de ce pays n'étant pas de la race d'Adam n'ont point de part à la rédemption de Jésus Christ: mais d'autres diroient peut-être que nous ne savons pas assez ni où Adam a toujours été, ni ce qui a été fait de toute sa postérité, puisqu'il y a eu même des Théologiens, qui ont cru que la lune a été le lieu du paradis; et peut-être que par la pluralité on concluroit pour le plus sûr, qui seroit de baptiser ces hommes douteux sous condition, s'ils en sont susceptibles; mais je doute qu'on voulût jamais les faire prêtres dans l'Eglise Romaine, parceque leurs consécrations seroient toujours douteuses, et on exposeroit les gens au danger d'une Idolatrie matérielle dans l'Hypothèse de cette Eglise. Par bonheur la nature des choses nous exempte de tous ces embarras; cependant ces fictions bizarres ont leur usage dans la spéculation, pour bien connoître la nature de nos Idées.

§. 23. PH. Non seulement dans les questions Théologiques, mais encore en d'autres occasions quelques uns voudroient peut-être se régler sur la race, et dire que dans les animaux la propagation par l'accouplement du mâle et de la femelle, et dans les plantes par le moyen des semences conserve les espèces supposées réelles distinctes et en leur entier. Mais cela ne serviroit qu'à fixer les espèces des animaux et des végétaux. Que faire du reste? et il ne suffit pas même à l'égard de ceux là, car s'il en faut croire l'Histoire, des femmes ont été engrossées par des Magots. Et voila une nouvelle question de quelle espèce doit être une telle production. On voit souvent des Mulets et des Jumarts (voyez le Dictionnaire Etymologique de M. Ménage) les premiers engendrés d'un âne et d'une Cavalle, et les derniers d'un taureau et d'une Jument. J'ai vu un animal engendré d'un chat et d'un rat, qui avoit des marques visibles de ces deux bêtes. Qui ajoutera à cela les productions monstrueuses, trouvera qu'il est bien malaisé de déterminer l'espèce par la génération; et si on ne le pouvoit faire que par là, dois-je aller aux Indes pour voir le père et la mère d'un Tigre, et la sémence de la plante du Thé, et ne pourrois-je point juger autrement, si les individus, qui nous en viennent, sont de ces espèces?

TH. La génération ou race donne au moins une forte présomption, (c'est à dire une preuve provisionnelle) et j'ai déjà dit que bien souvent nos marques ne sont que conjecturales. La race est démentie quelques fois par la figure, lorsque l'enfant est dissemblable au père et mère, et le mélange des figures n'est pas toujours la marque du mélange des races; car il peut arriver qu'une femelle mette au monde un animal, qui semble tenir d'une autre espèce, et que la seule imagination de la mère ait causé ce dérèglement: pour ne rien dire de ce qu'on apelle mola. Mais comme l'on juge cependant par provision de l'espèce par la race, on juge aussi de la race par l'espèce. Car lorsqu'on présenta à Jean Casimir Roi de Pologne un enfant sylvestre, pris parmi les ours, qui avoit beaucoup de leurs manières, mais qui se fit enfin connoître pour animal raisonnable, on n'a point fait scrupule de le croire de la race d'Adam, et de le baptiser sous le nom de Joseph, quoique peut-être sous la condition, si baptizatus non es, suivant l'usage de l'Eglise Romaine; parcequ'il pouvoit avoir été enlevé par un ours après le Baptème. On n'a pas encore assez de connoissance des effets des mélanges des animaux: et on détruit souvent les monstres, au lieu de les élever, outre qu'ils ne sont guères de longue vie. On croit que les animaux mêlés ne multiplient point; cependant Strabon attribue la propagation aux mulets de Cappadoce, et on m'écrit de la Chine qu'il y a dans la Tartarie voisine des mulets de race: aussi voyons nous que les mélanges des Plantes sont capables de conserver leur nouvelle espèce. Toujours on ne sait pas bien dans les animaux si c'est le mâle ou la femelle, ou l'un de l'autre, ou ni l'un ni l'autre qui détermine le plus l'espèce. La doctrine des oeufs des femmes, que feu M. Kerkring avoit rendue fameuse, sembloit réduire les mâles à la condition de l'air pluvieux par rapport aux plantes, qui donne moyen aux semences de pousser et de s'élever de la terre, suivant les vers que les Priscillianistes répetoient de Virgile:

Cum Pater omnipotens foecundis imbribus aether
Conjugis in laetae gremium descendit et omnes
Magnus alit magno commissus corpore foetus.

En un mot suivant cette hypothèse le mâle ne feroit guères plus que la pluie. Mais Mr. Leuwenhoeck a réhabilité le genre masculin et l'autre sexe est dégradè à son tour, comme s'il ne faisoit que la fonction de la terre à l'égard des semences, en leur fournissant le lieu, et la nourriture; ce qui pourroit avoir lieu quand même on maintiendroit encore les oeufs. Mais cela n'empêche point que l'imagination de la femme n'ait un grand pouvoir sur la forme du foetus, quand on supposeroit que l'animal est déjà venu du mâle. Car c'est dans un état destiné à un grand changement ordinaire et d'autant plus susceptible aussi de changemens extraordinaires. On assure que l'imagination d'une dame de condition, blessée par la vue d'un estropié, ayant coupé la main du foetus, fort voisin de son terme, cette main s'est trouvée depuis dans l'arrière faix: ce qui mérite pourtant confirmation. Peut-être que quelqu'un viendra qui prétendra, quoique l'âme ne puisse venir que d'un sexe, que l'un et l'autre sexe fournit quelque chose d'organisé, et que de deux corps il s'en fait un, de même que nous voyons que le ver à soie est comme un double animal, et renferme un insecte volant sous la forme de la chenille: tant nous sommes encore dans l'obscurité sur un si important article. L'Analogie des plantes nous donnera peut-être des lumières un jour, mais à présent nous ne sommes guères informés de la génération des plantes mêmes; le soupçon de la poussière, qui se fait remarquer, comme qui pourroit répondre à la semence masculine, n'est pas encore bien éclairci. D'ailleurs un brin de la plante est bien souvent capable de donner une plante nouvelle et entière, à quoi l'on ne voit pas encore de l'analogie dans les animaux: aussi ne peut-on point dire que le pied de l'animal est un animal, comme il semble que chaque branche de l'arbre est une plante capable de fructifier à part. Encore les mélanges des espèces, et même les changemens dans une même espèce réussissent souvent avec beaucoup de succès dans les plantes. Peut-être que dans quelque tems ou dans quelque lieu de l'univers, les espèces des animaux sont ou étoient ou seront plus sujets à changer, qu'elles ne sont présentement parmi nous, et plusieurs animaux qui ont quelque chose du chat, comme le lion, le tigre et le lynx pourroient avoir été d'une même race et pourront être maintenant comme des sousdivisions nouvelles de l'ancienne espèce des chats. Ainsi je reviens toujours à ce que j'ai dit plus d'une fois que nos déterminations des espèces Physiques sont provisionelles et proportionnelles à nos connoissances.

§. 24. PH. Au moins les hommes en faisant leurs divisions des espèces n'ont jamais pensé aux formes substantielles, excepté ceux qui dans ce seul endroit du monde où nous sommes, ont apris le langage de nos écoles.

TH. Il semble que depuis peu le nom des formes substantielles est devenu infame auprès de certaines gens, et qu'on a honte d'en parler. Cependant il y a encore peut-être en cela plus de mode que de raison. Les Scolastiques employoient mal à própos une notion générale, quand il s'agissoit d'expliquer des phénomènes particuliers; mais cet abus ne détruit point la chose. L'ame de l'homme déconcerte un peu la confiance de quelques uns de nos modernes. Il y en a qui avouent qu'elle est la forme de l'homme; mais aussi ils veulent qu'elle est la seule forme substantielle de la nature connue. Mr. Descartes en parle ainsi, et il donna une correction à Mr. Regius sur ce qu'il contestoit cette qualité de forme substantielle à l'ame et nioit que l'homme fût unum per se, un Etre doué d'une véritable unité. Quelques uns croient que cet excellent homme l'a fait par politique. J'en doute un peu, parce que je crois qu'il avoit raison en cela. Mais on n'en a point de donner ce privilège à l'homme seul, comme si la nature étoit faite à bâton rompu. Il y a lieu de juger, qu'il y a une infinité d'ames, ou pour parler plus généralement, d'Entéléchies primitives, qui ont quelque chose d'analogique avec la perception et l'appétit, et qu'elles sont toutes et demeurent toujours des formes substantielles des corps. Il est vrai qu'il y a apparemment des espèces qui ne sont pas véritablement unum per se, (c'est à dire des corps doués d'une véritable unité, ou d'un être indivisible qui en fasse le principe actif total) non plus qu'un moulin ou une montre le pourroient être. Les sels, les minéraux et les métaux pourroient être de cette nature, c'est à dire de simples contextures ou masses où il y a quelque régularité. Mais les corps des uns et des autres, c'est à dire les corps animés aussi bien que les contextures sans vie, seront spécifiés par la structure intérieure, puisque dans ceux-là même, qui sont animés, l'ame et la machine, chacune à part, suffisent à la détermination; car elles s'accordent parfaitement, et quoiqu'elles n'aient point d'influence immédiate l'une sur l'autre, elles s'expriment mutuellement, l'une ayant concentré dans une parfaite unité tout ce que l'autre a dispersé dans la multitude. Ainsi quand il s'agit de l'arrangement des espèces, il est inutile de disputer des formes substantielles, quoiqu'il soit bon pour d'autres raisons de connoître s'il y en a et comment; car sans cela on sera étranger dans le monde intellectuel. Au reste les Grecs et les Arabes ont parlé de ces formes aussi bien que les Européens, et si le vulgaire n'en parle point, il ne parle pas non plus ni d'Algèbre ni d'incommensurables.

§. 25. PH. Les langues ont été formées avant les sciences, et le peuple ignorant et sans lettres a réduit les choses à certaines espèces.

TH. Il est vrai, mais les personnes qui étudient les matières, rectifient les notions populaires. Les essayeurs ont trouvé des moyens exacts de discerner et séparer les métaux; les botanistes ont enrichi merveilleusement la doctrine des plantes et les expériences qu'on a faites sur les insectes nous ont donné quelque entrée nouvelle dans la connoissance des animaux. Cependant nous sommes encore bien éloignés de la moitié de notre course.

§. 26. PH. Si les espèces étoient un ouvrage de la nature, elles ne pourroient pas être conçues si différemment en différentes personnes: l'homme paroît à l'un un animal sans plumes à deux pieds avec de larges ongles; et l'autre après un plus profond examen y ajoute la raison. Cependant bien des gens déterminent plutôt les espèces des animaux par leur forme extérieure, que par leur naissance, puisqu'on a mis en question plus d'une fois si certains foetus humains devoient être admis au baptême ou non, par la seule raison que leur configuration extérieure différoit de la forme ordinaire des enfans, sans qu'on sçût s'ils n'étoient point aussi capables de raison que des enfans jettés dans un autre moule, dont il s'en trouve quelques uns qui quoique d'une forme approuvée ne sont jamais capables de faire voir durant toute leur vie autant de raison qu'il en paroît dans un singe ou un Eléphant, et qui ne donnent jamais aucune marque d'être conduits par une ame raisonnable: d'où il paroît évidemment que la forme extérieure, qu'on a seulement trouvée à dire, et non la faculté de raisonner, dont persome ne peut savoir si elle devoit manquer dans son tems, a été rendue essentielle à l'espèce humaine. Et dans ces occasions les Théologiens et les Jurisconsultes les plus habiles sont obligés de renoncer à leur sacrée définition d'animal raisonnable, et de mettre à la place quelque autre essence de l'espèce humaine. »Mr. Ménage (Menagiana »Tom. I. pag. 278. de l'édit de Holl. 1649.) nous »fournit l'exemple d'un certain Abbé de St. Martin, »qui mérite d'être rapporté. Quand cet Abbé de »St. Martin, dit-il, vint au monde, il avoit si peu »la figure d'un homme, qu'il ressembloit plutôt à »un monstre. On fut quelque tems à délibérer si »on le baptiseroit. Cependant il fut baptisé et on »le déclara homme par provision, c'est à dire jusqu'à »ce que le temps eut fait connoître ce qu'il étoit. »Il étoit si disgracié de la nature qu'on l'a appellé »toute sa vie l'Abbé Malotru. Il étoit de Caen.« Voilà un enfant qui fut fort près d'être exclus de l'espèce humaine simplement à cause de la forme. Il échapa à toute peine tel qu'il étoit, et il est certain qu'une figure un peu plus contrefaite l'auroit fait périr comme un Etre, qui ne devoit point passer pour un homme. Cependant on ne sauroit donner aucune raison, pourquoi une ame raisonnable n'auroit pu loger en lui, si les traits de son visage eussent été un peu plus altérés; pourquoi un visage un peu plus long, ou un nez plus plat, ou une bouche plus fendue n'auroient pu subsister aussi bien que le reste de la figure irrégulière avec une ame et des qualités qui le rendoient capable, tout contrefait qu'il étoit, d'avoir une dignité dans l'Eglise.

TH. Jusqu'ici on n'a point trouvé d'animal raisonnable d'une figure extérieure fort différente de la nôtre, c'est pourquoi quand il s'agissoit de baptiser un enfant, la race et la figure n'ont jamais été considérées que comme des indices pour juger si c'étoit un animal raisonnable ou non. Ainsi les Théologiens et Jurisconsultes n'ont point eu besoin de renoncer pour cela à leur définition consacrée.

§. 27. PH. Mais si ce Monstre, dont parle Licetus Liv. 1. Chap. 3. qui avoit la tête d'un homme et le corps d'un pourceau, ou d'autres monstres qui sur des corps d'hommes avoient des têtes de chiens et de chevaux etc. eussent été conservés en vie, et eussent pu parler, la difficulté seroit plus grande.

TH. Je l'avoue, et si celà arrivoit et si quelqu'un étoit fait, comme un certain écrivain, Moine du vieux tems, nommé Hans Kalb (Jean le veau) qui se peignit avec une tête de veau la plume à la main dans un livre qu'il avoit écrit, ce qui fit croire ridiculement à quelques uns, que cet écrivain avoit eu véritablement une tête de veau, si, dis je, cela arrivoit, on seroit dorénavant plus retenu à se défaire des Monstres. Car il y a de l'apparence que la raison l'emporteroit chez les Théologiens et chez les Jurisconsultes malgré la figure et même malgré les différences que l'Anatomie pourroit y fournir aux Médecins, qui nuiroient aussi peu à la qualité d'homme que ce renversement de viscères dans cet homme dont des personnes de ma connoissance ont vu l'Anatomie à Paris, qui a fait du bruit, où la nature

»Peu sage et sans doute en débauche
»Plaça le foie au côté gauche
»Et de même vice versa
»Le coeur à la droite plaça.«

si je me souviens bien de quelques uns des vers que feu Mr. Alliot le père (Médicin fameux parcequ'il passoit pour habile à traiter des cancers) me montra de sa façon sur ce prodige. Cela s'entend pourvu que la variété de conformation n'aille pas trop loin dans les animaux raisonnables, et qu'on ne retourne point aux tems où les bêtes parloient, car alors nous perdrions notre privilège de la raison en préciput et on seroit désormais plus attentif à la naissance et à l'extérieur, afin de pouvoir discerner ceux de la race d'Adam de ceux qui pourroient descendre d'un Roi ou Patriarche de quelque Canton des singes de l'Afrique; et notre habile Auteur a eu raison de remarquer (§. 29.) que si l'ânesse de Balaam eût discouru toute sa vie aussi raisonnablement qu'elle fit une fois avec son maître (supposé que ce n'ait pas été une vision prophétique) elle auroit toujours eu de la peine à obtenir rang et séance parmi les femmes.

PH. Vous riez à ce que je vois et peut-être l'Auteur rioit aussi; mais pour parler sérieusement vous voyez qu'on ne sauroit toujours assigner des bornes fixes des espèces.

TH. Je vous l'ai déjà accordé; car quand il s'agit des fictions et de la possibilité des choses, les passages d'espèce en espèce peuvent être insensibles et pour les discerner ce seroit quelquefois à peu près comme on ne sauroit décider combien il faut laisser de poils à un homme pour qu'il ne soit point chauve. Cette indétermination seroit vraie quand même nous connoîtrions parfaitement l'intérieur des créatures dont il s'agit. Mais je ne vois point qu'elle puisse empêcher les choses d'avoir des essences réelles indépendamment de l'entendement, et nous de les connoître: il est vrai que les noms et les bornes des espèces seroient quelquefois comme les noms des mesures et des poids, où il faut choisir pour avoir des bornes fixes. Cependant pour l'ordinaire il n'y a rien de tel à craindre, les espèces trop approchantes ne se trouvent guères ensemble.

§. 28. PH. Il semble que nous convenons ici dans le fond, quoique nous ayons un peu varié les termes. Je vous avoue aussi qu'il y a moins d'arbitraire dans la dénomination des Substances, que dans les noms des modes composés. Car on ne s'avise guères d'allier le bêlement d'une brebis à une figure de cheval, ni la couleur du plomb à la pesanteur et à la fixité de l'or et on aime mieux de tirer des copies après nature.

TH. C'est non pas tant parcequ'on a seulement égard dans les Substances à ce qui existe effectivement que parcequ'on n'est pas sûr dans les Idées Physiques (qu'on n'entend guères à fonds) si leur alliage est possible et utile, lorsqu'on n'a point l'éxistence actuelle pour garant. Mais cela a lieu encore dans les Modes, non seulement quand leur obscurité nous est impénétrable comme il arrive quelquefois dans la Physique, mais encore quand il n'est pas aisé de la pénétrer, comme il y en a assez d'exemples en Géométrie. Car dans l'une et dans l'autre de ces sciences il n'est pas en notre pouvoir de faire des combinaisons à notre fantaisie, autrement on auroit droit de parler des Décaédres réguliers; et on chercheroit dans le demicercle un centre de grandeur, comme il y en a un de gravité. Car il est surprenant en effet que le premier y est, et que l'autre n'y sauroit être. Or comme dans les Modes les combinaisons ne sont pas toujours arbitraires, il se trouve par opposition qu'elles le sont quelquefois dans les Substances: et il dépend souvent de nous de faire des combinaisons des qualités pour définir encore des Etre substantiels avant l'expérience, lorsqu'on entend assez ces qualités pour juger de la possibilité de la combinaison. C'est ainsi que des Jardiniers experts dans l'orangerie pourront avec raison et succès se proposer de produire quelque nouvelle espèce et lui donner un nom par avance.

§. 29. PH. Vous m'avouerez toujours que lorsqu'il s'agit de définir les espèces, le nombre des Idées qu'on combine dépend de la différente application, industrie ou fantaisie de celui qui forme cette combinaison; comme c'est sur la figure qu'on se règle le plus souvent pour déterminer l'espèce des végétaux et des animaux, de même à l'égard de la plupart des corps naturels, qui ne sont pas produits par semence, c'est à la couleur qu'on s'attache le plus. §. 30. A la vérité ce ne sont bien souvent que des conceptions confuses, grossières et inexactes, et il s'en faut bien que les hommes conviennent du nombre précis des Idées simples ou des qualités, qui appartiennent à une telle espèce ou à un tel nom, car il faut de la peine, de l'adresse et du tems pour trouver les Idées simples, qui sont constamment unies. Cependant peu de qualités, qui composent ces définitions inexactes, suffisent ordinairement dans la conversation: mais malgré le bruit des genres et des espèces, les formes dont on a tant parlé dans les écoles ne sont que des chimères qui ne servent de rien à nous faire entrer dans la connoissance de natures spécifiques.

TH. Quiconque fait une combinaison possible ne se trompe point en cela, ni en lui donnant un nom; mais il se trompe quand il croit que ce qu'il conçoit est tout ce que d'autres plus experts conçoivent sous le même nom, ou dans le même corps. Il conçoit peut-être un genre trop commun au lieu d'un autre plus spécifique. Il n'y a rien en tout ceci qui soit opposé aux écoles et je ne vois point pourquoi vous revenez à la charge ici contre les genres, les espèces et les formes, puisqu'il faut que vous reconnoissiez vous même des genres, des espèces et même des essences internes ou formes, qu'on ne prétend point employer pour connoître la nature spécifique de la chose, quand on avoue de les ignorer encore.

§. 30. PH. Il est du moins visible que les limites, que nous assignons aux espèces, ne sont pas exactement conformes à celles qui ont été établies par la nature. Car dans le besoin que nous avons des noms généraux pour l'usage présent, nous ne nous mettons point en peine de découvrir leurs qualités, qui nous feroient mieux connoître leurs différences et conformités les plus essentielles: et nous les distinguons nous mêmes en espèces, en vertu de certaines apparences, qui frappent les yeux de tout le monde, afin de pouvoir plus aisément communiquer avec les autres.

TH. Si nous combinons des Idées compatibles, les limites que nous assignons aux espèces sont toujours exactement conformes à la nature; et si nous prenons garde à combiner les Idées, qui se trouvent actuellement ensemble, nos notions sont encore conformes à l'expérience; et si nous les considérons comme provisionelles seulement pour des corps effectifs, sauf à l'expérience faite ou à faire d'y découvrir davantage, et si nous recourons aux experts, lorsqu'il s'agit de quelque chose de précis à l'égard de ce qu'on entend publiquement par le nom; nous ne nous y tromperons pas. Ainsi la Nature peut fournir des Idées plus parfaites et plus commodes, mais elle ne donnera point un démenti à celles que nous avons, qui sont bonnes et naturelles, quoique ce ne soient peut-être pas les meilleures et les plus naturelles.

§. 32. PH. Nos Idées génériques des Substances, comme celle du métal par exemple, ne suivent pas exactement les modèles, qui leur sont proposés par la nature, puisqu'on ne sauroit trouver aucun corps, qui renferme simplement la malléabilité et la fusibilité sans d'autres qualités.

TH. On ne demande pas de tels modèles, et on n'auroit pas raison de les demander, ils ne se trouvent pas aussi dans les notions les plus distinctes. On ne trouve jamais un nombre où il n'y ait rien à remarquer que la multitude en général; un étendu où il n'y ait que solidité, et point d'autres qualités: et lorsque les différences spécifiques sont positives et opposées, il faut bien que le genre prenne parti parmi elles.

PH. Si donc quelqu'un s'imagine qu'un homme, un cheval, un animal, une plante etc. sont distingués par des essences réelles, formées par la nature, il doit se figurer la nature bien libérale de ces essences réelles, si elle en produit une pour le corps, une autre pour l'animal, et encore une autre pour le cheval, et qu'elle communique libéralement toutes ces essences à Bucéphale; au lieu que les genres et les espèces ne sont que des signes plus ou moins étendus.

TH. Si vous prenez les essences réelles pour ces modèles substantiels, qui seroient un corps et rien de plus, un animal et rien de plus spécifique, un cheval sans qualités individuelles, vous avez raison de les traiter de chimères. Et personne n'a prétendu, je pense, pas même les plus grands Réalistes d'autres fois, qu'il y ait autant de Substances, qui se bornassent au générique, qu'il y a de genres. Mais il ne s'ensuit pas que si les essences générales ne sont pas cela, elles sont purement des signes; car je vous ai fait remarquer plusieurs fois que ce sont des possibilités dans les ressemblances. C'est comme de ce que les couleurs ne sont pas toujours des Substances ou des teintures extrahibles, il ne s'ensuit pas qu'elles sont imaginaires. Au reste on ne sauroit se figurer la nature trop libérale; elle l'est au delà de tout ce que nous pouvons inventer et toutes les possibilités compatibles en prévalence se trouvent réalisées sur le grand Théatre de ses représentations. Il y avoit autrefois deux axiomes chez les Philosophes: celui des Réalistes sembloit faire la nature prodigue, et celui des Nominaux la sembloit déclarer chiche. L'un dit que la nature ne souffre point de vide, et l'autre qu'elle ne fait rien en vain. Ces deux axiomes sont bons, pourvu qu'on les entende; car la nature est comme un bon ménager, qui épargne là où il le faut, pour être magnifique en tems et lieu. Elle est magnifique dans les effets, et ménagère dans les causes qu'elle employe.

§. 34. PH. Sans nous amuser d'avantage à cette contestation sur les essences réelles, c'est assez que nous obtenions le but du langage et l'usage des mots, qui est d'indiquer nos pensées en abregé. Si je veux parler à quelqu'un d'une espèce d'oiseaux de trois ou quatre pieds de haut, dont la peau est couverte de quelque chose, qui tient le milieu entre la plume et le poil, d'un brun obscur, sans ailes, mais qui au lieu d'ailes a deux ou trois petites branches, semblables à des branches de genêts, qui lui descendent au bas du corps avec de longues et grosses jambes, des pieds armés seulement de trois griffes et sans queue; je suis obligé de faire cette description par où je puis me faire entendre aux autres. Mais quand on m'a dit que Cassiowaris est le nom de cet animal, je puis alors me servir de ce nom pour désigner dans le discours toute cette Idée composée.

TH. Peut-être qu'une Idée bien exacte de la couverture de la peau, ou de quelque autre partie suffiroit toute seule à discerner cet animal de tout autre connu, comme Hercule se faisoit connoitre par le pas qu'il avoit fait, et comme le Lion se reconnoit à l'ongle, suivant le proverbe Latin. Mais plus on amasse de circonstances, moins la définition est provisionelle.

§. 35. PH. Nous pouvons retrancher de l'Idée dans ce cas sans préjudice de la chose: mais quand la nature en retranche, c'est une question, si l'espèce demeure. Par exemple: s'il y avoit un corps qui eut toutes les qualités de l'or excepté la malléabilité, seroit-il de l'or? il dépend des hommes de le décider. Ce sont donc eux qui déterminent les espèces des choses.

TH. Point du tout, ils ne détermineroient que le nom. Mais cette expérience nous apprendroit

que la malléabilité n'a pas de connexion nécessaire avec les autres qualités de l'or, prises ensemble. Elle nous apprendroit donc une nouvelle possibilité et par conséquent une nouvelle espèce. Pour ce qui est de l'or aigre ou cassant, cela ne vient que des additions et n'est point consistant avec les autres épreuves de l'or; car la coupelle et l'antimoine lui ôtent cette aigreur.

§. 36. PH. Il s'ensuit quelque chose de notre doctrine qui paroitra fort étrange. C'est que chaque Idée abstraite, qui a un certain nom, forme une espèce distincte. Mais que faire à cela, si la nature le veut ainsi! Je voudrois bien savoir pourquoi un Bichon et un Levrier ne sont pas des espèces aussi distinctes qu'un Epagneul et un Eléphant.

TH. J'ai distingué ci-dessus les différentes acceptions du mot Espèce. Le prenant logiquement ou mathématiquement plutôt, la moindre dissimilitude peut suffire. Ainsi chaque Idée différente donnera une autre espèce et il n'importe point si elle a un nom ou non. Mais physiquement parlant, on ne s'arrête pas à toutes les variétés, et l'on parle ou nettement quand il ne s'agit que des apparences, ou conjecturalement quand il s'agit de la vérité intérieure des choses, en y présumant quelque nature essentielle et immuable, comme la raison l'est dans l'homme. On présume donc que ce qui ne diffère que par des changemens accidentels, comme l'eau et la glace, le vif argent dans sa forme courante et dans le sublimé, est d'une même espèce: et dans les corps organiques on met ordinairement la marque provisionelle de la même espèce dans la génération ou race, comme dans les plus similaires on la met dans la reproduction. Il est vrai qu'on n'en sauroit juger précisément faute de connoitre l'intérieur des choses. Mais comme j'ai dit plus d'une fois, l'on juge provisionellement et souvent conjecturellement. Cependant lorsqu'on ne veut parler que de l'extérieur, de peur de ne rien dire que de sûr, il y a de la latitude: et disputer alors si une différence est spécifique ou non, c'est disputer du nom; et dans ce sens il y a une si grande différence entre les chiens, qu'on peut fort bien dire que les dogues d'Angleterre et les chiens de Bologne sont de différentes espèces. Cependant il n'est pas impossible, qu'ils soient d'une même ou semblable race éloignée, qu'on trouveroit si on pouvoit remonter bien haut et que leurs ancêtres aient été semblables ou les mêmes, mais qu'apres de grands changemens quelques uns de la postérité soient devenus fort grands et d'autres fort petits. On peut même croire aussi sans choquer la raison qu'ils aient en commun une nature intérieure, constante, spécifique, qui ne soit plus sousdivisée ainsi, ou qui ne se trouve point ici en plusieurs autres telles natures et par conséquent ne soit plus variée que par des accidents; quoi qu'il n'y ait rien aussi qui nous fasse juger que cela doit être nécessairement ainsi dans tout ce que nous appellons la plus basse espèce, (speciem infimam). Mais il n'y a point d'apparence qu'un Epagneul et un Eléphant soient de même race, et qu'ils aient une telle nature spécifique commune. Ainsi dans les différentes sortes de chiens, en parlant des apparences, on peut distinguer les espèces et parlant de l'essence intérieure, on peut balancer: mais comparant le chien et l'Eléphant il n'y a pas lieu de leur attribuer extérieurement ce qui les feroit croire d'une même espèce. Ainsi il n'y a aucun sujet d'être en balance contre la présomption. Dans l'homme on pourroit aussi distinguer les espèces logiquement parlant, et si on s'arrêtoit à l'extérieur on trouveroit encore en parlant physiquement des différences, qui pourroient passer pour spécifiques. Aussi se trouva-t-il un voyageur, qui crut que les Nègres, les Chinois, et enfin les Américains n'étoient pas d'une même race entr'eux ni avec les peuples qui nous ressemblent. Mais comme on connoit l'intérieur essentiel de l'homme, c'est à dire la raison, qui demeure dans le même homme, et se trouve dans tous les hommes, et qu'on ne remarque rien de fixe et d'interne parmi nous, qui forme une sousdivision, nous n'avons aucun sujet de juger qu'il y ait parmi les hommes, selon la vérité de l'intérieur, une différence spécifique essentielle, au lieu qu'il s'en trouve entre l'homme et la bête, supposé que les bêtes ne soient qu'empiriques, suivant ce que j'ai expliqué ci dessus, comme en effet l'expérience ne nous donne point lieu d'en faire un autre jugement.

§. 39 PH. Prenons l'exemple d'une chose artificielle, dont la structure intérieure nous est connue. Une montre qui ne marque que les heures et une montre sonnante ne sont que d'une seule espèce, à l'égard de ceux qui n'ont qu'un nom pour les désigner; mais à l'égard de celui, qui a le nom de montre pour désigner la première et celui d'horloge pour signifier la dernière, ce sont par rapport à lui des espèces différentes. C'est le nom et non pas la disposition intérieure, qui fait une nouvelle espèce, autrement il y auroit trop d'espèces. Il y a des montres à quatre roues, et d'autres à cinq; quelques unes ont des cordes et des fusées, et d'autres n'en ont point: quelques unes ont le balancier libre, et d'autres conduit par un ressort fait en linge spirale et d'autres par des soies de pourceau: quelqu'une de ces choses suffit-elle pour faire une différence specifique? je dis que non, tandis que ces montres conviennent dans le nom.

TH. Et moi je dirois qu'oui, car sans m'arrêter aux noms, je voudrois considérer les variétés de l'artifice et surtout la différence des balanciers; car depuis qu'on lui a appliqué un ressort, qui en gouverne les vibrations selon les siennes et les rend par conséquent plus égales, les montres de poche ont changé de face, et sont devenues incomparablement plus justes. J'ai même remarqué autrefois un autre principe d'égalité qu'on pourroit appliquer aux montres.

PH. Si quelqu'un veut faire des divisions fondées sur les différences qu'il connoît dans la configuration intérieure, il peut le faire: cependant ce ne seroient point des espèces distinctes par rapport à des gens qui ignorent cette construction.

TH. Je ne sais pourquoi on veut toujours chez vous faire dépendre de notre opinion ou connoissance les vertus, les vérités et les espèces. Elles sont dans la nature, soit que nous le sachions et approuvions, ou non. En parler autrement, c'est changer les noms des choses et le langage reçu sans aucun sujet. Les hommes jusqu'ici auront cru qu'il y a plusieurs espèces d'horloges ou de montres, sans s'informer en quoi elles consistent ou comment on pourroit les appeller.

PH. Vous avez pourtant reconnu il n'y a pas longtems, que lorsqu'on veut distinguer les espèces Physiques par les apparences, on se borne d'une manière arbitraire, où on le trouve à propos, c'est à dire selon qu'on trouve la différence plus ou moins considérable et suivant le but qu'on a. Et vous vous êtes servi vous même de la comparaison des poids et des mesures, qu'on règle selon le bon plaisir des hommes et leur donne des noms.

TH. C'est depuis le tems que j'ai commencé à vous entendre. Entre les *différences spécifiques* purement *logiques*, où la moindre variation de définition assignable suffit, quelque accidentelle qu'elle soit, et entre les *différences spécifiques*, qui sont purement *physiques*, fondées sur l'essentiel ou immuable on peut mettre un milieu, mais qu'on ne sauroit déterminer précisément; on s'y règle sur les apparences les plus considérables, qui ne sont pas tout à fait immuables, mais qui ne changent pas facilement, l'une approchant plus de l'essentiel que l'autre; et comme un connoisseur aussi peut aller plus loin que l'autre, la chose paroît arbitraire et a du rapport aux hommes, et il paroît commode de régler aussi les noms selon ces différences principales. On pourroit donc dire ainsi, que ce sont des *différences spécifiques civiles* et des *espèces nominales*, qu'il ne faut point confondre avec ce que j'ai appellé *définitions nominales* ci-dessus et qui ont lieu dans les différences spécifiques logiques aussi bien que physiques. Au reste, outre l'usage vulgaire, les loix mêmes peuvent autoriser les significations des mots, et alors *les espèces* deviendroient *légales*, comme dans les contracts qui sont appellés *nominati*, c'est à dire désignés par un nom particulier. Et c'est à dire comme la loi Romaine fait commencer l'âge de puberté à 14 ans accomplis. Toute cette considération n'est point à mépriser, cependant je ne vois pas qu'elle soit d'un fort grand usage ici, car outre que vous m'avez paru l'appliquer quelquefois où elle n'en avoit aucun, on aura à peu près le même effet, si l'on considère qu'il dépend des hommes de procéder dans les sous-divisions aussi loin qu'ils trouvent à propos, et de faire abstraction des différences ultérieures, sans qu'il soit besoin de les nier: et qu'il dépend aussi d'eux de choisir le certain pour l'incertain, afin de fixer quelques notions et mesures en leur donnant des noms.

PH. Je suis bien aise que nous ne sommes plus si éloignés ici, que nous le paroissions. §. 41. Vous m'accorderez encore, Monsieur, à ce que je vois, que les choses artificielles ont des espèces aussi bien que les naturelles contre le sentiment de quelques Philosophes. §. 42. Mais avant que de quitter les noms des Substances, j'ajouterai que de toutes les diverses Idées, que nous avons, ce sont les seules Idées des Substances qui ont des noms propres ou individuels; car il arrive rarement que les hommes aient besoin de faire une mention fréquente d'aucune qualité individuelle ou de quelque autre individu d'accident: outre que les actions individuelles périssent d'abord et que la combinaison des circonstances, qui s'y fait, ne subsiste point comme dans les Substances.

TH. Il y a pourtant des cas où on a eu besoin de se souvenir d'un accident individuel et qu'on lui a donné un nom: ainsi votre règle est bonne pour l'ordinaire, mais elle reçoit des exceptions. La Religion nous en fournit: comme nous célébrons anniversairement la mémoire de la naissance de Jésus Christ, les Grecs appelloient cet évènement Théogenie, et celui de l'adoration des Mages Epiphanie; et les Hébreux appellèrent *Passah* par excellence le passage de l'ange, qui fit mourir les ainés des Egyptiens, sans toucher à ceux des Hébreux; et c'est de quoi ils devoient solemniser la mémoire tous les ans. Pour ce qui est des *espèces des choses artificielles*, les Philosophes Scolastiques ont fait difficulté de les laisser entrer dans leurs *prédicamens*: mais leur délicatesse y étoit peu nécessaire, ces tables prédicamentales devant servir à faire une revue générale de nos Idées. Il est bon cependant de reconnoître la différence, qu'il y a entre les Substances parfaites et entre les assemblages des Substances (*aggregata*) qui sont des Etres substantiels composés ou par la nature ou par l'artifice des hommes. Car la nature a aussi de telles aggrégations, comme sont les corps, dont la mixtion est imparfaite pour parler le langage de nos Philosophes (*imperfecte mixta*) qui ne font point *unum per se* et n'ont point en eux une parfaite unité. Je crois cependant que les quatre corps, qu'ils appellent élémens, qu'ils croient simples, et les sels, les métaux et autres corps, qu'ils croient être mêlés parfaitement, et à qui ils accordent leurs tempéramens, ne sont pas *unum per se* non plus, d'autant plus qu'on doit juger qu'ils ne sont uniformes et similaires qu'en apparence et même un corps similaire ne laisseroit pas d'être un amas. En un mot l'unité parfaite doit être réservée aux corps animés, ou doués d'Entéléchies primitives; car ces Entéléchies ont de l'analogie avec les âmes, et sont aussi indivisibles et impérissables qu'elles: et j'ai fait juger ailleurs que leurs corps organiques sont des machines en effet, mais qui surpassent autant les artificielles, qui sont de notre invention, que l'inventeur des naturelles nous surpasse. Car ces machines de la nature sont aussi impérissables que les ames mêmes, et l'animal avec l'ame subsiste toujours; c'est (pour me mieux expliquer par quelque chose de revenant tout ridicule qu'il est) comme Harlequin qu'on vouloit dépouiller sur le Théatre, mais on n'en put venir à bout, parce qu'il avoit je ne sais combien d'habits les uns sur les autres: quoique ces réplications des corps organiques à l'infini, qui sont dans un animal, ne soient pas si semblables ni si appliquées les unes sur les autres, comme des habits; l'artifice de la nature étant d'une tout autre subtilité. Tout cela fait voir que les Philosophes n'ont pas eu tout le tort du monde de mettre tant de distance entre les choses artificielles et entre les corps naturels, doués d'une véritable unité. Mais il n'appartenoit qu'à notre tems de développer ce mystère et d'en faire comprendre l'importance et les suites pour bien établir la Théologie naturelle et ce qu'on appelle la Pneumatique d'une manière, qui soit véritablement naturelle et conforme à ce que nous pouvons expérimenter et entendre; qui nous ne fasse rien perdre des importantes corsidérations, qu'elles doivent fournir, ou plutôt qui les rehausse, comme fait le système de l'harmonie préétablie. Et je crois que nous ne pouvons mieux finir que par là cette longue discussion des noms des Substances.

CHAPITRE VII.

Des Particules.

§. 1. PH. Outre les mots, qui servent à *nommer* les Idées, on a besoin de ceux, qui sigifient la *connexion* des Idées ou des propositions. *Cela est, cela n'est pas*, sont les signes généraux de *l'affirmation* ou de la *négation*. Mais l'esprit, outre les parties des propositions, lie encore des sentences ou propositions entières, §. 2. se servant des mots, qui expriment cette liaison des différentes affirmations et négations et qui sont ce qu'on appelle *particules*: et dans leur bon usage consiste principalement l'art de bien parler. C'est afin que les raisonnemens soient suivis et méthodiques qu'il faut des termes, qui montrent la *connexion*, la *réstriction*, la *distinction*, *l'opposition*, *l'emphase* etc. Et quand on s'y méprend on embarasse celui qui écoute.

TH. J'avoue que les particules sont d'un grand usage; mais je ne sais si l'art de bien parler y consiste principalement. Si quelqu'un ne donnoit que des Aphorismes, ou que des Thèses détachées comme on le fait souvent dans les Universitées, ou comme dans ce qu'on appelle libelle *articulé* chez les Jurisconsultes, ou comme dans les *articles*, qu'on propose aux témoins, alors pourvu qu'on range bien ces propositions, on fera à peu près le même effet pour se faire entendre que si on y avoit mis de la liaison et des particules; car le lecteur y supplée. Mais j'avoue qu'il seroit troublé, si on mettoit mal les particules, et bien plus que si on les omettoit. Il me semble aussi que les particules lient non seulement les parties du discours, composé de propositions, et les parties de la proposition, composées d'Idées; mais aussi les parties de l'Idée, composée de plusieurs façons par la combinaison d'autres Idées. Et c'est cette dernière liaison qui est marquée par les *prépositions*, au lieu que les *adverbes* ont de l'influence sur l'affirmation ou la négation qui est dans le *verbe*; et les *conjonctions* en ont sur la liaison de différentes affirmations ou négations. Mais je ne doute point que vous n'ayez rémarqué tout cela vous même, quoique vos paroles semblent dire autre chose.

§. 3. Ph. La partie de la Grammaire, qui traite des particules, a été moins cultivée que celle qui représente par ordre les *cas*, les *genres*, les *modes*, les *tems*, les *Gérondifs* et les *Supins*. Il est vrai que dans quelques langues on a aussi rangé les particules sous des titres par des subdivisions distinctes avec une grande apparence d'exactitude. Mais il ne suffit pas de parcourir ces Cata-

logues. Il faut réfléchir sur ces propres pensées pour observer les formes, que l'esprit prend en discourant, car les particules sont tout autant de marques de l'action de l'esprit.

TH. Il est très vrai que la doctrine des particules est importante, et je voudrois qu'on entrât dans un plus grand détail là-dessus. Car rien ne seroit plus propre à faire connoître les diverses formes de l'entendement. Les Genres ne font rien dans la Grammaire Philosophique, mais les cas répondent aux prépositions, et souvent la préposition y est enveloppée dans le nom et comme absorbée, et d'autres particules sont cachées dans les flexions des verbes.

§. 4. PH. Pour bien expliquer les particules, il ne suffit pas de les rendre (comme on fait ordinairement dans un Dictionnaire) par les mots d'une autre langue, qui approchent le plus, parcequ'il est aussi malaisé d'en comprendre le sens précis dans une langue que dans l'autre; outre que les significations des mots voisins des deux langues ne sont pas toujours exactement les mêmes et varient aussi dans une même langue. Je me souviens que dans la langue Hébraïque il y a une particule d'une seule lettre, dont on conte plus de cinquante significations.

TH. De savans hommes se sont attachés à faire des traités sur les particules du Latin, du Grec, et de l'Hébreu; et Strauchius Jurisconsulte célèbre a fait un livre sur l'usage des particules dans la jurisprudence, où la signification n'est pas de petite conséquence. On trouve cependant qu'ordinairement c'est plutôt par des exemples et par des synonymes qu'on prétend les expliquer, que par des notions distinctes. Aussi ne peut-on pas toujours en trouver une signification générale ou formelle, comme feu M. Bohlius l'appelloit, qui puisse satisfaire à tous les exemples; mais cela non obstant, on pourroit toujours réduire tous les usages d'un mot à un nombre déterminé de significations. Et c'est ce qu'on devroit faire.

§. 5. PH. En effet le nombre des significations excède de beaucoup celui des particules. En Anglois la particule but a des significations fort différentes (1) quand je dis but to say no more, c'est mais pour ne rien dire de plus; comme si cette particule marquoit que l'esprit s'arrête dans sa course avant que d'en avoir fourni la carrière. Mais disart: (2) I saw but two planets; c'est à dire. je vis seulement deux Planètes, l'esprit borne le sens de ce qu'il veut dire à ce qui a été exprimé avec exclusion de tout autre. Et lors que je dis (3) „you pray, but it is not that „God would bring you to the true réligion, but „that he would confirm you in your own", c'est à dire: Vous priez Dieu, mais ce n'est pas qu'il veuille vous amener à la connoissance de la vraie Réligion, mais qu'il vous confirme dans la vôtre; le premier de ces but ou mais désigne une supposition dans l'esprit, qui est autrement qu'elle ne devroit être, et le second fait voir que l'esprit met une opposition directe entre ce qui suit et ce qui précède. (4) „All animals have sense, but a dog „is an animal; c'est à dire, tous les animaux ont „du sentiment, mais le chien est un animal." Ici „la particule signifie la connexion de la seconde proposition avec la première.

TH. Le françois mais a pu être substitué dans tous ces endroits, excepté dans le second; mais l'allemand allein, pris pour particule, qui signifie quelque chose de mêlé de mais et de seulement, peut sans doute être substitué au lieu de but dans tous ces exemples, excepté le dernier, où l'on pourroit douter un peu. Mais se rend aussi en allemand tantôt par aber, tantôt par sondern, qui marque une séparation ou ségrégation et approche de la particule allein. Pour bien expliquer les particules, il ne suffit pas d'en faire une explication abstraite comme nous venons de faire ici; mais il faut venir à une périphrase, qui puisse être substituée à sa place, comme la définition peut être mise à la place du défini. Quand on s'attachera à chercher et à déterminer ces périphrases substituables, dans toutes les particules autant qu'elles en sont susceptibles, c'est alors qu'on en aura réglé les significations. Tachons d'y aprocher dans nos quatres exemples. Dans le premier on veut dire: Jusqu'ici seulement soit parlé de cela, et non pas d'avantage (non più), dans le second: je vis seulement deux planètes et non pas d'avantage; dans le troisième: vous priez Dieu c'est cela seulement, savoir pour être confirmé dans votre réligion, et non pas d'avantage etc.; dans le quatrième c'est comme si l'on disoit: tous les animaux ont du sentiment, il suffit de considérer cela seulement et il n'en faut d'avantage. Le chien est un animal, donc il a du sentiment. Ainsi tous ces exemples marquent des bornes, et un non plus ultra, soit dans les choses, soit dans le discours. Aussi but est une fin, un terme de la carrière; comme si l'on se disoit, arrêtons, nous y voila, nous sommes arrivés à notre but. But, Bute, est un vieux mot Teutonique, qui signifie quelque chose de fixe, une demeure. Beuten (mot suranné, qui se trouve encore dans quelques chansons d'Eglise) est demeurer. Le mais a son origine du magis, comme si quelqu'un vouloit dire: quant au surplus il faut le laisser; ce qui est autant que de dire, il

n'en faut pas d'avantage, c'est assez, venons à autre chose, ou c'est autre chose. Mais comme l'usage des langues varie d'une étrange manière, il faudroit entrer bien avant dans le détail des exemples pour régler assez les significations des particules. En françois on évite le double mais, par un cependant; et on diroit: Vous priez, cependant ce n'est pas pour obtenir la vérité, mais pour être confirmé dans votre opinion. Le sed des Latins étoit souvent exprimé autrefois par ains, qui est l'anzi des Italiens, et les François l'ayant réformé ont privé leur langue d'une expression avantageuse. Par exemple: „Il n'y avoit rien de „sûr, cependant on étoit persuadé de ce que je vous „ai mandé, parce qu'on aime à croire ce qu'on „souhaite; mais il s'est trouvé que ce n'étoit pas „cela; ains plutôt etc.

§. 6. PH. Mon dessein a été de ne toucher cette matière que fort légèrement. J'ajouterai que souvent des particules renferment ou constamment ou dans une certaine construction le sens d'une proposition entière.

TH. Mais quand c'est un sens complet, je crois que c'est par une manière d'Ellipse; autrement ce sont les seules interjections à mon avis, qui peuvent subsister par elles mêmes et disent tous dans un mot, comme ah! oimè! Car quand on dit, mais, sans ajouter autre chose, c'est une Ellipse comme pour dire; mais attendons le boiteux et ne nous flattons pas mal à propos. Il y a quelque chose d'approchant pour cela dans le nisi des Latins, si nisi non esset, s'il n'y avoit point de mais. Au reste je n'aurois point été fâché, Monsieur, que vous fussiez entré un peu plus avant dans le détail des tours de l'esprit, qui paroissent à merveille dans l'usage des particules. Mais puisque nous avons sujet de nous hâter pour achever cette recherche des mots et peur retourner aux choses, je ne veux point vous y arrêter d'avantage; quoique je crois véritablement, que les langues sont le meilleur miroir de l'esprit humain, et qu'une analyse exacte de la signification des mots feroit mieux connoître que toute autre chose les opérations de l'entendement.

CHAPITRE VIII.

Des Termes abstraits et concrets.

§. 1. PH. Il est encore à remarquer que les Termes sont abstraites ou concrets. Chaque Idée abstraite est distincte, ensorte que de deux l'une ne peut jamais être l'autre. L'esprit doit appercevoir par sa connoissance intuitive la différence qu'il y a entr' elles, et par conséquent deux de ces Idées ne peuvent jamais être affirmées l'une de l'autre. Chacun voici d'abord la fausseté de ces propositions, l'humanitée est l'animalité ou raisonnabilité; cela est d'une aussi grande évidence qu'aucune des maximes le plus généralement reçues.

TH. Il y a pourtant quelque chose à dire. On convient que la justice est une vertu, une habitude, (habitus) une qualité, un accident etc. Ainsi deux termes abstraites peuvent être énoncés l'un de l'autre. J'ai encore coutume de distinguer deux sortes d'abstraits. Il y a des termes abstraits logiques, et il y a aussi des termes abstraits réels. Les abstraits réels, ou conçus du moins comme réels, sont ou essences et parties de l'essence, ou accidens, c'est à dire Etres ajoutés à la Substance. Les termes abstraits logiques sont les prédications, réduites en termes, comme si je disois: être homme, être animal; et en ce sens on les peut énoncer l'un de l'autre et en disant: être homme, c'est être animal. Mais dans les réalités cela n'a point de lieu. Car on ne peut point dire que l'humanité ou l'hommeïté (si vous voulez) qui est l'essence de l'homme entière, est l'animalité, qui n'est qu'une partie de cette essence: cependant ces Etres abstraits et incomplets signifiés par des termes abstraits réels ont aussi leurs genres et espèces, qui ne sont pas moins exprimés par des termes abstraits réels: ainsi il y a prédication entr'eux, comme je l'ai montré par l'exemple de la justice, de la vertu.

§. 22. PH. On peut toujours dire que les Substances n'ont que peu de noms abstraits; à peine a-t-on parlé dans les écoles d'humanité, animalité, corporalité. Mais cela n'a point été autorisé dans le monde.

TH. C'est qu'on n'a eu besoin que de peu de ces termes, pour servir d'exemple et pour en éclaircir la notion générale, qu'il étoit à propos de ne pas négliger entièrement. Si les anciens ne se servoient pas du mot d'humanité dans le sens des écoles, ils disoient la nature humaine, ce qui est la même chose. Il est sûr aussi qu'ils disoient divinité, ou bien nature divine; et les Théologiens ayant eu besoin de parler de ces deux natures et des accidens réels, on s'est attaché à ces Entités abstraites dans les écoles Philosophiques et Théologiques, et peut-être plus qu'il n'etoit convenable.

CHAPITRE IX.

De l'imperfection des mots.

§. 1. PH. Nous avons parlé déjà du double usage des mots. L'un est d'enregitrer nos propres pensées pour aider notre mémoire, qui nous fait parler à nous mêmes; l'autre est de communiquer pensées aux autres par le moyen des paroles. Ces deux usages nous font connoître la perfection ou l'imperfection des mots. §. 2. Quand nous ne parlons qu'à nous mêmes, il est indifférent quels mots on emploie, pourvu qu'on se souvienne de leur sens, et ne le change point. Mais §. 3. l'usage de la communication est encore de deux sortes, civil et philosophique. Le civil consiste dans la conversation et usage de la vie civile. L'usage philosophique est celui qu'on doit faire des mots, pour donner des notions précises et pour exprimer des vérités certaines en proposition générales.

TH. Fort bien: les paroles ne sont pas moins des marques (Notae) pour nous (comme pourroient être les caractères des nombres ou de l'Algèbre) que des signes pour les autres: et l'usage des paroles comme des signes a lieu tant lorsqu'il s'agit d'appliquer les préceptes généraux à l'usage de la vie, ou aux individus, que lorsqu'il s'agit de trouver ou vérifier ces préceptes; le premier usage des signes est civil, et le second est philosophique.

§. 5. PH. Or il est difficile, dans les cas suivans principalement d'apprendre et de retenir l'Idée que chaque mot signifie (1) lorsque ces idées sont fort composées; (2) lorsque ces Idées, qui en composent une nouvelle n'ont point de liaison naturelle avec elle, de sorte qu'il n'y a dans la nature aucune mesure fixe ni aucun modèle pour les rectifier et pour les régler; (3) lorsque le modèle n'est pas aisé à connoître; (4) lorsque la signification du mot et l'essence réelle ne sont pas exactement les mêmes. Les dénominations des modes sont plus sujettes à être douteuses et imparfaites pour les deux premières raisons et celles des substances pour les deux secondes. §. 6. Lorsque l'Idée des modes est fort complexe, comme celle de la plupart des termes de morale, elles ont rarement la même signification précises dans les esprits de deux différentes personnes. §. 7. Le défaut aussi des modèles rend ces mots équivoques. Celui qui a inventé le premier le mot de brusquer y a entendu ce qu'il a trouvé à propos, sans que ceux qui s'en sont servi comme lui se soient informés de ce qu'il vouloit dire précisement, et sans qu'il leur en ait montré quelque modèle constant. §. 8. L'usage commun règle assez bien le sens des mots pour la conversation ordinaire, mais il n'y a rien de précis, et l'on dispute tous les jours de la signification la plus conforme à la propriété du langage. Plusieurs parlent de la gloire et il y en a peu qui l'entendent l'un comme l'autre. §. 9. Ce ne sont que de simples sons dans la bouche de plusieurs, ou du moins les significations sont fort indéterminées. Et dans un discours ou entretien où l'on parle d'honneur, de foi, de grace, de réligion, d'église et surtout dans la controverse, on remarquera d'abord, que les hommes ont de différentes notions, qu'ils appliquent aux mêmes termes. Et s'il est difficile d'entendre le sens des termes des gens de notre tems, il y a bien plus de difficulté d'entendre les anciens livres. Le bon est qu'on s'en peut passer, excepté lorsqu'ils contiennent ce que nous devons croire ou faire.

TH. Ces remarques sont bonnes; mais quant aux anciens livres, comme nous avons besoin d'entendre la sainte Ecriture surtout et que les loix Romaines encore sont de grand usage dans une bonne partie de l'Europe, cela même nous engage à consulter quantité d'autres anciens livres, les Rabbins, les Pères de l'Eglise, même les Historiens profanes. D'ailleurs les anciens Médecins méritent aussi d'être entendus. La pratique de la Médecine des Grecs est venue des Arabes jusqu'à nous: l'eau de la source a été troublée dans les ruisseaux des Arabes et rectifiée en bien des choses, lorsqu'on a commencé à recourir aux originaux Grecs. Cependant ces Arabes ne laissent pas d'être utiles et l'on assure par exemple qu'Ebenbitar, qui dans ces livres des simples a copié Dioscoride, sert souvent à l'éclaircir. Je trouve aussi qu'après la Religion et l'Histoire, c'est principalement dans la Médecine, en tant qu'elle est empirique, que la tradition des anciens, conservée par l'Ecriture, et généralement les observations d'autrui peuvent servir. C'est pourquoi j'ai toujours fort estimé des Médecins, versés encore dans la connoissance de l'antiquité; et j'ai été bien fâché que Reinesius, excellent dans l'un et l'autre genre, s'étoit tourné plutôt à éclaircir les rites et Histoires des anciens, qu'à rétablir une partie de la connaissance, qu'ils avoient de la nature, où il a fait voir qu'il auroit encore pu réussir à merveille. Quand les Latins, les Grecs, les Hébreux et les Arabes seront épuisés un jour, les Chinois, pourvus encore d'anciens livres, se mettront sur les rangs et fourniront de la matière à la curiosité de nos Critiques. Sans parler de quelques vieux livres des Persans, des Arméniens, des Coptes, et des Bramines, qu'on déterrera avec le tems, pour ne négliger aucune lumière que l'antiquité pourroit donner par la tradition des doctrines et par l'histoire des faits. Et quand il n'y auroit plus de livre ancien à examiner, les langues tiendront lieu de livres et ce sont les plus anciens monumens du genre humain. On enrégistrera avec le tems et mettra en Dictionnaires et en Grammaires toutes les langues de l'univers, et on les comparera entr'elles; ce qui aura des usages très grands tant pour la connoissance des choses, puisque les noms souvent répondent à leurs propriétés (comme l'on voit par les dénominations des Plantes chez de différens peuples) que pour la connoissance de notre esprit et de la merveilleuse variété de ses opérations. Sans parler de l'origine des peuples, qu'on connoitra par le moyen des étymologies solides, que la comparaison des langues fournira le mieux. Mais c'est de quoi j'ai déjà parlé. Et tout cela fait voir l'utilité et l'étendue de la critique, peu considérée par quelques Philosophes très habiles d'ailleurs, qui s'émancipent de parler avec mépris du Rabbinage et généralement de la Philologie. L'on voit aussi que les Critiques trouveront encore long-tems matière de s'exercer avec fruit, et qu'ils feroient bien de ne se pas trop amuser aux minuties, puisqu'ils ont tant d'objets plus revenans à traiter; quoique je sache bien qu'encore les minuties sont nécessaires bien souvent chez les Critiques pour découvrir des connoissances plus importantes. Et comme la Critique roule en grande partie sur la signification des mots et sur l'interprétation des auteurs, anciens surtout, cette discussion des mots, jointe à la mention que vous avez faite des anciens, m'a fait toucher ce point qui est de conséquence. Mais pour revenir à vos quatre défauts de la nomination, je vous dirai, Monsieur, qu'on peut remédier à tous, surtout depuis que l'écriture est inventée et qu'ils ne subsistent que par notre négligence. Car il dépend de nous de fixer les significations, au moins dans quelque langue savante, et d'en convenir pour détruire cette tour de Babel. Mais il y a deux défauts, où il est plus difficile de remédier, qui consistent l'un dans le doute où l'on est, si des Idées sont compatibles lorsque l'expérience ne nous les fournit pas tout combinées dans un même sujet; l'autre dans la nécessité qu'il y a de faire des définitions provisionelles des choses sensibles, lorsqu'on n'en a pas assez d'expérience pour en avoir des définitions plus complettes: mais j'ai parlé plus d'une fois de l'un et de l'autre de ces défauts.

PH. Je m'en vais vous dire des choses, qui serviront encore à éclaircir en quelque façon les défauts, que vous venez de marquer, et le troisième de ceux que j'ai indiqués fait ce semble que ces définitions sont provisionelles; c'est lorsque nous ne connoissons pas assez nos modèles sensibles, c'est à dire les Etres substantiels de nature corporelle. Ce défaut fait aussi que nous ne savons pas s'il est permis de combiner les qualités sensibles, que la nature n'a point combinées, par ce qu'on ne les entend pas à fond. Or si la signification des mots, qui servent pour les modes composés, est douteuse, faute de modèles, qui fassent voir la même composition; celle des noms des Etres substantiels l'est par une raison tout opposée, parce qu'ils doivent signifier ce qui est supposé conforme à la réalité des choses, et se rapporte à des modèles formés par la nature.

TH. J'ai remarqué déjà plus d'une fois dans nos conversations précédentes, que cela n'est point essentiel aux Idées des Substances; mais j'avoue que les Idées faites après nature sont les plus sûres et les plus utiles.

§. 12. PH. Lors donc qu'on suit les modèles tout faits par la nature, sans que l'imagination ait besoin que d'en retenir les représentations; les noms des Etres substantiels ont dans l'usage ordinaire un double rapport comme j'ai déjà montré. Le premier est qu'ils signifient la constitution interne et réelle des choses, mais ce modèle ne sauroit être connu, ni servir par conséquent à régler les significations.

TH. Il ne s'agit pas de cela ici, puisque nous parlons des Idées, dont nous avons des modèles; l'essence intérieure est dans la chose; mais l'on convient qu'elle ne s'auroit servir de patron.

§. 13. PH. Le second rapport est donc celui que les noms des Etres substantiels ont immédiatement aux Idées simples, qui existent à la fois dans la Substance. Mais comme le nombre de ces Idées unies dans un même sujet est grand, les hommes parlant de ce même sujet, s'en forment des Idées fort différentes, tant par la différente combinaison des Idées simples qu'ils font, que parceque la plupart des qualités des corps sont les puissances qu'ils ont de produire des changemens dans les autres corps et d'en recevoir; témoin les changemens que l'un des plus bas métaux est capable de souffrir par l'opération du feu, et il en reçoit bien plus encore entre les mains d'un chimiste, par l'application des autres corps. D'ailleurs l'un se contente du poid et de la couleur pour connoître l'or, l'autre y fait encore entrer la ductilité, la fixité; et le troisième veut faire considérer qu'on le peut dissoudre dans l'eau régale. §. 14. Comme les choses aussi ont souvent de la ressemblance entr' elles,

il est difficile quelquefois de désigner les différences précises.

TH. Effectivement comme les corps sont sujets à être altérés, déguisés, falsifiés, contrefaits, c'est un grand point de les pouvoir distinguer et reconnoître. L'or est déguisé dans la solution, mais on peut l'en retirer soit en le précipitant, soit en distillant l'eau; et l'or contrefait ou sophistique est reconnu ou purifié par l'art des essayeurs, qui n'étant pas connu à tout le monde, il n'est pas étrange que les hommes n'aient pas tous la même Idée de l'or. Et ordinairement ce ne sont que les experts, qui ont des Idées assez justes des matières.

§. 15. PH. Cette variété ne cause pas cependant tant de désordre dans le commerce civil, que dans les recherches philosophiques.

TH. Il seroit plus supportable s'il n'avoit point de l'influence dans la pratique, où il importe souvent de ne pas recevoir un Qui pro quo, et par conséquent de connoitre les marques des choses ou d'avoir à la main des gens, qui les connoissent. Et cela surtout est important à l'égard des drogues et matériaux, qui sont de prix, et dont ont peut avoir besoin dans des rencontres importantes. Le désordre philosophique se remarquera plutôt dans l'usage des termes plus généraux.

§. 18. PH. Les noms des *Idées simples* sont moins sujets à équivoque et on se méprend rarement sur les termes de blanc, amer, etc.

TH. Il est vrai pourtant que ces termes ne sont pas entièrement exempts d'incertitude; et j'ai déjà remarqué l'exemple des couleurs limitrophes, qui sont dans les confins de deux genres et dont le genre est *douteux*.

§. 19. PH. Après les noms des Idées simples, ceux des *modes simples* sont les moins douteux, comme par exemple ceux des figures et des nombres. Mais §. 20. les modes composés et les Substances causent tout l'embarras. §. 21. On dira qu'au lieu d'imputer ces imperfections aux mots il faut plutôt les mettre sur le compte de notre entendement: mais je répond que les mots s'interposent tellement entre notre esprit et la vérité des choses, qu'on peut comparer les mots avec le milieu, au travers duquel passent les rayons des objets visibles, qui répand souvent des nuages sur nos yeux; et je suis tenté de croire, que si l'on examinoit plus à fonds les imperfections du langage, la plus grande partie des disputes tomberoit d'elle même, et que le chemin de la connoissance et peut-être de la paix seroit plus ouvert aux hommes.

TH. Je crois qu'on en pourroit venir à bout dès à présent dans les discussions par écrit, si les hommes vouloient convenir de certains règlemens et les exécuter avec soin. Mais pour procéder exactement de vive voix et sur le champ, il faudroit du changement dans le langage. Je suis entré ailleurs dans cet examen.

§. 22. PH. En attendant la réforme, qui ne sera pas prête si tôt, cette incertitude des mots nous devroit apprendre à être modérés, surtout quand il s'agit d'imposer aux autres le sens que nous attribuons aux anciens auteurs: puisqu'il se trouve dans les auteurs Grecs que presque chacun d'eux parle un langage différent.

TH. J'ai été plutôt surpris de voir que des auteurs Grecs si éloignés les uns des autres à l'égard des tems et des lieux, comme Homère, Hérodote, Strabon, Plutarque, Lucien, Eusèbe, Procope, Photius s'approchent tant; au lieu que les Latins ont tant changé, et les Allemands, Anglois et François bien d'avantage. Mais c'est que les Grecs ont eu dès le tems d'Homère et plus encore lors que la ville d'Athènes étoit dans un état florissant, de bons Auteurs, que la postérité a pris pour modèles au moins en écrivant. Car sans doute la langue vulgaire des Grecs devoit être bien changée déjà sous la domination des Romains, et cette même raison fait que l'Italien n'a pas tant changé que le François, parce que les Italiens ayant eu plutôt des écrivains d'une réputation durable, ont imité et estiment encore Dante, Pétrarque, Boccace et autres auteurs d'un tems d'où ceux des François ne sont plus de mise.

CHAPITRE X.

De l'abus des Mots.

§. 1. PH. Outre les imperfections naturelles du langage, il y en a de volontaires et qui viennent de négligence, et c'est *abuser* des mots que de s'en servir si mal. Le premier et le plus visible abus, est §. 2. qu'on n'y attache point d'Idée claire. Quant à ces mots, il y en a de deux classes; les uns n'ont jamais eu d'Idée déterminée, ni dans leur origine, ni dans leur usage ordinaire. La plupart des Sectes de Philosophie et de Religion en ont introduit pour soutenir quelque opinion étrange, ou cacher quelque endroit foible de leur système. Cependant ce sont des caractères distinctifs dans la bouche des gens de parti. §. 3. Il y a d'autres mots, qui dans leur usage premier et commun, ont quelque Idée claire, mais qu'on a appropriés depuis à des matières fort importantes sans leur attacher aucune Idée certaine. C'est ainsi que les mots de *sagesse*, de *gloire*, de *grace* sont souvent dans la bouche des hommes.

TH. Je crois qu'il n'y a pas tant de mots insignifians, qu'on pense, et qu'avec un peu de soin et de bonne volonté on pourroit y remplir le vide, ou fixer l'indétermination. La *sagesse* ne paroît être autre chose, que la science de la félicité. La *grace* est un bien qu'on fait à ceux qui ne l'ont point mérité, et qui se trouvent dans un état où ils en ont besoin. Et la *gloire* est la renommée de l'excellence de quelqu'un.

§. 4. PH. Je ne veux point examiner maintenant s'il y a quelque chose à dire à ces définitions, pour remarquer plutôt les causes des abus des mots. Premièrement on apprend les mots avant que d'apprendre les Idées, qui leur appartiennent, et les enfans accoutumés à cela dès le berceau en usent de même pendant toute leur vie: d'autant plus qu'ils ne laissent pas de se faire entendre dans la conversation, sans avoir jamais fixé leur Idée, en se servant de différentes expressions pour faire concevoir aux autres ce qu'ils veulent dire. Cependant cela remplit souvent leur discours de quantité de vains sons, surtout en matière de morale. Les hommes prennent les mots qu'ils trouvent en usage chez leurs voisins, pour ne pas paroître ignorer ce qu'ils signifient, et ils les emploient avec confiance sans leur donner un sens certain: et comme dans ces sortes de discours il leur arrive rarement d'avoir raison, ils sont aussi rarement convaincus d'avoir tort; et les vouloir tirer d'erreur, c'est vouloir déposséder un vagabond.

TH. En effet on prend si rarement la peine qu'il faudroit se donner, pour avoir l'intelligence des termes ou mots, que je me suis étonné plus d'une fois, que les enfans peuvent apprendre si tôt les langues, et que les hommes parlent encore si juste; vu qu'on s'attache si peu à instruire les enfans dans leur langue maternelle, et que les autres pensent si peu à acquérir des définitions nettes: d'autant que celles qu'on apprend dans les écoles ne regardent pas ordinairement les mots, qui sont dans l'usage public. Au reste j'avoue qu'il arrive assez aux hommes d'avoir tort lors même qu'ils disputent sérieusement, et parlent suivant leur sentiment; cependant j'ai remarqué aussi assez souvent que dans leurs disputes de spéculation sur des matières, qui sont du ressort de leur esprit, ils ont tous raison de deux côtés, excepté dans les oppositions, qu'ils font les uns aux autres, où ils prennent mal le sentiment d'autrui: ce qui vient du mauvais usage des termes et quelquefois aussi d'un esprit de contradiction et d'une affectation de supériorité.

§. 5. PH. *En second lieu* l'usage des mots est quelquefois *inconstant*: cela ne se pratique que trop *parmi les savans*. Cependant c'est une tromperie manifeste, et si elle est volontaire c'est folie ou malice. Si quelqu'un en usoit ainsi dans ses comptes (comme de prendre un X. pour un V.) qui je vous prie voudrois avoir à faire avec lui?

TH. Cet abus étant si commun non seulement parmi les savans mais encore dans le grand monde, je crois que c'est plutôt mauvaise coutume et inadvertance, que malice qui le fait commettre. Ordinairement les significations diverses du même ont quelque affinité; cela fait passer l'une pour l'autre et on ne se donne pas le tems de considérer ce qu'on dit avec toute l'exactitude qui seroit à souhaiter. On est accoutumé aux Tropes et aux figures, et quelque élégance ou faux brillant nous impose aisément. Car le plus souvent on cherche le plaisir, l'amusement et les apparences plus que la vérité: outre que la vanité s'en mêle.

§. 6. PH. *Le troisième abus* est une *obscurité affectée*, soit en donnant à des termes d'usage des *significations inusitées*; soit en introduisant des *termes nouveaux*, sans les expliquer. Les anciens Sophistes, que Lucien tourne si raisonnablement en ridicule, prétendant parler de tout, couvroient leur ignorance sous le voile de l'obscurité des paroles. Parmi les Sectes des Philosophes la Péripatéticienne s'est rendue remarquable par ce défaut; mais les autres Sectes, même parmi les modernes, n'en sont pas tout à fait exemptes. Il y a par exemple des gens qui abusent du terme d'*étendue* et trouvent nécessaire de le confondre avec celui de *corps*. §. 4. La Logique ou l'art de disputer, qu'on a tant estimé, a servi à entretenir l'obscurité. §. 8. Ceux qui s'y sont adonnées ont été inutiles à la République ou plutôt dommageables. §. 9. Au lieu que les hommes mécaniques, si méprisés des doctes, ont été utiles à la vie humaine. Cependant ces Docteurs obscurs ont été admirés des ignorans; et on les a crus invincibles parce qu'ils étoient munis de ronces et d'épines, où il n'y avoit point de plaisir de se fourrer: la seule obscurité pouvant servir de défense à l'absurdité. §. 12. Le mal est, que cet art d'obscurcir les mots a embrouillé les deux grandes règles des actions de l'homme, la *Religion* et la *Justice*.

TH. Vos plaintes sont justes en bonne partie: il est vrai cependant qu'il y a, mais rarement, des obscurités pardonnables, et même louables: comme lorsqu'on fait profession d'être énigmatique, et que l'*énigme* est de saison. Pythagore en usoit ainsi,

et c'est assez la manière des Orientaux. Les Alchimistes, qui se nomment Adeptes, déclarent de ne vouloir être entendus que des *fils de l'art*. Mais cela seroit bon si ces fils de l'art prétendus avoient la clef du chiffre. Une certaine obscurité pourroit être permise: cependant il faut qu'elle cache quelque chose, qui mérite d'être devinée et que l'énigme soit déchifrable. Mais la *Religion* et la *Justice* demandent des Idées claires. Il semble que le peu d'ordre, qu'on y a apporté en les enseignant, en a rendu la doctrine embrouillée; et l'indétermination des termes y est peut-être plus nuisible que l'obscurité. Or comme la *Logique* est l'art, qui enseigne l'ordre et la liaison des pensées, je ne vois point de sujet de la blâmer. Au contraire c'est faute de Logique que les hommes se trompent.

§. 14. PH. *Le quatrième* abus est qu'on prend les mots pour des choses, c'est à dire qu'on croit que les termes répondent à l'essence réelle des Substances. Qui est ce qui ayant été élevé dans la Philosophie Péripatéticienne ne se figure que les dix noms, qui signifient les *prédicamens*, sont exactement conformes à la nature des choses? que les *formes substantielles*, les *âmes végétatives*, *l'horreur du vide*, les *espèces intentionnelles*, sont quelque chose de réel? les Platoniciens ont leur *âme du monde*, et les Epicuriens la *tendance* de leurs atomes *vers le mouvement*, dans le tems qu'ils sont en repos. Si les *véhicules aëriens ou Ethériens* du Docteur More eussent prévalu dans quelque endroit du monde, on ne les auroit pas moins crus réels.

TH. Ce n'est pas proprement prendre les mots pour les choses, mais c'est croire vrai ce qui ne l'est point. Erreur trop commune à tous les hommes; mais qui ne dépend pas du seul abus des mots, et consiste en tout autre chose. Le dessein des *prédicamens* est fort utile, et on doit penser à les rectifier, plutôt qu'à les rejetter. Les Substances, quantités, qualités, actions ou passions et relations, c'est à dire, cinq titres généraux des Etres pouvoient suffire avec ceux qui se forment de leur composition, et vous même, en rangeant les Idées, n'avez vous pas voulu les donner comme des prédicamens? J'ai parlé ci-dessus des *formes substantielles*. Et je ne sais si on est assez fondé de rejetter les *âmes végétatives*, puisque des personnes fort expérimentées et judicieuses reconnoissent une grande analogie entre les plantes et les animaux, et que vous avez paru, Monsieur, admettre l'âme des bêtes. *L'horreur du vide* se peut entendre sainement, c'est à dire, supposé que la nature ait une fois rempli les espaces, et que les corps soient impénétrables et incondensables, elle ne sauroit admettre du vide: et je tiens ces trois suppositions bien fondées. Mais les *espèces intentionelles*, qui doivent faire le commerce de l'âme et du corps ne le sont pas, quoiqu'on puisse excuser peut-être *les espèces sensibles*, qui vont de l'objet à l'organe éloigné, en y sousentendant la propagation des mouvemens. J'avoue qu'il n'y a point *d'âme du monde* de Platon, car Dieu est au dessus du monde, *extramundana intelligentia*, ou plutôt, *supramundana*. Je ne sais si par la *tendance au mouvement* des atomes des Epicuriens vous n'entendez la pesanteur, qu'ils leur attribuoient, et qui sans doute étoit sans fondement, puisqu'ils prétendoient que les corps vont tous d'un même côté d'eux mêmes. Feu Monsieur Henry Morus, Théologien de l'Eglise Anglicane, tout habile homme qu'il étoit, se montroit un peu trop facile à forger des Hypothèses, qui n'étoient point intelligibles ni apparentes; témoin son *principe Hylarchique* de la matière, cause de la pesanteur, du ressort et des autres merveilles qui s'y rencontrent. Je n'ai rien à vous dire de ses véhicules Ethériens, dont je n'ai point examiné la nature.

§. 15. PH. Un exemple sur le mot de matière vous fera mieux entrer dans ma pensée. On prend la matière pour un Etre réellement existant dans la nature, distinct du corps: ce qui est en effet de la dernière évidence; autrement ces deux Idées pourroient être mises indifférement l'une à la place de l'autre. Car on peut dire qu'*une seule matière compose tous les corps*, et non pas qu'un seul corps compose toutes les matières. On ne dira pas aussi, je pense, qu'une matière est plus grande que l'autre. La matière exprime la Substance et la solidité du corps; ainsi nous ne concevons pas plus des différentes matières, que des différentes solidités. Cependant dès qu'on a pris la matière pour un nom de quelque chose, qui existe sous cette précision, cette pensée a produit des discours inintelligibles et des disputes embrouillées sur la *matière première*.

TH. Il me paroît que cet exemple sert plutôt à excuser qu'à blâmer la Philosophie Péripatéticienne. Si tout l'argent étoit figuré, ou plutôt parce que tout l'argent est figuré par la nature ou par l'art, en sera-t-il moins permis de dire, que l'argent est un Etre réellement existant dans la nature, distinct (en le prenant dans sa *précision*) de la vaisselle ou de la monnoie? on ne dira pas pour cela que l'argent n'est autre chose que quelques qualités de la monnoie. Aussi n'est-il pas si inutile qu'on pense de raisonner dans la Physique générale de la

matière première et d'en déterminer la nature, pour savoir si elle est uniforme toujours, si elle a quelque autre propriété que l'impénétrabilité, (comme en effet j'ai montré après Kepler qu'elle a encore ce qu'on peut appeller *inertie*) etc., quoi qu'elle ne se trouve jamais toute nue: comme il seroit permis de raisonner de l'argent pur, quand il n'y en auroit point chez nous, et quand nous n'aurions pas le moyen de le purifier. Je ne désapprouve donc point qu'Aristote ait parlé de la matière première; mais on ne sauroit s'empêcher de blâmer ceux qui s'y sont trop arrêtés, et qui ont forgé des chimères sur des mots malentendus de ce Philosophe, qui peut-être aussi a donné trop d'occasion quelquefois à ces méprises et au galimatias. Mais on ne doit pas tant exagérer les défauts de cet auteur célèbre, parce qu'on sait que plusieurs de ses ouvrages n'ont pas été achevés ni publiées par lui même.

§. 17. PH. *Le cinquième abus* est de mettre les mots à la place des choses, qu'ils ne signifient, ni ne peuvent signifier en aucune manière. C'est lorsque par les noms des Substances nous voudrions dire quelque chose de plus que ceci: ce que j'appelle or est malléable (quoi que dans le fond l'or alors ne signifie autre chose que ce qui est malléable) prétendant faire entendre que la malléabilité dépend de l'essence réelle de l'or. Ainsi nous disons que c'est bien définir l'homme avec Aristote par l'animal raisonnable; et que c'est le mal définir avec Platon par un animal à deux pieds sans plumes et avec de larges ongles. §. 18. A peine se trouve-t-il une personne qui ne suppose que ces mots signifient une chose, qui a l'essence réelle, dont dépendent ces propriétés: cependant c'est un abus visible, cela n'étant point renfermé dans l'Idée complexe, signifiée par ce mot.

TH. Et moi je croirois plutôt qu'il est visible qu'on a tort de blâmer cet usage commun, puisqu'il est très vrai que dans l'Idée complexe de l'or est renfermé, que c'est une chose qui a une essence réelle, dont la constitution ne nous est pas autrement connue en détail, que de ce qu'en dépendent des qualités telles que la malléabilité. Mais pour en énoncer la malléabilité sans identité et sans le défaut de *coccysme* ou de répétition (voyez Chap. 8. §. 18.) on doit reconnoître cette chose par d'autres qualités, comme si l'on disoit, qu'un certain corps fusible, jaune et très pesant, qu'on appelle or, a une nature, qui lui donne encore la qualité d'être fort doux au marteau et à pouvoir être rendu extrèmement mince. Pour ce qui est de la *définition de l'homme* qu'on attribue à Platon, qu'il ne paroît avoir fabriquée que par exercice, et que vous même ne voudriez je crois comparer sérieusement à celle qui est reçue, il est manifeste qu'elle est un peu trop externe et trop provisionnelle; car si ce *Cassiouaris*, dont vous parliez dernièrement, Monsieur, s'étoit trouvé avoir de larges ongles, le voila qui seroit homme; car on n'auroit point besoin de lui arracher les plumes comme à ce coq, que Diogène à ce qu'on dit vouloit faire devenir homme Platonique.

§. 19. PH. Dans les modes composés, dès qu'une Idée, qui y entre, est changée, on reconnoit aussi tôt que c'est autre chose, comme il paroît visiblement par ces mots, *murther*, qui signifie en Anglois comme *Mord* en Allemand, homicide de dessein prémédité; *manslaughter*, mot répondant dans son origine à celui d'homicide qui en signifie un volontaire, mais non prémédité; *chancemedly*, mêlée arrivée par hazard, suivant la force du mot homicide, commis sans dessein; car ce qu'on exprime par les noms, et ce que je crois être dans la chose (ce que j'appellois auparavant *essence nominale* et *essence réelle*) est le même. Mais il n'est pas ainsi dans les noms des Substances, car si l'un met dans l'Idée de l'or, ce que l'autre y omet, par exemple la fixité et la capacité d'être dissous dans l'eau régale, les hommes ne croient pas pour cela qu'on ait changé l'espèce, mais seulement que l'un en ait une Idée plus parfaite que l'autre de ce qui fait l'essence réelle cachée, à laquelle ils rapportent le nom de l'or, quoique ce secret rapport soit inutile et ne serve qu'à nous embarasser.

TH. Je crois de l'avoir déjà dit; mais je vais encore vous montrer clairement ici, que ce que vous venez de dire, Monsieur, se trouve dans les modes, comme dans les êtres substantiels, et qu'on n'a point sujet de blâmer ce rapport à l'essence interne. En voici un exemple. On peut définir une *parabole* au sens des Géomètres, que c'est une figure dans laquelle tous les rayons parallèles à une certaine droite sont réunis par la réflexion dans un certain point ou *foyer*. Mais c'est plutôt *l'extérieur* et *l'effet* qui est exprimé par cette Idée ou définition, que *l'essence interne* de cette figure, ou ce qui en puisse faire d'abord connoître *l'origine*. On peut même douter au commencement si une telle figure, qu'on souhaite et qui doit faire cet effet, et quelque chose de possible; et c'est ce qui chez moi fait connoître, si une définition est seulement nominale et prise des propriétés, ou si elle est encore *réelle*. Cependant celui, qui nomme la parabole et ne la connoît que par la définition que je viens de dire, ne laisse pas lorsqu'il en parle, d'entendre une figure, qui a une certaine construction ou constitution, qu'il ne sait pas, mais qu'il sou-

haite d'apprendre pour la pouvoir tracer. Un autre qui l'aura plus approfondie y ajoutera quelque autre propriété, et il y découvrira par exemple que dans la figure, qu'on demande, la portion de l'axe interceptée entre l'ordonnée et la perpendiculaire, tirées au même point de la courbe, est toujours constante, et qu'elle est égale à la distance du sommet et du foyer. Ainsi il aura une Idée plus parfaite que le premier et arrivera plus aisément à tracer la figure, quoiqu'il n'y soit pas encore. Et cependant on conviendra que c'est la même figure, mais dont la constitution est encore cachée. Vous voyez donc, Monsieur, que tout ce que vous trouvez et blâmez en partie dans l'usage des mots, qui signifient des choses substantielles, se trouve encore et se trouve justifié manifestement dans l'usage des mots, qui signifient des modes composés. Mais ce qui vous a fait croire, qu'il y avoit de la différence entre les Substances et les modes, n'est que vous n'avez point consulté ici des modes intelligibles de difficile discussion, qu'on trouve ressembler en tout ceci aux corps, qui sont encore plus difficiles à connoitre.

§. 20. PH. Ainsi je crains que je ne doive rengainer ce que je voulois vous dire, Monsieur, de la cause de ce que j'avois cru un abus. Comme si c'étoit parce que nous croyons faussement que la nature agit toujours regulièrement et fixe des bornes à chacune des espèces par cette essence spécifique ou constitution intérieure, que nous y sousentendons et qui suit toujours le même nom spécifique.

TH. Vous voyez donc bien, Monsieur, par l'exemple des modes Géométriques, qu'on n'a pas trop de tort de se rapporter aux essences internes et spécifiques, quoiqu'il y ait bien de la différence entre les choses sensibles soit Substances, soit modes, dont nous n'avons que des définitions nominales provisionelles et dont nous n'espérons pas facilement de réelles; et entre les modes intelligibles de difficile discussion, puisque nous pouvons enfin parvenir à la constitution intérieure des figures Géométriques.

§. 21. PH. Je vois enfin que j'aurois eu tort de blâmer ce rapport aux essences et constitutions internes, sous prétexte que ce seroit rendre nos paroles signes d'un rien ou d'un inconnu. Car ce qui est inconnu à certains égards se peut faire connoitre d'une autre manière, et l'intérieur se fait connoitre en partie par les phénomènes, qui en naissent. Et pour ce qui est de la demande: si un foetus monstrueux est homme ou non? je vois que si on ne peut pas le décider d'abord, cela n'empêche point que l'espèce ne soit bien fixée en elle même, notre ignorance ne changeant rien dans la nature des choses.

TH. En effet il est arrivé à des Géomètres très habiles de n'avoir point assez su, quelles étoient les figures dont ils connoissoient plusieurs propriétés, qui sembloient épuiser le sujet. Par exemple, il y avoit des lignes, qu'on appelloit des perles, dont on donna même les quadratures et la mesure de leurs surfaces et des solides, faits par leur révolution, avant qu'on sût que ce n'étoit qu'un composé de certaines paraboloïdes cubiques. Ainsi en considérant auparavant ces perles comme une espèce particulière, on n'en avoit que des connoissances provisionelles. Si cela peut arriver en Géométrie s'étonnera-t-on qu'il est difficile de déterminer les espèces de la nature corporelle, qui sont incomparablement plus composées?

§. 22. PH. Passons au sixième abus pour continuer le dénombrement commencé, quoique je voie bien qu'il en faudroit retrancher quelques uns. Cet abus général mais peu remarqué, c'est que les hommes ayant attaché certaines Idées à certains mots par un long usage, s'imaginent que cette connexion est manifeste et que tout le monde en convient. D'où vient qu'ils trouvent fort étrange, quand on leur demande la signification des mots qu'ils emploient, lors même que cela est absolument nécessaire. Il y a peu de gens qui ne le prissent pour un affront, si on leur demandoit ce qu'ils entendent en parlant de la vie. Cependant l'Idée vague, qu'ils en peuvent avoir, ne suffit pas lors qu'il s'agit de savoir si une plante, qui est déjà formée dans la semence, a vie, ou un poulet, qui est dans un oeuf, qui n'a pas encore été couvé, ou bien un homme en défaillance sans sentiment ni mouvement. Et quoique les hommes ne veulent pas paroître si peu intelligens ou si importuns que d'avoir besoin de demander l'explication des termes, dont on se sert, ni critiques si incommodes pour reprendre sans cesse les autres de l'usage, qu'ils font des mots, cependant lorsqu'il s'agit d'une recherche exacte il faut venir à l'explication. Souvent les savans de différens partis dans les raisonnemens, qu'ils étalent les uns contre les autres, ne font que parler différens langages, et pensent la même chose, quoique peut-être leurs intérêts soient différens.

TH. Je crois m'être expliqué assez sur la notion de la vie, qui doit toujours être accompagnée de perception dans l'âme; autrement ce ne sera qu'une apparence, comme la vie que les sauvages de l'Amérique attribuoient aux montres ou horloges, ou qu'attribuoient aux Marionettes ces Magistrats, qui les crurent animées par des démons, lors qu'ils voulurent punir comme sorcier celui qui avoit donné ce spectacle le premier dans leur ville.

§. 23. PH. Pour conclure, les mots servent 1) pour faire entendre nos pensées, 2) pour le faire facilement, et 3) pour donner entrée dans la connoissance des choses. On manque au premier point, lors qu'on n'a point l'Idée déterminée et constante des mots, ni reçue ou entendue par les autres. §. 23. On manque à la facilité, quand on a des Idées fort complexes, sans avoir des noms distincts; c'est souvent la faute des langues mêmes, qui n'ont point des noms; souvent aussi c'est celle de l'homme qui ne les sait pas; alors on a besoin de grandes périphrases. §. 24. Mais lorsque les Idées, signifiées par les mots, ne s'accordent pas avec ce qui est réel, on manque au troisième point. §. 26. 1) Celui qui a les termes sans Idées est comme celui qui n'auroit qu'un catalogue de livres. §. 27. 2) Celui qui a des Idées fort complexes seroit comme un homme, qui auroit quantité de livres en feuilles détachées sans titres, et ne sauroit donner le livre sans en donner les feuilles l'une après l'autre. §. 28. 3) Celui qui n'est point constant dans l'usage des signes seroit comme un marchand, qui vendroit différentes choses sous le même nom. §. 29. 4) Celui qui attache des Idées particulières aux mots reçus ne sauroit éclairer les autres par les lumières qu'il peut avoir. §. 30. 5) Celui qui a en tête des Idées des Substances, qui n'ont jamais été, ne sauroit avancer dans les connoissances réelles. §. 33. Le premier parlera vainement de la Tarantule ou de la charité. Le second verra des animaux nouveaux sans les pouvoir faire aisément connoitre aux autres. Le troisième prendra le corps tantôt pour le solide, et tantôt pour ce qui n'est qu'étendu; et par la frugalité il désignera tantôt la vertu, tantôt le vice voisin. Le quatrième appellera une mule du nom de cheval, et celui, que tout le monde appelle prodigue, lui sera généreux; et le cinquième cherchera dans la Tartarie sur l'autorité d'Hérodote une nation, composée d'hommes qui n'ont qu'un oeil. Je remarque que les quatre premiers défauts sont communs aux noms des Substances et des modes, mais que le dernier est propre aux Substances.

TH. Vos remarques sont fort instructives. J'ajouterai seulement qu'il me semble qu'il y a du chimérique encore dans les Idées qu'on a des accidens ou façons d'être; et qu'ainsi le cinquième défaut est encore commun aux Substances et aux Accidens. Le berger extravagant ne l'étoit pas seulement parcequ'il croyoit qu'il y avoit des Nymphes cachées dans les arbres, mais encore parcequ'il s'attendoit toujours à des avantures romanesques.

§. 34. PH. J'avois pensé de conclure; mais je me souviens du septième et dernier abus, qui est celui des termes figurés ou des allusions. Cependant on aura de la peine à le croire abus, parceque ce qu'on appelle esprit et imagination est mieux reçu que la vérité toute sèche. Cela va bien dans les discours, où on ne cherche qu'à plaire; mais dans le fond, excepté l'ordre et la netteté, dans tout l'art de la Rhétorique toutes ces applications artificielles et figurées des mots ne servent qu'à insinuer de fausses Idées, émouvoir les passions et séduire le jugement, de sorte que ce ne sont que de pures supercheries. Cependant c'est à cet art fallacieux qu'on donne le premier rang et les récompenses. C'est que les hommes ne se soucient guères de la vérité, et aiment beaucoup à tromper et être trompés. Cela est si vrai, que je ne doute pas que ce que je viens de dire contre cet art ne soit regardé comme l'effet d'une extrême audace. Car l'éloquence, semblable au beau sexe, a des charmes trop puissans pour qu'on puisse être admis à s'y opposer.

TH. Bien loin de blâmer votre zèle pour la vérité, je le trouve juste. Et il seroit à souhaiter qu'il pût toucher. Je n'en désespère pas entièrement parcequ'il semble, Monsieur, que vous combattez l'éloquence par ses propres armes, et que vous en avez même une d'une autre espèce, supérieure à cette trompeuse, comme il y avoit une Vénus Uranie mère du divin amour, devant laquelle cette autre Vénus bâtarde, mère d'un amour aveugle, n'osoit paroitre avec son enfant aux yeux bandés. Mais cela même prouve que votre thèse a besoin de quelque modération, et que certains ornemens de l'éloquence sont comme les vases des Egyptiens, dont on se pouvoit servir au culte du vrai Dieu. Il en est comme de la Peinture et de la Musique, dont on abuse et dont l'une représente souvent des imaginations grotesques et même nuisibles, et l'autre amollit le coeur: et toutes deux amusent vainement; mais elles peuvent être employées utilement, l'une pour rendre la vérité claire, l'autre pour la rendre touchante, et ce dernier effet doit être aussi celui de la poésie, qui tient de la Rhétorique et de la Musique.

CHAPITRE XI.

Des remèdes qu'on peut apporter aux imperfections et aux abus, dont on vient de parler.

§. 1. PH. Ce n'est pas le lieu ici de s'enfoncer dans cette discussion de l'usage d'une vraie éloquence, et encore moins de répondre à votre com-

pliment obligeant, puisque nous devons penser à finir cette matière des mots, en cherchant les remèdes aux imperfections, que nous y avons remarquées. Il seroit ridicule de tenter la réforme des langues, et de vouloir obliger les hommes à ne parler qu'à mesure qu'ils ont de la connoissance. §. 3. Mais ce n'est pas trop de prétendre que les Philosophes parlent exactement, lorsqu'il s'agit d'une sérieuse recherche de la vérité: sans cela tout sera plein d'erreurs, d'opiniâtretés, et de disputes vaines. §. 8. Le premier remède est de ne se servir d'aucun mot sans y attacher une Idée, au lieu qu'on emploie souvent des mots comme Instinct, Sympathie, Antipathie, sans y attacher aucun sens.

TH. La règle est bonne; mais je ne sais si les exemples sont convenables. Il semble que tout le monde entend par l'instinct, une inclination d'un animal à ce qui lui est convenable, sans qu'il en conçoive pour cela la raison; et les hommes mêmes devroient moins négliger ces instincts, qui se découvrent encore en eux, quoique leur manière de vivre artificielle les ait presque effacés dans la plupart. Le Médecin de soi même l'a bien remarqué. La Sympathie ou Antipathie signifie ce qui dans les corps, destitués de sentiment, répond à l'instinct de s'unir ou de se séparer, qui se trouve dans les animaux. Et quoiqu'on n'ait point l'intelligence de la cause de ces inclinations, ou tendances, qui seroit à souhaiter, on en a pourtant une notion suffisante, pour en discourir intelligiblement.

§. 6. PH. Le second remède est que les Idées les noms des modes soient au moins déterminées et §. 10. que les Idées des noms des Substances soient de plus conformes à ce qui existe. Si quelqu'un dit que la Justice est une conduite conforme à la loi à l'égard du bien d'autrui, cette Idée n'est pas assez déterminée, quand on n'a aucune Idée distincte de ce qu'on appelle loi.

TH. On pourroit dire ici que la Loi est un précepte de la sagesse, ou de la science de la félicité.

§. 11. PH. Le troisième remède est d'employer des termes conformément à l'usage reçu, autant qu'il est possible. §. 12. Le quatrième est de déclarer en quel sens on prend les mots, soit qu'on en fasse de nouveaux, ou qu'on employe les vieux dans un nouveau sens; soit que l'on trouve que l'usage n'ait pas assez fixé la signification. §. 13. Mais il y a de la différence. §. 14. Les mots des Idées simples, qui ne sauroient être définies sont expliqués par des mots synonymes, quand ils sont plus connus, ou en montrant la chose. C'est par ces moyens qu'on peut faire comprendre à un paysan ce que c'est que la couleur feuille morte, en lui disant que c'est celle des feuilles sèches, qui tombent en automne. §. 15. Les noms des modes composés doivent être expliqués par la définition, car cela se peut. §. 16. C'est par là que la Morale est susceptible de démonstration. On y prendra l'homme pour un Etre corporel et raisonnable, sans se mettre en peine de la figure externe. §. 17. Car c'est par le moyen des définitions, que les matières de Morale peuvent être traitées clairement. On aura plutôt fait de définir la Justice suivant l'Idée qu'on a dans l'esprit, que d'en chercher un modèle hors de nous, comme Aristide, et de la former la dessus. §. 18. Et comme la plupart des modes composés n'existent nulle part ensemble, on ne les peut fixer qu'en les définissant, par l'énumeration de ce qui est dispensé. §. 19. Dans les Substances il y a ordinairement quelques qualités directrices ou caractéristiques, que nous considérons comme l'Idée la plus distinctive de l'espèce, auxquelles nous supposons que les autres Idées, qui forment l'Idée complexe de l'espèce, sont attachées. C'est la figure dans les végétaux et animaux, et la couleur dans les corps inanimés, et dans quelques uns c'est la couleur ou la figure ensemble. C'est pourquoi §. 20. la définition de l'homme donnée par Platon est plus caractéristique que celle d'Aristote; ou bien on ne devroit point faire mourir les productions monstrueuses. §. 21. Et souvent la vue sert autant qu'un autre examen; car des personnes, accoutumées à examiner l'or, distinguent souvent à la vue le véritable or d'avec le faux, le pur d'avec celui qui est falsifié.

TH. Tout revient sans doute aux définitions, qui peuvent aller jusqu'aux Idées primitives. Un même sujet peut avoir plusieurs définitions, mais pour savoir qu'elles conviennent au même, il faut l'apprendre par la raison, en démontrant une définition par l'autre, ou par l'expérience, en éprouvant qu'elles vont constamment ensemble. Pour ce qui est de la Morale, une partie en est toute fondée en raison; mais il y a une autre, qui dépend des expériences et se rapporte aux tempéramens. Pour connoître les Substances, la figure et la couleur, c'est à dire le visible, nous donnent les premières Idées, parce que c'est par là qu'on connoît les choses de loin; mais elles sont ordinairement trop provisionelles, et dans les choses, qui nous importent on tache de connoître la Substance de plus près. Je m'étonne au reste que vous revenez encore à la définition de l'homme, attribuée à Platon, depuis que vous venez de dire vous même (§. 16.) qu'en Morale on doit prendre l'homme pour un Etre corporel et raisonnable sans se mettre en peine de la figure externe. Au reste il est vrai qu'une grande pratique fait beaucoup pour discerner à la vue, ce

qu'un autre peut savoir à peine par des essais difficiles. Et des Médecins d'une grande expérience, qui ont la vue et la mémoire fort bonnes, connoissent souvent au premier aspect du malade, ce qu'un autre lui arrachera à peine à force d'interroger et de tâter le pouls. Mais il est bon de joindre ensemble tous les indices qu'on peut avoir.

§. 22. PH. J'avoue que celui, à qui un bon essayeur fera connoître toutes les qualités de l'or, en aura une meilleure connoissance que la vue ne sauroit donner. Mais si nous pouvions en apprendre la constitution intérieure, la signification du mot Or seroit aussi aisément déterminée que celle du Triangle.

TH. Elle seroit tout aussi déterminée et il n'y auroit plus rien de provisionnel; mais elle ne seroit pas si aisément déterminée. Car je crois qu'il faudroit une distinction un peu prolixe, pour expliquer la contexture de l'or, comme il y a même en Géométrie des figures, dont la définition est longue.

§. 23. PH. Les esprits séparés des corps ont sans doute des connoissances plus parfaites que nous, quoique nous n'ayons aucune notion de la manière, dont ils les peuvent acquérir. Cependant ils pourront avoir des Idées aussi claires de la constitution radicale des corps, que celle que nous avons d'un Triangle.

TH. Je vous ai déjà marqué, Monsieur, que j'ai des raisons pour juger qu'il n'y a point d'esprits créés, entièrement séparés des corps; cependant il y en a sans doute, dont les organes et l'entendement sont incomparablement plus parfaits que les nôtres, et qui nous passent en toute sorte de conceptions autant et plus que M. Frenicle, ou ce garçon Suèdois, dont je vous ai parlé, passent le commun des hommes dans le calcul des nombres, faits par imagination.

§. 24. PH. Nous avons déjà remarqué que les définitions des Substances, qui peuvent servir à expliquer les noms, sont imparfaites par rapport à la connoissance des choses. Car ordinairement nous mettons le nom à la place de la chose, dont le nom dit plus que les définitions: ainsi pour bien définir les Substances, il faut étudier l'histoire naturelle.

TH. Vous voyez donc, Monsieur, que le nom de l'or par exemple, signifie non pas seulement ce que celui, qui le prononce, en connoît; par exemple, un jaune très pesant: mais encore ce qu'il ne connoît pas, qu'un autre en peut connoître, c'est à dire un corps, doué d'une constitution interne, dont découle la couleur et la pesanteur, et dont naissent encore d'autres propriétés, qu'il avoue être mieux connues des experts.

§. 25. PH. Il seroit maintenant à souhaiter que ceux qui sont exercés dans les recherches physiques voulussent proposer les Idées simples, dans lesquelles ils observent, que les individus de chaque espèce conviennent constamment. Mais pour composer un Dictionnaire de cette espèce, qui contînt pour ainsi dire l'Histoire naturelle, il faudroit trop de personnes, trop de tems, trop de peine, et trop de sagacité pour qu'on puisse jamais espérer un tel ouvrage. Il seroit bon cependant d'accompagner les mots de petites tailles douces à l'égard des choses, qu'on connoit par leur figure extérieure. Un tel Dictionnaire serviroit beaucoup à la postérité et épargneroit bien de la peine aux Critiques futurs. De petites figures comme de l'ache (apium) d'un bouquetin (ibex espèce de bouc sauvage) vaudroient mieux que de longues déscriptions de cette plante, ou de cet animal. Et pour connoître ce que les Latins appelloient strigiles et sistrum, tunica et pallium des figures à la marge vaudroient incomparablement mieux que les prétendus synonymes, étrille, cymbale, robe, veste, manteau, qui ne les font guères connoître. Au reste je ne m'arrêterai pas sur le septième remède des abus des mots, qui est d'employer constamment le même terme dans le même sens, ou d'avertir quand on le change. Car nous en avons assez parlé.

TH. Le R. P. Grimaldi, Président du tribunal des Mathématiques à Pekin, m'a dit que les Chinois ont des Dictionnaires accompagnés de figures. Il y a un petit nomenclateur imprimé à Nuremberg où il y a de telles figures à chaque mot, qui sont assez bonnes. Un tel Dictionnaire Universel figuré seroit à souhaiter, et ne seroit pas fort difficile à faire. Quant à la déscription des espèces, c'est justement l'histoire naturelle; et on y travaille peu à peu. Sans les guerres (qui ont troublé l'Europe depuis les premières fondations des sociétés ou Académies Royales) on seroit allé loin, et on seroit déjà en état de profiter de nos travaux; mais les grands pour la plupart n'en connoissent pas l'importance, ni de quels biens ils se privent en négligeant l'avancement des connoissances solides; outre qu'ils sont ordinairement trop derangés par les soins de la guerre, pour peser les choses, qui ne les frappent point d'abord.

LIVRE QUATRIEME.

DE LA CONOISSANCE.

CHAPITRE I.

De la connoissance en général.

§. 1. PH. Jusqu'ici nous avons parlé des Idées et des mots, qui les représentent. Venons maintenant aux connoissances, que les Idées fournissent, car elles ne roulent que sur nos Idées. §. 2. Et la connoissance n'est autre chose que la perception de la liaison et convenance ou de l'opposition et disconvenance, qui se trouve entre deux de nos Idées. Soit qu'on imagine, conjecture ou croie, c'est toujours cela. Nous sous appercevons par exemple par ce moyen que le blanc n'est pas le noir, et que les angles d'un triangle et leur égalité avec deux angles droits ont une liaison nécessaire.

TH. La connoissance se prend encore plus généralement, ensorte qu'elle se trouve aussi dans les Idées ou termes, avant qu'on vienne aux propositions ou vérités. Et l'on peut dire que celui, qui aura vu attentivement plus de portraits de plantes et d'animaux, plus de figures de machines, plus de déscriptions ou représentations de maisons ou de forteresses, qui aura lu plus de Romans ingénieux, entendu plus de narrations curieuses, celui-là, dis-je, aura plus de connoissance qu'un autre, quand il n'y auroit pas un mot de vérité en tout ce qu'on lui a dépeint ou raconté; car l'usage, qu'il a, de se représenter dans l'esprit beaucoup de conceptions ou Idées expresses et actuelles, le rend plus propre à concevoir ce qu'on lui propose, et il est sûr qu'il sera plus instruit et plus capable qu'un autre, qui n'a rien vu ni lu ni entendu, pourvu que dans ces histoires et représentations il ne prenne point pour vrai ce qui n'est point et que ces impressions ne l'empêchent point d'ailleurs de discerner le réel de l'imaginaire, ou l'existant du possible. C'est pourquoi certains Logiciens du Siècle de la Réformation, qui tenoient quelque chose du parti des Ramistes, n'avoient point de tort de dire, que les Topiques ou les lieux d'invention (Argumenta comme ils les appellent) servent tant à l'explication ou déscription bien circonstanciée d'un Thème incomplexe, c'est à dire d'une chose ou Idée, qu'à la preuve d'un Thème complexe, c'est à dire d'une Thèse, proposition ou vérité. Et même une Thèse peut être expliquée, pour en bien faire connoître le sens et la force, sans qu'il s'agisse de sa vérité ou preuve, comme l'on voit dans les Sermons ou Homilies, qui expliquent certains passages de la sainte écriture, ou dans les répétitions ou lectures sur quelques textes du droit civil ou canonique, dont la vérité est présupposée. On peut même dire qu'il y a des Thèmes, qui sont moyens entre une Idée et une proposition. Ce sont les questions, dont il y en a, qui demandent seulement l'oui et non; et ce sont les plus proches des propositions. Mais il y en a aussi, qui demandent le comment et les circonstances etc. où il y a plus à suppléer, pour en faire des propositions. Il est vrai qu'on peut dire que dans les déscriptions (même des choses purement idéales) il y a une affirmation tacite de la possibilité. Mais il est vrai aussi que de même qu'on peut entreprendre l'explication et la preuve d'une fausseté, ce qui sert quelque fois à la mieux réfuter, l'art des déscriptions peut tomber encore sur l'impossible. Il en est comme de ce qui se trouve dans les fictions du Comte de Scandiano, suivi par l'Arioste et dans l'Amadis des Gaules ou autres vieux Romans, dans les contes des Fées, qui étoient redevenus à la mode il y a quelques années, dans les véritables histoires de Lucien et dans les voyages de Cyrano de Bergerac; pour ne rien dire des grotesques des peintres. Aussi sait-on que chez les Rhétoriciens les fables sont du nombre des progymnasmata ou exercitations préliminaires. Mais prenant la connoissance dans un sens plus étroit, c'est à dire pour la connoissance de la vérité, comme Vous faites ici, Monsieur, je dis qu'il est bien vrai que la vérité est toujours fondée dans la convenance ou disconvenance des Idées, mais il n'est point vrai généralement, que notre connoissance de la vérité est une perception de cette convenance ou disconvenance. Car lorsque nous ne savons la vérité qu'empiriquement, pour l'avoir expérimentée, sans savoir la connexion des choses et la raison, qu'il y a dans ce que nous avons expérimenté, nous n'avons point de perception de cette convenance ou disconvenance, si ce n'est qu'on l'entende que nous la sentons confusément sans nous en appercevoir. Mais vos exemples marquent ce semble que Vous demandez toujours une connoissance, où l'on s'apperçoit de la connexion ou de l'opposition, et c'est ce qu'on ne peut point Vous accorder. De plus on peut traiter un Thème com-

plexe non seulement en cherchant les preuves de la vérité, mais encore en l'expliquant et l'éclaircissant autrement, selon les lieux topiques, comme je l'ai déjà observé. Enfin j'ai encore une remarque à faire sur votre définition; c'est qu'elle paroît seulement accommodée aux vérités catégoriques, où il y a deux Idées, le sujet et le prédicat; mais il y a encore une connoissance des vérités hypothétiques ou qui s'y peuvent réduire (comme les disjonctives et autres) où il y a de la liaison entre la proposition antécédente et la proposition conséquente; ainsi il peut y entrer plus de deux Idées.

§. 3. PH. Bornons nous ici à la connoissance de la vérité et appliquons encore à la liaison des propositions ce qui sera dit de la liaison des Idées, pour y comprendre les catégoriques et les hypothétiques tout ensemble. Or je crois qu'on peut réduire cette convenance ou disconvenance à quatre espèces, qui sont (1) Identité ou diversité (2) Relation (3) Coexistence ou connexion nécessaire (4) Existence réelle. §. 4. Car l'esprit s'aperçoit immédiatement, qu'une Idée n'est pas l'autre, que le blanc n'est pas le noir. §. 5. Puisqu'il s'aperçoit de leur rapport en les comparant ensemble; par exemple que deux triangles, dont les bases sont égales et qui se trouvent entre deux parallèles, sont égaux. §. 6. Après cela il y a coexistence (ou plutôt connexion) comme la fixité accompagne toujours les autres Idées de l'or. §. 7. Enfin il y a existence réelle hors de l'esprit, comme lorsqu'on dit: Dieu est.

TH. Je crois qu'on peut dire, que la liaison n'est autre chose que le rapport ou la relation, prise généralement. Et j'ai fait remarquer ci-dessus, que tout rapport est ou de comparaison ou de concours. Celui de comparaison donne la diversité et l'identité, ou en tout, ou en quelque chose; ce qui fait le même ou le divers, le semblable ou dissemblable. Le concours contient ce que vous appellez coexistence, c'est à dire, connexion d'existence. Mais lorsqu'on dit, qu'une chose existe, ou qu'elle a l'existence réelle, cette existence même est le prédicat, c'est à dire, elle a une notion liée avec l'Idée, dont il s'agit, et il y a connexion entre ces deux notions. On peut aussi concevoir l'existence de l'objet d'une Idée, comme le concours de cet objet avec moi. Ainsi je crois qu'on peut dire qu'il n'y a que comparaison ou concours; mais que la comparaison, qui marque l'identité ou diversité, et le concours de la chose avec moi, sont les rapports, qui méritent d'être distingués parmi les autres. On pourroit faire peut-être des recherches plus exactes et plus profondes; mais je me contente ici de faire des remarques.

§. 8. PH. Il y a une connoissance actuelle, qui est la perception présente du rapport des Idées, et il y en a une habituelle, lorsque l'esprit s'est aperçu si évidemment de la convenance ou disconvenance des Idées, et l'a placée de telle manière dans sa mémoire, que toutes les fois qu'il vient à réflechir sur la proposition, il est assuré d'abord de la vérité, qu'elle contient, sans douter le moins du monde. Car, n'étant capable de penser clairement et distinctement qu'à une seule chose à la fois, si les hommes ne connoissoient que l'objet actuel de leurs pensées, il seroient tous fort ignorans: et celui qui connoîtroit le plus, ne connoîtroit qu'une seule vérité.

TH. Il est vrai que notre science, même la plus démonstrative, se devant acquérir fort souvent par une longue chaine de conséquences, doit envelopper le souvenir d'une démonstration passée, qu'on n'envisage plus distinctement, quand la conclusion est faite; autrement ce seroit répéter toujours cette démonstration. Et même pendant qu'elle dure on ne la sauroit comprendre toute entière à la fois; car toutes ses parties ne sauroient être en même tems présentes à l'esprit; ainsi se remettant toujours devant les yeux la partie, qui précède on n'avanceroit jamais jusqu'à la dernière, qui achève la conclusion. Ce qui fait aussi, que sans l'écriture il seroit difficile de bien établir les sciences: la mémoire n'étant pas assez sure. Mais ayant mis par écrit une longue démonstration, comme sont par exemple celles d'Appollonius, et ayant repassé par toutes ses parties, comme si l'on examinoit une chaine anneau par anneau, les hommes se peuvent assurer de leurs raisonnemens: à quoi servent encore les épreuves, et le succès enfin justifie le tout. Cependant on voit par là que toute croyance, consistant dans la mémoire de la vue passée des preuves ou raisons, il n'est pas en notre pouvoir ni en notre franc arbitre, de croire ou de ne croire pas, puisque la mémoire n'est pas une chose, qui dépende de notre volonté.

§. 9. PH. Il est vrai que notre connoissance habituelle est de deux sortes ou degrés. Quelquefois les vérités mises comme en réserve dans la mémoire ne se présentent pas plutôt à l'esprit, qu'il voit le rapport, qui est entre les Idées qui y entrent; mais quelquefois l'esprit se contente de se souvenir de la conviction, sans en retenir les preuves, et même souvent sans pouvoir se les remettre quand il voudroit. On pourroit s'imaginer que c'est plutôt croire sa mémoire que de connoître réellement la vérité en question; et il m'a paru autrefois que c'est un milieu entre l'opinion et la connoissance, et que c'est une assurance, qui surpasse la simple croyance fondée sur le témoignage d'autrui. Cependant je trouve, après y avoir bien pensé, que cette connois-

sance renferme une parfaite certitude. Je me souviens, c'est à dire, je connois (le souvenir n'étant que le renouvellement d'une chose passée) que j'ai été une fois assuré de la vérité de cette proposition, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Or l'immutabilité des mêmes rapports entre les mêmes choses immuables, est présentement l'Idée médiate, qui me fait voir, que s'ils y ont été une fois égaux ils le seront encore. C'est sur ce fondement que dans les Mathématiques les démonstrations particulières fournissent des connoissances générales; autrement la connoissance d'un Géomètre ne s'étendroit pas au-delà de cette figure particulière, qu'il s'étoit tracée en démontrant.

TH. L'Idée médiate, dont vous parlez, Monsieur, suppose la fidélite de notre souvenir; mais il arrive quelquefois que notre souvenir nous trompe, et que nous n'avons point fait toutes les diligences nécessaires, quoique nous le croyons maintenant. Cela se voit clairement dans les révisions des comptes. Il y a quelquefois des réviseurs en titre d'office, comme auprès de nos mines du Harz, et pour rendre les receveurs des mines particulières plus attentifs, on a mis une taxe d'amande pécuniaire sur chaque erreur de calcul, et néanmoins il s'en trouve malgré qu'on en ait. Cependant plus on y apporte de soin, plus on se peut fier aux raisonnemens passés. J'ai projetté une manière d'écrire les comptes, en sorte que celui qui ramasse les sommes des colonnes, laisse sur le papier les traces des progrès de son raisonnement, de telle manière qu'il ne fait point de pas inutilement. Il le peut toujours revoir, et corriger les dernières fautes, sans qu'elles influent sur les premières: la révision aussi, qu'un autre en veut faire, ne coute presque point de peine de cette manière, parce qu'il peut examiner les mêmes traces à vue d'oeil. Outre les moyens de vérifier encore les comptes de chaque article, par une sorte de preuve très commode, sans que ces observations augmentent considérablement le travail du compte. Et tout cela fait bien comprendre que les hommes peuvent avoir des démonstrations rigoureuses sur le papier, et en ont sans doute une infinité. Mais sans se souvenir d'avoir usé d'une parfaite rigueur, on ne sauroit avoir cette certitude dans l'esprit. Et cette rigueur consiste dans un règlement, dont l'observation sur chaque partie soit une assurance à l'égard du tout; comme dans l'examen de la chaine par anneaux, où visitant chacun pour voir s'il est ferme, et prenant des mesures avec la main, pour n'en sauter aucun, on est assuré de la bonté de la chaine. Et par ce moyen on a toute la certitude, dont les choses humaines sont capables. Mais je ne demeure point d'accord, qu'en Mathématique les démonstrations particulières sur la figure qu'on trace, fournissent cette certitude générale, comme vous semblez le prendre. Car il faut savoir que ce ne sont pas les figures, qui donnent la preuve chez les Géomètres, quoique le Style Ecthétique le fasse croire. La force de la démonstiation est indépendante de la figure tracée, qui n'est que pour faciliter l'intelligence de ce qu'on veut dire et fixer l'attention; ce sont les propositions universelles, c'est à dire, les définitions, les axiomes, et les théorèmes, déjà démontrés, qui font le raisonnement et le soutiendroient quand la figure n'y seroit pas. C'est pourquoi un savant Géomètre, comme Scheubelius, a donné les figures d'Euclide sans leurs lettres, qui les puissent lier avec la démonstration, qu'il y joint; et un autre, comme Herlinus, a réduit les mêmes démonstrations en syllogismes et prosyllogismes.

CHAPITRE II.

Des dégrés de notre connoissance.

§. 1. PH. La connoissance est donc intuitive lorsque l'esprit apperçoit la convenance de deux Idées immédiatement par elles mêmes sans l'intervention d'aucune autre. En ce cas l'esprit ne prend aucune peine prouver ou examiner la vérité. C'est comme l'oeil voit la lumière; que l'esprit voit que le blanc n'est pas le noir, qu'un cercle n'est pas un triangle, que trois est deux et un. Cette connoissance est la plus claire, et la plus certaine, dont la foiblesse humaine soit capable; elle agit d'une manière irrésistible sans permettre à l'esprit d'hésiter. C'est connoître que l'Idée est dans l'esprit telle qu'on l'apperçoit. Quiconque demande une plus grande certitude, ne sait pas ce qu'il demande.

TH. Les vérités primitives, qu'on sait par intuition, sont de deux sortes comme les dérivatives. Elles sont du nombre des vérités de raison, ou des vérités de fait. Les vérités de raison sont nécessaires et celles de fait sont contingentes. Les vérités primitives de raison sont celles, que j'appelle d'un nom général identiques, parce qu'il semble qu'elles ne font que répéter la même chose, sans nous rien apprendre. Elles sont affirmatives ou négatives; les affirmatives sont comme les suivantes. Chaque chose est ce qu'elle est. Et dans autant d'exemples qu'on voudra A est A, B est B. Je serai ce que je serai. J'ai écrit ce que j'ai écrit. Et rien en vers comme en prose c'est être rien ou peu de chose. Le rectangle équilateral, cette figure est un rectangle. Les copulatives, les disjonctives, et autres propositions sont encore susceptibles de cet identicisme, et je compte même parmi les affirmatives: non A est non-A. Et cette hypothétique: si A est non-B, il s'ensuit que A est non B. Item, si non-A est B C, il s'ensuit que non-A est B C. Si une figure qui n'a point d'angle obtus peut être un triangle régulier; une figure, qui n'a point d'angle obtus, peut être régulière. Je viens maintenant aux identiquas Négatives qui sont ou du principe de contradiction ou des disparates. Le principe de contradiction est en général: une proposition est ou vraie ou fausse; ce qui renferme deux énonciations vraies; l'une que le vrai et le faux ne sont point compatibles dans une même proposition, ou qu'une proposition ne sauroit être vraie et fausse à la fois; l'autre que l'opposé, ou la négation du vrai et du faux ne sont pas compatibles, ou qu'il n'y a point de milieu entre le vrai et le faux, ou bien il ne se peut pas qu'une proposition soit ni vraie ni fausse. Or tout cela est encore vrai dans toutes les propositions imaginables en particulier. Comme ce qui est A ne sauroit être non-A. Item il est vrai que quelque homme se trouve, qui ne soit pas un animal. On peut varier ces énonciations de bien des façons, et les appliquer aux copulatives, disjonctives et autres. Quant aux disparates, ce sont ces propositions qui disent, que l'objet d'une Idée n'est pas l'objet d'une autre Idée; comme, que la chaleur n'est pas la même chose que la couleur; item l'homme et animal n'est pas le même, quoique tout homme soit animal. Tout cela se peut assurer indépendamment de toute preuve ou de la réduction à l'opposition, ou au principe de contradiction, lorsque ces Idées sont assez entendues pour n'avoir point besoin ici d'analyse; autrement on est sujet à se méprendre: car disant, le triangle et le trilatère n'est le même, on se tromperoit, puisqu'en le bien considérant, on trouve que les trois côtés et les trois angles vont toujours ensemble. En disant, le rectangle quadrilatère et le rectangle n'est pas le même, on se tromperoit encore. Car il se trouve que la seule figure à quatre côtés peut avoir tous les angles droits. Cependant on peut toujours dire dans l'abstrait, que le triangle n'est pas le trilatère, ou que les raisons formelles du triangle et du trilaètre ne sont pas les mêmes, comme parlent les Philosophes. Ce sont de différens rapports d'une même chose. Quelqu'un, après avoir entendu avec patience ce que nous venons de dire jusqu'ici, la perdra enfin et dira, que nous nous amusons à des énonciations frivoles, et que toutes les vérités identiques ne servent de rien. Mais on fera ce jugement, faute d'avoir assez médité sur ces matières. Les conséquences de Logique (par exemple) se démontrent par les principes identiques; et les Géomètres ont besoin du principe de contradiction, dans leurs démonstrations, qui réduisent à l'impossible. Contentons nous ici de faire voir l'usage des identiques dans les démonstrations des conséquences du raisonnement. Je dis donc que le seul principe de contradiction suffit pour démontrer la seconde et la troisième figure des syllogismes par la première. Par exemple on peut conclure dans la première figure, en Barbara:

Tout B est C
Tout A est B
Donc Tout A est C.

Supposons que la conclusion soit fausse (ou qu'il soit vrai que quelque A n'est point C,) donc l'une ou l'autre des prémisses fera fausse aussi. Supposons que la seconde est véritable, il faudra que la première soit fausse, qui prétend que tout B est C. Donc sa contradictoire sera vraie, c'est à dire, quelque B ne sera point C. Et ce sera la conclusion d'un argument nouveau, tiré de la fausseté de la conclusion et de la vérité de l'une des premisses du précedent. Voici cet argument nouveau;

Quelque A n'est point C.
Ce qui est opposé à la conclusion précédente, supposée fausse.
Tout A est B.
C'est la prémisse précedente, supposée vraie
Donc quelque B n'est point C.
C'est la conclusion présente vraie, opposée à la prémisse précédente fausse.

Cet argument est dans le Mode Disamis de la troisième figure, qui se démontre ainsi manifestement et d'un coup d'oeil du Mode Barbara de la première figure, sans employer que le principe de contradiction. Et j'ai remarqué dans ma jeunesse, lorsque j'épluchois ces choses, que tous les Modes de la seconde et de la troisième figure se peuvent tirer de la première par cette seule méthode, en supposant que le mode de la première est bon, et par conséquent qué la conclusion étant fausse, ou sa contradictoire étant prise pour vraie, et une des prémisses étant prise pour vraie aussi, il faut que la contradictoire de l'autre prémisse soit vraie. Il est vrai que dans les écoles logiques on aime mieux se servir des conversions pour tirer les figures moins principales de la première, qui est la principale; parce que cela paroît plus commode

pour les écoliers. Mais pour ceux qui cherchent les raisons démonstratives, où il faut employer le moins de suppositions qu'on peut, on ne démontrera pas par la supposition de la conversion ce qui se peut démontrer par le seul principe primitif, qui est celui de la contradiction et qui ne suppose rien. J'ai même fait cette observation, qui paroit remarquable; c'est que les seules *figures moins principales*, qu'on appelle *directes*, savoir la seconde et la troisième, se peuvent démontrer par le principe de contradiction tout seul; mais la *figure moins principale indirecte*, qui est la *quatrième*, et dont les Arabes attribuent l'invention à *Galène*, quoique nous n'en trouvions rien dans les ouvrages qui nous restent de lui, ni dans les autres auteurs Grecs, le quatrième dis-je a ce désavantage, qu'elle ne sauroit être tirée de la première ou principale par cette Méthode seule, et qu'il faut encore employer une autre supposition, savoir les conversions; de sorte qu'elle est plus éloignée d'un degrée que la seconde et la troisième, qui sont de niveau, et également éloignées de la première; au lieu que la quatrième a besoin encore de la seconde et de la troisième pour être démontrée. Car il se trouve fort à propos que les conversions mêmes, dont elle a besoin, se démontrent par la figure seconde ou troisième, démonstrables indépendamment des conversions: comme je viens de faire voir. C'est Pierre de la Ramée qui fit déjà cette remarque de la démonstrabilité de la conversion par ces figures; et (si je ne me trompe) il objecta le cercle aux Logiciens, qui se servent de la conversion pour démontrer ces figures, quoique ce n'étoit pas tant le cercle, qu'il leur falloit objecter (car ils ne se servoient point de ces figures à leur tour pour justifier les conversions) que l'*hysteron proteron* ou le *rebours*; parce que les conversions méritoient plutôt d'être démontrées par ces figures, que ces figures par les conversions. Mais comme cette démonstration des conversions fait encore voir l'usage des *identiques affirmatives*, que plusieurs prennent pour frivoles tout à fait, il sera d'autant plus à propos de la mettre ici. Je ne veux parler que des conversions sans contraposition, qui me suffisent ici, et qui sont simples ou par accident comme on les appelle. Les conversions simples sont de deux sortes, celle de l'universelle Négative, comme: *nul quarré est obtusangle; donc nul obtusangle est quarré*; et celle de la particulière affirmative, comme: *quelque triangle est obtusangle; donc quelque obtusangle est un triangle.* Mais la *conversion par accident* comme on l'appelle, regarde l'universelle affirmative, comme: *tout quarré est rectangle; donc quelque rectangle est quarré.* On entend toujours ici par *rectangle* une figure, dont tous les angles sont droits, et par le *quarré* on entend un quadrilatère régulier. Maintenant il s'agit de démontrer ces trois sortes de conversions qui sont:

1. Nul A est B; Donc Nul B est A.
2. Quelque A est B; Donc quelque B est A.
3. Tout A est B; Donc quelque B est A.

Démonstration de la 1re Conversion en *Cesare*, qui est de la 2de figure.

Nul A est B
Tout B est B
Donc Nul B est A.

Démonstration de la seconde Conversion en *Datisi*, qui est de la 3me figure.

Tout A est A
Quelque A est B
Donc Quelque B est A.

Démonstration de la troisième Conversion, en *Darapti*, qui est de la 3me figure.

Tout A est A
Tout A est B
Donc Quelque B est A.

Ce qui fait voir que les propositions identiques les plus pures et qui paroissent les plus inutiles, sont d'un usage considérable dans l'abstrait, et général; et cela nous peut apprendre qu'on ne doit mépriser aucune vérité. Pour ce qui est de cette proposition, que *trois est autant que deux et un*, que vous alleguez encore, Monsieur, comme un exemple des connoissances intuitives, je vous dirai que ce n'est que la définition du terme *trois*, car les définitions les plus simples des nombres se forment de cette façon; *deux* est un et un, *quatre* est trois et un, et ainsi de suite. Il est vrai qu'il y a là-dedans une énonciation cachée, que j'ai déja remarquée, savoir que ces Idées sont possibles; et cela se connoît ici *intuitivement*; de sorte qu'on peut dire, qu'une connoissance intuitive est comprise dans les définitions lorsque leur possibilité paroit d'abord. Et de cette manière toutes les définitions *adéquates* contiennent des vérités primitives de raison et par conséquent des connoissances intuitives. Enfin on peut dire en général, que toutes les vérités primitives de raison sont immédiates d'une *immédiation d'Idées*.

Pour ce qui est des *vérités primitives de fait*, ce sont les expériences immédiates internes d'une *immédiation de sentiment*. Et c'est ici où a lieu la première vérité des Cartesiens ou de St. Augustin: *Je pense, donc je suis*, c'est à dire, *je suis une chose, qui pense.* Mais il faut savoir, que de même que les Identiques sont

générales ou particulières, et que les unes sont aussi claires que les autres, (puis qu'il est aussi clair de dire que A *est* A, que de dire qu' *une chose est ce qu' elle est*) il en est encore ainsi des premières vérités de fait. Car non seulement il m'est clair immédiatement, que *je pense*; mais il m'est tout aussi clair, que *j'ai des pensées différentes*; que tantôt *je pense* à A, et que tantôt *je pense* à B. etc. Ainsi le principe Cartésien est bon, mais il n'est pas le seul de son espèce. On voit par là que toutes les *vérités primitives* de raison ou de fait ont cela de commun, qu'on ne sauroit les prouver par quelque chose de plus certain.

§. 2. PH. Je suis bien aise Monsieur, que vous poussez plus loin ce que je n'avois fait que toucher sur les connoissances *intuitives*. Or la *connoissance démonstrative* n'est qu'un enchainement des connoissances intuitives dans toutes les connexions des Idées médiates. Car souvent l'esprit ne peut joindre, comparer ou appliquer immédiatement les Idées l'une à l'autre, ce qui l'oblige de se servir d'autres Idées moyennes (une ou plusieurs) pour découvrir la convenance ou disconvenance qu'on cherche; et c'est ce qu'on appelle *raisonner*. Comme en démontrant, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, on trouve quelques autres angles, qu'on voit égaux, tant aux trois angles du triangle qu'à deux droits. §. 3. Ces Idées qu'on fait intervenir se nomment *preuves*, et la disposition de l'esprit à les trouver, c'est la *sagacite*. §. 4. Et même quand elles sont trouvées ce n'est pas sans peine et sans attention, ni par une seule vue passagère, qu'on peut acquérir cette connoissance; car il se faut engager dans une progression d'Idées, faite peu à peu et par degrés. §. 5. Et il y a du doute avant la démonstration. §. 6. Elle est moins claire que l'intuitive, comme l'image réfléchie par plusieurs miroirs de l'un à l'autre, s'affoiblit de plus en plus à chaque réflexion, et n'est plus d'abord si reconnoissable sur tout à des yeux foibles. Il en est de même d'une connoissance produite par une longue suite de preuves. §. 7. Et quoique chaque pas, que la raison fait en démontrant, soit une connoissance intuitive ou de simple vue; néanmoins comme dans cette longue suite de preuves, la mémoire ne conserve pas si exactement cette liaison d'Idées, les hommes prennent souvent des faussetés pour des démonstrations.

TH. Outre la *sagacité* naturelle, ou acquise par l'excercice, il y a un art de trouver les Idées moyennes (le *medium*) et cet Art est l'*Analyse*. Or il est bon de considérer ici, qu'il s'agit tantôt de trouver la vérité ou la fausseté d'une proposition donnée, ce qui n'est autre chose que de répondre à la question *An?* c'est à dire si cela est ou n'est pas? Tantôt il s'agit de répondre à une question plus difficile (*caeteris paribus:*) où l'on demande par exemple *par qui, et comment?* et où il y a plus à suppléer. Et ce sont seulement ces questions, qui laissent une partie de la proposition en blanc, que les Mathématiciens appellent *problèmes*. Comme, lorsqu'on demande de trouver un miroir, qui ramasse tous les rayons du soleil en un point, c'est à dire, on en demande la figure ou comment il est fait. Quant aux premières questions, où il s'agit seulement du vrai et du faux et où il n'y a rien à suppléer dans le sujet ou prédicat, il y a moins d'*invention*, cependant il y en a; et le seul jugement n'y suffit pas. Il est vrai qu'un homme de jugement, c'est à dire, qui est capable d'attention et de réserve, et qui a le loisir, la patience, et la liberté d'esprit nécessaire, peut entendre la plus difficile démonstration si elle est proposée comme il faut. Mais l'homme le plus judicieux de la terre, sans autre aide, ne sera pas toujours capable de trouver cette démonstration. Ainsi il y a de l'invention encore en cela: et chez les Géomètres il y en avoit plus autrefois qu'il n'y en a maintenant. Car lorsque l'Analyse étoit moins cultivée il falloit plus de sagacité pour y arriver, et c'est pour cela qu'encore quelques Géomètres de la vieille race, ou d'autres qui n'ont pas encore assez d'ouverture dans les nouvelles Méthodes, croient d'avoir fait merveille quand ils trouvent la démonstration de quelque théorème, que d'autres ont inventé. Mais ceux qui sont versés dans l'art d'inventer savent quand cela est estimable ou non; par exemple, si quelqu'un publie la *quadrature* d'un espace compris d'une ligne courbe et d'une droite, qui réussit dans tous ses segmens et que j'appelle *générale*, il est toujours en notre pouvoir, suivant nos Méthodes, d'en trouver la démonstration pourvu qu'on en veuille prendre la peine. Mais il y a des quadratures particulières de certaines portions, où la chose pourra être si enveloppée, qu'il ne sera pas toujours *in potestate* jusqu'ici de la développer. Il arrive aussi que l'induction nous présente des vérités dans les nombres et dans les figures, dont on n'a pas encore découvert la raison générale. Car il s'en faut beaucoup, qu'on soit parvenu à la perfection de l'Analyse en Géométrie et en nombres, comme plusieurs se sont imaginés sur les Gasconnades de quelques hommes excellens d'ailleurs, mais un peu trop prompts ou trop ambitieux. Mais il est bien plus difficile de trouver des vérités importantes, et encore plus de trouver les moyens de faire ce qu'on cherche, lors justement qu'on le cherche, que de trouver la démonstration des vérités, qu'un

autre a découvertes. On arrive souvent à de belles vérités, par la *Synthèse*, en allant du simple au composé; mais lorsqu'il s'agit de trouver justement le moyen de faire ce qui se propose, la Synthèse ne suffit pas ordinairement, et souvent ce seroit la mer à boire, que de vouloir faire toutes les combinaisons requises quoiqu'on puisse souvent s'y aider par la *méthode des exclusions*, qui retranche une bonne partie des combinaisons inutiles, et souvent la nature n'admet point d'autre Méthode. Mais on n'a pas toujours les moyens de bien suivre celle-ci. C'est donc à l'Analyse de nous donner un fil dans ce Labyrinthe, lorsque cela se peut, car il y a des cas où la nature même de la question exige qu'on aille tâtonner par tout, les abrégés n'étant pas toujours possibles.

§. 8. PH. Or comme en démontrant l'on suppose toujours les connoissances intuitives; cela, je pense, a donné occasion à cet axiome: „que tout raisonnement vient des choses déjà connues et déjà accordées" (ex praecognitis et praeconcessis.) Mais nous aurons occasion de parler du faux qu'il y a dans cet axiome, lorsque nous parlerons des *maximes*, qu'on prend mal-à propos pour les fondemens de nos raisonnemens.

TH. Je serai curieux d'apprendre quel faux vous pourrez trouver dans un axiome, qui paroit si raisonnable. S'il falloit toujours tout réduire aux connoissances intuitives, les démonstrations seroient souvent d'une prolixité insupportable. C'est pourquoi les Mathématiciens ont eu l'addresse de partager les difficultés, et de démontrer à part des propositions intervenantes. Et il y a de l'art encore en cela; car comme les vérités moyennes (qu'on appelle des *Lemmes*, lorsqu'elles paroissent être hors d'oeuvre,) se peuvent assigner de plusieurs façons, il est bon, pour aider la compréhension et la mémoire, d'en choisir, qui abrègent beaucoup, et qui paroissent mémorables et dignes par elles mêmes d'être démontrées. Mais il y a un autre empêchement, c'est qu'il n'est pas aisé de démontrer tous les axiomes, et de réduire entièrement les démonstrations aux connoissances intuitives. Et si on avoit voulu attendre cela, peut-être que nous n'aurions pas encore la science de la Géométrie. Mais c'est de quoi nous avons déjà parlé dans nos premières conversations, et nous aurons occasion d'en dire d'avantage.

§. 9. PH. Nous y viendrons tantôt: maintenant je remarquerai encore ce que j'ai déjà touché plus d'une fois, que c'est une commune opinion, qu'il n'y a que les Sciences mathématiques, qui soient capables d'une certitude démonstrative; mais comme la convenance et la disconvenance, qui se peut connoitre intuitivement n'est pas un privilège, attaché seulement aux Idées des nombres et des figures, c'est peut-être faute d'application de notre part, que les Mathématiques seules sont parvenues à des demonstrations. §. 10. Plusieurs raisons y ont concouru. Les Sciences mathématiques sont d'une utilité fort générale; la moindre différence y est fort aisée à reconnoitre. §. 17. Ces autres Idées simples, qui sont des apparences ou situations produites en nous, n'ont aucune mesure axacte de leur différens degrés. §. 17. Mais lorsque la différence de ces qualités visibles, par exemple, est assez grande pour exciter dans l'esprit des Idées clairement distinguées, comme celles du bleu et du rouge, elles sont aussi capables de démonstration que celles du nombre et de l'étendue.

TH. Il y a des exemples assez considérables des démonstrations hors des Mathématiques, et on peut dire qu'Aristote en a donné déjà dans ses premiers analytiques. En effet la Logique est aussi susceptible de démonstrations, que la Géometrie et l'on peut dire que la Logique des Geomètres, où les manières d'argumenter, qu'Euclide a expliquées et établies en parlant des propositions, sont une extension ou promotion particulière de la Logique générale. Archimède est le premier, dont nous avons des ouvrages, qui ait exercé l'art de démontrer dans une occasion, où il entre du physique, comme il a fait dans son livre de l'équilibre. De plus, on peut dire que les Jurisconsultes ont plusieurs bonnes démonstrations; surtout les anciens Jurisconsultes Romains, dont les fragmens nous ont été conservés dans les Pandectes. Je suis tout à fait de l'avis de Laurent Valle, qui ne peut assez admirer ces auteurs, entre autre parce qu'ils parlent tous d'une manière si juste et si nette et qu'ils raisonnent en effet d'une façon qui approche fort de la démonstrative, et souvent est démonstrative tout à fait. Aussi ne sais-je aucune science hors de celle du droit et celle des armes, où les Romains ayent ajouté quelque chose de considérable à ce qu'ils avoient reçu des Grecs.

»Tu regere imperio populos Romane memento:
»Hae tibi erunt artes pacique imponere morem,
»Parcere subjectis, et debellare superbos.

Cette manière précise de s'expliquer a fait, que tous ces Jurisconsultes des Pandectes, quoique assez éloignés quelquefois les uns du tems des autres, semblent être tous un seul auteur, et qu'on auroit bien de la peine à les discerner, si les noms des écrivains n'étoient pas à la tête des extraits; comme on auroit de la peine à distinguer Euclide, Archimède et Apollonius en lisant leurs démonstrations sur des matières, que l'un aussi bien que l'autre a touchées. Il faut avouer que les Grecs ont raisonné avec toute la justesse possible dans les Mathématiques, et qu'ils ont laissé au genre humain les modèles de l'art de démontrer: car si les Babyloniens et les Egyptiens ont eu une Géométrie un peu plus qu'empirique, au moins n'en reste-t-il rien; mais il est étonnant que les mêmes Grecs en sont tant déchus d'abord, aussi tôt qu'ils se sont éloignés tant soit peu des nombres et des figures, pour venir à la Philosophie. Car il est étrange, qu'on ne voit point d'ombre de démonstration dans Platon et dans Aristote (excepté ses Analytiques premiers) et dans tous les autres Philosophes anciens. Proclus étoit un bon Géomètre, mais il semble que c'est un autre homme quand il parle de Philosophie. Ce qui a fait qu'il à été plus aisé de raisonner démonstrativement en Mathématiques, et c'est en bonne partie parce que l'expérience y peut garantir le raisonnement à tout moment, comme il arrive aussi dans les figures des syllogismes. Mais dans la Méthaphysique et dans la Morale ce parallélisme des raisons et des expériences ne se trouve plus; et dans la Physique les expériences demandent de la peine et de la dépense. Or les hommes se sont d'abord relachés de leur attention, et égarés par conséquent, lorsqu'ils ont été déstitués de ce guide fidèle de l'expérience qui les aidoit et soutenoit dans leur démarche, comme fait cette petite machine roulante, qui empêche les enfans de tomber en marchant. Il y avoit quelque *succedaneum*, mais c'est de quoi on ne s'étoit pas et ne s'est pas encore avisé assez. Et j'en parlerai en son lieu. Au reste, le bleu et le rouge ne sont guères capables de fournir matière à des démonstrations par les Idées que nous en avons, parce que ces Idées sont confuses. Et ces couleurs ne fournissent de la matière au raisonnement qu'autant que par l'expérience on les trouve accompagnés de quelques Idées distinctes, mais où la connexion avec leur propres Idées ne paroît point.

§. 14. PH. Outre *l'intuition* et *la démonstration*, qui sont les deux degrés de notre connoissance, tout le reste est *foi* ou *opinion* et non pas connoissance, du moins à l'égard de toutes les *vérités générales*. Mais l'esprit a encore une autre perception, qui regarde l'existence particulière des Etres finis hors de nous, et c'est la *connoissance sensitive*.

TH. *L'opinion*, fondée dans le vraisemblable, mérite peut-être aussi le nom de connoissance; autrement presque toute connoissance historique est beaucoup d'autres tomberont. Mais sans disputer des noms, je tiens que la *recherche des dégrés de probabilité* seroit très importante et nous manque encore, et c'est un grand défaut de nos Logiques. Car lorsqu'on ne peut point décider absolument la question, on pourroit toujours déterminer le dégré de vraisemblance *ex datis*, et par conséquent on peut juger raisonnablement quel parti est le plus apparent. Et lors que nos moralistes (j'entends les plus sages, tels que le Général moderne des Jésuites) joignent le plus sûr avec le plus probable, et préfèrent même le sûr au probable, ils ne s'éloignent point du plus probable en effet; car la question de la *sûreté*, est ici celle du peu de probabilité d'un mal à craindre. Le défaut des Moralistes, relachés sur cet article, a été en bonne partie, d'avoir eu une notion trop limitée et trop insuffisante du *probable*, qu'ils ont confondue avec l'*Endoxe* ou *opinable* d'Aristote; car Aristote dans ses Topiques n'y a voulu que s'accommoder aux opinions des autres, comme faisoient les orateurs et les Sophistes. *Endoxe* lui est ce qui est reçu du plus grand nombre ou des plus autorisés: il a tort d'avoir réstreint ses Topiques à cela, et cette vue a fait qu'il ne s'y est attaché qu'a des *maximes* reçues, la plupart vagues, comme si on ne vouloit raisonner que par quolibet ou proverbes. Mais le probable est plus étendu: il faut le tirer de la nature des choses; et l'opinion des personnes, dont l'autorité est de poid, est une des choses, qui peuvent contribuer à rendre une opinion vraisemblable, mais ce n'est pas ce qui achève toute la vérisimilitude. Et lorsque Copernic étoit presque seul de son opinion, elle étoit toujours incomparablement plus *vraisemblable* que celle de tout le reste du genre humain. Or je ne sais si l'établissement de *l'art d'estimer les vérisimilitudes* ne seroit plus utile qu'une bonne partie de nos sciences démonstratives, et j'y ai pensé plus d'une fois.

PH. La *connoissance sensitive*, ou qui établit l'existence des Etres particuliers hors de nous, va au delà de la simple probabilité; mais elle n'a pas toute la certitude des deux dégrés de connoissance, dont on vient de parler. Que l'Idée que nous recevons d'un objet extérieur soit dans notre esprit, rien n'est plus certain, et c'est une connoissance intuitive: mais de savoir si delà nous pouvons inférer certainement l'existence d'aucune chose hors de nous, qui corresponde à cette Idée, c'est ce que certaines gens croient qu'on peut mettre en question, parce que les hommes peuvent avoir de telles Idées dans leur esprit, lorsque rien de tel n'existe actuellement. Pour moi, je crois pourtant, qu'il y a un dégré d'évidence, qui nous élève au dessus du doute. On est invinciblement convaincu qu'il y a une grande différence entre les perceptions, qu'on a lorsque de jour on vient à

regarder le soleil, et lorsque de nuit on pense à cet astre; et l'dée, qui est renouvellée par le secours de la mémoire, est bien différente de celle, qui nous vient auctuellement par le moyen des sens. Quelqu'un dira qu'un *songe* peut faire le même effet: je réponds premièrement qu' *il n'importe pas beaucoup que je lève ce doute*, parce que si tout n'est que songe, les raisonnemens sont inutiles, la vérité et la connoissance n' étant rien du tout. En second lieu, il reconnoîtra à mon avis la différence qu' il y a entre songer d'être dans un feu, et y être actuellement. Et s'il persiste à paroître sceptique, je lui dirai que c'est assez que nous trouvons certainement que le plaisir ou la douleur suivent l'application de certains objects sur nous, vrais ou songés, et que cette certitude est aussi grande que notre bonheur ou notre misère; deux choses au delà desquelles nous n'avons aucun intérêt. Ainsi je crois que nous pouvons compter trois sortes de connoissances: *l'intuitive*, la *démonstrative*, et la *sensitive*.

TH. Je crois que vous avez raison, Monsieur, et je pense même qu'à ces espèces de la *certitude*, ou à la *connoissance certaine* vous pourriez ajouter la *connoissance du vraisemblable*; ainsi il y aura deux sortes de *connoissances* comme il y a deux sortes de *preuves*, dont les unes produisent la *certitude*, et les autres ne se terminent qu'à la *probabilité*. Mais venons à cette querelle, que les Sceptiques font aux Dogmatiques sur l'existence des choses hors de nous. Nous y avons déjà touché, mais il y faut revenir ici. J'ai fort disputé autrefois là-dessus de vive voix et par écrit, avec feu M. l'Abbé Foucher, Chanoine de Dijon, savant homme et subtil, mais un peu trop entêté de ses Académiciens, dont il auroit été bien aise de résusciter la Secte, comme M. Gassendi avoit fait remonter sur le théatre celle d'Epicure. Sa critique de la Recherche de la vérité, et les autres petits traités, qu'il a fait imprimer ensuite, ont fait connoître leur auteur assez avantageusement. Il a mis aussi dans le Journal des savans des objections contre mon Système de l'Harmonie préétabile, lorsque j'en fis part au public après l'avoir digéré plusieurs années: mais la mort l'empêcha de répliquer à ma réponse. Il prêchoit toujours qu'il falloit se garder des préjugés et apporter une grande exactitude, mais outre que lui même ne se mettoit pas en devoir d'exécuter ce qu'il conseilloit, en quoi il étoit assez excusable, il me sembloit qu'il ne prenoit pas garde si un autre le faisoit, prévenu sans doute que personne ne le feroit jamais. Or je lui fis connoître que la vérité des choses sensibles ne consistoit que dans la liaison des phénomènes, qui devoit avoir sa raison et que c'est ce qui les distingue des songes: mais que la vérité de notre existence et de la cause des phénomènes est d'une autre nature, parce qu'elle établit des Substances, et que les Septiques gâtoient ce qu'ils disent de bon, en le portant trop loin, et en voulant même étendre leurs doutes jusqu'aux expériences immédiates, et jusques aux vérités géométriques (ce que M. Foucher pourtant ne faisoit pas) et aux autres vérités de raison, ce qu'il faisoit un peu trop. Mais pour revenir à vous, Monsieur, vous avez raison de dire, qu'il y a de la différence pour l'ordinaire entre les sentimens et les imaginations; mais les Sceptiques diront que le plus et le moins ne varie point l'espèce. D'ailleurs quoique les sentimens aient coutume d'être plus vifs que les imaginations, l'on fait pourtant qu'il y a des cas où des personnes imaginatives sont frappées par leurs imaginations autant ou peut-être plus qu'un autre ne l'est par la vérité des choses; de sorte que je crois que le vrai *Criterion* en matière des objets des sens, est la liaison des phénomènes, c'est à dire la connexion de ce qui se passe en différens lieux et tems, et dans l'expérience de différens hommes, qui sont eux mêmes les uns aux autres des phénomènes très importans sur cet article. Et la liaison des phénomènes, qui garantit les *vérités de fait* à l'ègard des choses sensibles hors de nous, se vérifie par le moyen des *vérités de raison*; comme les apparences de l'Optique s'éclaircissent par la Géométrie. Cependant il faut avouer que toute cette certitude n'est pas du suprême dégré, comme vous l'avez bien reconnu. Car il n'est point impossible, métaphysiquement parlant, qu'il y ait un songe suivi et durable comme la vie d'un homme; mais c'est une chose, aussi contraire à la raison que pourroit être la fiction d'un livre, qui se formeroit par le hazard en jettant pêle mêle les caractères d'imprimerie. Au reste il est vrai aussi que pourvu que les phénomènes soient liés, il n'importe qu'on les appelle songes ou non, puisque l'expérience montre qu'on ne se trompe point dans les mesures qu'on prend sur les phénomènes lorsqu' elles sont prises selon les vérités de raison.

§. 15. PH. Au reste la connoissance n'est pas toujours claire, quoique les Idées le soient. Un homme qui a des Idées aussi claires des angles d'un triangle et de l'égalité à deux droits, qu'aucun Mathématicien qu'il y ait au monde, peut pourtant avoir une perception fort obscure de leur convenance.

TH. Ordinairement lorsque les Idées sont entendues à fond, leurs convenances et disconvenances paroissent. Cependant j'avoue qu'il y en a quelquefois de si composées, qu'il faut beaucoup de soin pour développer ce qui y est caché; et à cet égard certaines convenances ou disconvenances peuvent rester encore obscures. Quant à votre exemple je remarque, que pour avoir dans l'imagination les angles d'un triangle, on n'en a pas des Idées claires pour cela. L'imagination ne nous sauroit fournir une image commune aux triangles acutangles et obtusangles, et cependant l'Idée du triangle leur est commune: ainsi cette Idée ne consiste pas dans les images, et il n'est pas aussi aisé qu'on pourroit penser, d'entendre à fond les angles d'un triangle.

CHAPITRE III.

De l'étendue de la connoissance humaine.

§. 1. PH. Notre connoissance ne va pas au delà de nos Idées. §. 2. ni au delà de la perception de leur convenance ou disconvenance. §. 3. Elle ne sauroit toujours être intuitive, parcequ'on ne peut pas toujours comparer les choses immédiatement, par exemple, les grandeurs de deux triangles sur un même base égaux mais fort différens §. 4. Notre connoissance aussi ne sauroit toujours être démonstrative, car on ne sauroit toujours trouver les Idées moyennes. §. 5. Enfin notre connoissance sensitive ne regarde que l'existence des choses, qui frappent actuellement nos sens. §. 6. Ainsi non seulement nos Idées sont fort bornées, mais encore notre connoissance est plus bornée que nos Idées. Je ne doute pourtant pas que la connoissance humaine ne puisse être portée beaucoup plus loin si les hommes vouloient s'attacher sincèrement à trouver les moyens de perfectionner la vérité, avec une entière liberté d'esprit et avec toute l'application et toute l'industrie, qu'ils emploient à colorer ou soutenir la fausseté, à défendre un système, pour lequel ils se sont déclarés, ou bien certain parti et certains intérêts, où ils se trouvent engagés. Mais après tout notre connoissance ne sauroit jamais embrasser tout ce que nous pouvons désirer de connoître touchant les Idées, que nous avons. Par exemple nous ne serons peut-être jamais capables de trouver un cercle égal à un quarré, et de savoir certainement *s'il y en a*?

TH. Il y a des Idées confuses, où nous ne nous pouvons point promettre une entière connoissance, comme sont celles de quelques qualités sensibles. Mais quand elles sont distinctes il y a lieu de tout espérer. Pour ce qui est du quarré égal au cercle, Archimède a déja montré qu'il y en a. Car c'est celui dont le côté est la moyenne proportionelle entre le demidiamètre et la demie circonférence. Et il a même déterminé une droite égale à la circonférence du cercle par le moyen d'une droite tangente de la spirale, comme d'autres par la tangente de la quadratrice; manière de quadrature dont Clavius étoit tout à fait content; sans parler d'un fil appliqué à la circonférence, et puis étendu, ou de la circonference, qui roule pour décrire la Cycloïde, et se change en droite. Quelques uns demandent que la construction se fasse en n'employant, que la règle et le compas; mais la plupart des problèmes de Géométrie ne sauroient être construits par ce moyen. Il s'agit donc plutôt de trouver la proportion entre le quarré et le cercle. Mais cette proportion ne pouvant être exprimée en nombres rationels finis, il a fallu pour n'employer que des nombres rationels, exprimer cette même proportion par une série infinie de ces nombres, que j'ai assignée d'une manière assez simple. Maintenant on voudroit savoir s'il n'y a pas quelque quantité finie, quand elle ne seroit que sourde, ou plus que sourde, qui puisse exprimer cette serie infinie; c'est à dire si l'on peut trouver justement un abrégé pour cela. Mais les expressions finies, irrationelles surtout, si l'on va aux plus que sourdes, peuvent varier de trop de manières, pour qu'on en puisse faire un dénombrement et déterminer aisément tout ce qui se peut. Il y auroit peut-être moyen de le faire, si cette surdité doit être explicable par une équation ordinaire, ou même extraordinaire encore, qui fasse entrer l'irrationel ou même l'inconnu dans l'exposant, quoi qu'il faudroit un grand calcul pour achever encore cela et où l'on ne se résoudra pas facilement, si ce n'est qu'on trouve un jour un abrégé pour en sortir. Mais d'exclure toutes les expressions finies, cela ne se peut, car moi même j'en sais et d'en déterminer justement la meilleure, c'est une grande affaire. Et tout cela fait voir, que l'esprit humain se propose des questions si étranges, surtout lorsque l'infini y entre, qu'on ne doit point s'étonner s'il a de la peine à en venir à bout; d'autant que tout dépend souvent d'un abrégé dans ces matières Géométriques, qu'on ne peut pas toujours se promettre, tout comme on ne peut pas toujours réduire les fractions à des moindres termes, ou trouver les diviseurs d'un nombre. Il est vrai qu'on peut toujours avoir ces diviseurs s'il se peut, parceque leur dénombrement est fini;

mais quand ce qu'on doit examiner est variable à l'infini et monte de dégré en dégré, on n'en est pas le maitre quand on le veut, et il est trop pénible de faire tout ce qu'il faut pour tenter par méthode de venir à l'abrégé ou à la règle de progression, qui exempte de la nécessité d'aller plus avant; et comme l'utilité ne répond pas à la peine, on en abandonne le succès à la postérité, qui en pourra jouir quand cette peine ou prolixité sera diminuée par des préparations et ouvertures nouvelles, que le tems peut fournir. Ce n'est pas que si les personnes, qui se mettent de tems en tems à ces études, vouloient faire justement ce qu'il faut pour passer plus avant, on ne puisse espérer d'avancer beaucoup en tems. Et on ne doit point s'imaginer que tout est fait, puisque même dans la Géométrie ordinaire, on n'a pas encore de Méthode pour déterminer *les meilleures constructions*, quand les problèmes sont un peu composés. Une certaine progression de Synthèse devroit être mêlée avec notre analyse pour y mieux réussir. Et je me souviens d'avoir ouï dire que Monsieur le Pensionnaire de Wit avoit quelques méditations sur ce sujet.

PH. C'est bien une autre difficulté de savoir *si un Etre purement matériel pense ou non?* et peut-être ne serons nous jamais capables de le connoître, quoique nous ayons les Idées de la *matière* et de la *pensée*, par la raison, qu'il nous est impossible de découvrir par la contemplation de nos propres Idées sans la révélation, si Dieu n'a point *donné* à quelques amas de matière, disposés comme il le trouve à propos, la *puissance* d'appercevoir et de penser, ou s'il n'a pas uni et joint à la matière, ainsi disposée, une Substance immatérielle qui pense? Car par rapport à nos notions il ne nous est pas plus malaisé de concevoir que Dieu peut, s'il lui plait, ajouter à notre Idée de la matière la faculté de penser, que de comprendre qu'il y joigne une autre Substance avec la faculté de penser, puisque nous ignorons *en quoi consiste la pensée*, et à quelle espèce de Substance cet Etre tout puissant a trouvé à propos *d'accorder* cette *puissance*, qui ne sauroit être dans aucun Etre créé qu'en vertu du *bon plaisir* et de la bonté du créateur.

TH. Cette question sans doute est incomparablement plus importante que la précédente; mais j'ose vous dire Monsieur que je souhaiterois qu'il fût aussi aisé de toucher les ames pour les porter à leur bien, et de guérir les corps de leurs maladies, que je crois qu'il est en notre pouvoir de la déterminer. J'espère que vous l'avouerez au moins, que je le puis avancer sans choquer la modestie et sans prononcer en maître au défaut de bonnes raisons; car outre que je ne parle que suivant le sentiment reçu et commun, je pense d'y avoir apporté une attention non commune. [Premièrement je vous avoue, Monsieur, que lors qu'on n'a que des Idées confuses de la *pensée* et de la *matière*, comme l'on en a ordinairement, il ne faut pas s'étonner si on ne voit pas le moyen de résoudre de telles questions. C'est comme j'ai remarqué un peu auparavant, qu'une personne, qui n'a des Idées des angles d'un triangle, que de la manière qu'on les a communement, ne s'avisera jamais de trouver qu'ils sont toujours égaux à deux angles droits. Il faut considérer que la *matière*, prise pour un *Etre complet* (c'est à dire la *matière seconde* opposée à la *première*, qui est quelque chose de purement passif, et par conséquent incomplet) n'est qu'un amas, ou ce qui en résulte, et que tout *amas réel* suppose des *Substances simples* ou des *Unités réelles* et quand on considère encore ce qui est de la nature de ces unités réelles, c'est à dire la *perception* et ses suites, on est transféré pour ainsi dire dans un autre monde, c'est à dire dans le *monde intelligible des Substances*, au lieu qu'auparavant on n'a été que parmi les *phénomènes des sens*. Et cette connoissance de l'intérieur de la matière, fait assez voir de quoi elle est capable naturellement, et que toutes les fois que Dieu lui donnera des organes propres à exprimer le raisonnement, la Substance immatérielle, qui raisonne, ne manquera pas de lui être aussi donnée, en vertu de cette harmonie, qui est encore une suite naturelle des Substances. La matière ne sauroit subsister sans Substances immatérielles, c'est à dire sans les Unités; après quoi on ne doit plus demander, s'il est libre à Dieu de lui en donner ou non? Et si ces Substances n'avoient pas en elles la correspondance ou l'harmonie, dont je viens de parler, Dieu n'agiroit pas suivant l'ordre naturel. Quand on parle tout simplement de *donner*, ou *d'accorder* des puissances c'est retourner aux *facultés nues* des écoles et se figurer de petits Etres subsistans, qui peuvent entrer et sortir comme les pigeons d'un colombier. C'est en faire des Substances sans y penser. Les *puissances primitives* constituent les Substances mêmes; et les puissances *dérivatives*, ou si vous voulez, les facultés, ne sont que des *façons d'être*, qu'il faut dériver des Substances, et on ne les dérive pas de la matière en tant quelle n'est que machine, c'est à dire en tant qu'on ne considère par abstraction que l'*Etre incomplet* de la matière première, ou le passif tout pur. C'est de quoi je pense que vous demeurerez d'accord, Monsieur, qu'il n'est pas dans le pouvoir d'une machine toute nue de faire

naître la perception, sensation, raison. Il faut donc qu'elles naissent de quelque autre chose substantielle. Vouloir que Dieu en agisse autrement et donne aux choses des accidens, qui ne sont pas des *façons d'être* ou modifications dérivées des Substances, c'est recourir aux miracles, et à ce que les Ecoles appelloient la *puissance obédientiale*, par une manière d'exaltation surnaturelle, comme lorsque certains Théologiens prétendent que le feu de l'enfer brule les âmes séparées; en quel cas l'on peut même douter si ce seroit le feu qui agiroit, et si Dieu ne feroit pas lui même l'effet, en agissant au lieu du feu.

PH. Vous me surprenez un peu par vos éclaircissemens et vous allez au devant de bien des choses, que j'allois vous dire sur les bornes de nos connoissances. Je vous aurois dit que nous ne sommes pas dans un *Etat de vision*, comme parlent les Théologiens; que la foi et la probabilité nous doivent suffire sur plusieurs choses, et particulièrement à l'égard de l'*immatérialité de l'ame*; que toutes les grandes fins de la Morale et de la Religion sont établies sur d'assez bons fondemens sans le secours des preuves de cette immatérialité, tirées de la Philosophie; et qu'il est évident que celui qui a commencé à nous faire subsister ici comme des Etres sensibles et intelligens, et qui nous a conservés plusieurs années dans cet état, peut et veut nous faire jouir encore d'un pareil état de sensibilité dans l'autre vie et nous y rendre capables de recevoir la rétribution, qu'il a déstinée aux hommes selon qu'ils se seront conduits dans cette vie; enfin qu'on peut juger par là que la nécessité de se déterminer pour et contre l'immatérialité de l'âme, n'est pas si grande que des gens trop passionnés pour leurs propres sentimens ont voulu le persuader. J'allois vous dire tout cela, et encore d'avantage dans ce sens, mais je vois maintenant, combien il est différent de dire que nous sommes sensibles, pensans et immortels naturellement, et que nous ne le sommes que par miracle. C'est un miracle en effet que je reconnois qu'il faudra admettre si l'âme n'est point immatérielle: mais cette opinion du miracle, outre qu'elle est sans fondement ne fera pas un assez bon effet dans l'esprit de bien des gens. Je vois bien aussi, que de la manière, que vous prenez la chose, on peut se déterminer raisonnablement sur la question présente, sans avoir besoin d'aller jouir de l'*état de la vision* et de se trouver dans la compagnie de ces génies supérieurs, qui pénètrent bien avant dans la constitution intérieure des choses, et dont la vue vive et perçante et le vaste champ de connoissance nous peut faire imaginer par conjecture de quel bonheur ils doivent jouir. J'avois cru qu'il étoit tout à fait au dessus de notre connoissance »d'allier la sensation avec »une matière étendue, et l'existence avec une chose, »qui n'ait absolument point d'étendue.« C'est pourquoi je m'étois persuadé que ceux, qui prenoient parti ici, suivoient la méthode déraisonnable de certaines personnes, qui voyant que des choses, considérés d'un certain côté, sont incompréhensibles, se jettent tête baissée dans le parti opposée, quoiqu'il ne soit pas moins inintelligible; ce qui venoit à mon avis de ce que les uns ayant l'esprit trop enfoncé pour ainsi dire dans la matière, ne sauroient accorder aucune existence à ce qui n'est pas matériel; et les autres ne trouvant point que la pensée soit renfermée dans les facultés naturelles de la matière, en concluoient que Dieu même ne pouvoit donner la vie et la perception à une substance solide sans y mettre quelque Substance immatérielle, au lieu que je vois maintenant, que s'il le faisoit, ce seroit par miracle, et que cette incompréhensibilité de l'union de l'ame et du corps ou de *l'alliance de la sensation avec la matière* semble cesser par votre *Hypothèse de l'accord préétabli* entre des substances différentes.

TH. En effet il n'y a rien d'inintelligible dans cette Hypotèse nouvelle puisqu'elle n'attribue à l'ame et aux corps que des modifications, que nous expérimentons en nous et en eux; et qu'elle les établit seulement plus réglées et plus liées qu'on n'a cru jusqu'ici. La difficulté, qui reste, n'est que par rapport à ceux, qui veulent *imaginer* ce qui n'est qu'*intellible*, comme s'ils vouloient voir les sons, ou écouter les couleurs; et ce sont ces gens là qui *refusent l'existence à tout ce qui n'est point étendu*, ce qui les obligera de la refuser à Dieu lui même, c'est à dire de renoncer aux causes et aux raisons des changemens et de tels changemens: ces raisons ne pouvant venir de l'étendue et des natures purement passives, et pas même entièrement des natures actives particulières et inférieures sans l'acte pur et universel de la suprême substance.

PH. Il me reste une objection au sujet des choses, dont la matière est susceptible naturellement. Le corps, autant que nous pouvons le conçevoir, n'est capable que de frapper et d'affecter un corps, et le mouvement ne peut produire autre chose que du mouvement: de sorte que lorsque nous convenons que le corps produit le plaisir ou la douleur, ou bien l'Idée d'une couleur ou d'un son, il semble que nous sommes obligés d'abandonner notre raison, et d'aller au de là de nos propres Idées, et d'attribuer cette production au seul *bon plaisir* de notre

créateur. Quelle raison aurons nous donc de conclure, qu'il n'en soit de même de la perception dans la matière? je vois à peu près ce qu'on y peut répondre, et quoique vous en ayez déja dit quelque chose plus d'une fois, je vous entends mieux à present, Monsieur, que je n'avois fait. Cependant je serai bien aise d'entendre encore ce que vous y répondrez dans cette occasion importante.

TH. Vous jugez bien, Monsieur, que je dirai que la matière ne sauroit produire du plaisir, de la douleur, ou du sentiment en nous. C'est l'âme qui se les produit elle même, conformément à ce qui se passe dans la matière. Et quelques habiles gens parmi les modernes commencent à se déclarer qu'ils n'entendent les causes occasionnelles que comme moi. Or cela étant posé, il n'arrive rien d'inintelligible, excepté que nous ne saurions démêler tout ce qui entre dans nos perceptions confuses, qui tiennent même de l'infini, et qui sont des expressions du détail de ce qui arrive dans les corps: Et quant au *bon plaisir* du créateur, il faut dire qu'il est réglé selon les natures des choses, en sorte qu'il n'y produit et conserve que ce qui leur convient et qui se peut expliquer par leurs natures au moins en général; car le détail nous passe souvent, autant que le soin et le pouvoir de ranger les grains d'une montagne de sable selon l'ordre des figures, quoiqu'il n'y ait rien là de difficile à entendre que la multitude. Autrement si cette connoissance nous passoit en elle même, et si nous ne pouvions pas même concevoir la raison des rapports de l'âme et du corps en général, enfin si Dieu donnoit aux choses *des puissances accidentelles détachées de leurs natures*, et par conséquent éloignées de la raison en général, ce seroit une porte de derrière pour rappeller les *qualités trop occultes*, qu'aucun esprit ne peut entendre, et ces petits lutins de *facultés* incapables de raisons,

»Et quicquid schola finxit otiosa:

Lutins secourables, qui viennent paroître comme les Dieux de Théatre, ou comme les Fées de l'Amadis, et qui feront au besoin tout ce que voudra un Philosophe, sans façon et sans outils. Mais d'en attribuer l'origine au bon plaisir de Dieu, c'est ce qui ne paroît pas trop convenable à celui qui est la suprême raison, chez qui tout est réglé, tout est lié. Ce bon plaisir ne seroit pas même *bon*, ni *plaisir*, s'il n'y avoit un parallélisme perpétuel entre la puissance. et la sagesse de Dieu.

§. 8. PH. Notre connoissance de *l'identité et de la diversité*, va aussi loin que nos idées, mais celle de la liaison de nos idées (§. 9. 10.) par rapport à leur *coëxistence* dans un même sujet est très imparfaite et presque nulle (§. 11.) sur tout à l'égard des qualités secondes comme couleurs, sons, et gouts (§. 12.) parceque nous ne savons pas leur connexion avec les qualités premières, c'est à dire (§. 13.) comment elles dépendent de la grandeur de la figure ou du mouvement (§. 15.). Nous savons un peu d'avantage de l'incompatibilité de ces qualités secondes; car un sujet ne peut avoir deux couleurs par exemple en même tems et lorsqu'il semble qu'on les voit dans une opale, ou dans une infusion du *lignum nephriticum*, c'est dans les différentes parties de l'objet (§. 16.). Il en est de même des puissances actives et passives des corps. Nos recherches en cette occasion doivent dépendre de l'expérience.

TH. Les Idées des qualités sensibles sont confuses, et les puissances, qui les doivent produire, ne fournissent aussi par conséquent que des Idées où il entre du confus: ainsi on ne sauroit connoître les liaisons de ces Idées autrement que par l'expérience qu'autant qu'on les réduit à des Idées distinctes, qui les accompagnent, comme on a fait (par exemple) à l'égard des couleurs de l'arc-en ciel et des prismes. Et cette méthode donne quelque commencement d'Analyse, qui est de grand usage dans la Physique; et en la poursuivant je ne doute point que la Médecine ne se trouve plus avancée considérablement avec le tems, sur tout si le public s'y intéresse un peu mieux que jusqu'ici.

§. 18. PH. Pour ce qui est de la connoissance des rapports, c'est le plus vaste champ de nos connoissances et il est difficile de déterminer jusqu'ou il peut s'étendre. Les progrès dépendent de la sagacité à trouver des Idées moyennes. Ceux qui ignorent *l'Algèbre* ne sauroient se figurer les choses étonnantes, qu'on peut faire en ce genre par le moyen de cette science. Et je ne vois pas qu'il soit facile de déterminer quels nouveaux moyens de perfectionner les autres parties de nos connoissances peuvent être encore inventées par un esprit pénetrant. Au moins les Idées, qui regardent la quantité, ne sout pas les seules capables de démonstration; il y en a d'autres qui sont peut-être *la plus importante partie de nos contemplations*, dont on pourroit déduire des connoissances certaines, si les vices, les passions et les intérêts dominans ne s'opposoient directement à l'exécution d'une telle entreprise.

TH. Il n'y a rien de si vrai que ce que vous dites ici Monsieur. Qu'y a t-il de plus important, supposé qu'il soit vrai, que ce que je crois que nous avons déterminé sur la nature des substances, sur les unités et les multitudes, sur l'identité et la diversité, sur la constitution des individus, sur l'impossibilité du vide et des atomes, sur l'origine de la

cohésion, sur la loi de la continuité, et sur les autres loix de la nature; mais principalement sur l'harmonie des choses, l'immatérialité des âmes, l'union de l'âme et du corps, la conservation des âmes, et même de l'animal, au delà de la mort. Et il n'y a rien en tout cela, que je ne croie démontré ou démontrable.

PH. Il est vrai que *votre hypothèse* paroît extrèmement liée et d'une grande simplicité: un habile homme qui l'a voulu réfuter en France avoue publiquement d'en avoir été frappé. Et c'est une simplicité extrêmement féconde à ce que je vois. Il sera bon de mettre cette doctrine de plus en plus dans son jour. Mais en parlant des choses, *qui nous importent le plus*, j'ai pensé à la Morale, dont j'avoue que votre Métaphysique donne des fondemens merveilleux: mais sans creuser si avant, elle en a d'assez fermes, quoiqu'ils ne s'étendent peut-être pas si loin, (comme je me souviens que vous l'avez remarqué) lorsqu'une Théologie naturelle, telle que la vôtre, n'en est pas la base. Cependant la seule considération des biens de cette vie sert déjà à établir des conséquences importantes pour régler les sociétés humaines. On peut juger du juste et de l'injuste aussi incontestablement que dans les Mathématiques; par exemple cette proposition; *il ne sauroit y avoir de l'injustice où il n'y a point de propriété*, est aussi certaine qu'aucune démonstration, qui soit dans Euclide; la *propriété* étant le droit à une certaine chose, et *l'injustice* la violation d'un droit. Il en est de même de cette proposition: *Nul gouvernement n'accorde une absolue liberté.* Car le *gouvernement* est un établissement de certaines loix, dont il exige l'exécution. Et la *liberté absolue* est la puissance, que chacun a de faire tout ce qui lui plait.

TH. On se sert du mot de *propriété* un peu autrement pour l'ordinaire, car on entend un droit de l'un sur la chose, avec l'exclusion du droit d'un autre. Ainsi s'il n'y avoit point de propriété, comme si tout étoit commun, il pourroit y avoir de l'injustice néanmoins. Il faut aussi que dans la définition de la propriété, par *chose* vous entendez encore action; car autrement, quand il n'y auroit point de droit sur les choses, ce seroit toujours une injustice d'empêcher les hommes d'agir où ils en ont besoin. Mais suivant cette explication il est impossible qu'il n'y ait point de propriété. Pour ce qui est de la proposition de la l'incompatibilité du gouvernement avec la liberté absolue, elle est du nombre des corollaires, c'est à dire des propositions, qu'il suffit de faire remarquer. Il y en a en Jurisprudence, qui sont plus composées, comme par exemple, touchant ce qu'on appelle *jus accrescendi*, touchant les conditions, et plusieurs autres matières; et je l'ai fait voir en publiant dans ma jeunesse des Thèses sur les *conditions*, où j'en démontrai quelques unes. Et si j'en avois le loisir, j'y retoucherois,

PH. Ce seroit faire plaisir aux curieux, et serviroit à prévenir quelqu'un qui pourroit les faire éimprimer sans être retouchées.

TH. C'est ce qui est arrivé à mon Art des Combinaisons, comme je m'en suis déjà plaint. C'étoit un fruit de ma première adolescence, et cependant on le réimprima longtems après sans me consulter et sans marquer même que c'étoit une seconde édition, ce qui fit croire à quelques uns à mon préjudice, que j'étois capable de publier une telle piéce dans un âge avancé; car quoiqu'il y ait des pensées de quelque conséquence, que j'approuve encore, il y en avoit pourtant aussi, qui ne pouvoient convenir qu'à un jeune étudiant.

§. 19. PH. Je trouve que les figures sont un grand remède à l'incertitude des mots, et c'est ce qui ne peut point avoir lieu dans les idées morales. De plus les idées de morale sont plus composées que les figures, qu'on considère ordinairement dans les Mathématiques; ainsi l'esprit a de la peine à retenir les combinaisons précises de ce qui entre dans les Idées morales, d'une manière aussi parfaite qu'il seroit nécessaire lorsqu'il faut de longues déductions. Et si dans l'Arithmétique on ne désignoit les différens postes par des marques, dont la signification précise soit connue, et qui restent et demeurent en vue, il seroit presque impossible de faire de grands comptes (§. 20.). Les définitions donnent quelque remède pourvu qu'on les emploie constamment dans la morale. Et du reste il n'est pas aisé de prévoir quelles méthodes peuvent être suggérées per *l'Algèbre* ou par quelque autre moyen de cette nature, pour écarter les autres difficultés.

TH. Feu M. Erhard Weigel, Mathématicien de Jena en Thuringe, inventa ingénieusement des figures, qui représentoient des choses morales. Et lorsque feu M. Samuel de Puffendorff, qui étoit son disciple, publia ses Elémens de la jurisprudence universelle assez conformes aux pensées de M. Weigelius, on y ajouta dans l'Edition de Jena la *sphère morale* de ce Mathématicien. Mais ces figures sont une manière d'Allégorie a peu près comme la Table de Cebes, quoique moins populaire et servent plutòt à la mémoire pour retenir et ranger les idées, qu'au jugement, pour acquerir des connoisances démonstratives. Elles ne laissent pas d'avoir leur usage pour éveiller l'esprit. Les Figures Géométriques paroissent plus simples que les choses morales; mais elles ne le sont pas, parceque le continu enveloppe

l'infini, d'où il faut choisir. Par exemple, pour couper un Triangle en 4 parties égales par deux droites perpendiculaires entre elles, c'est une question qui paroit simple et qui est assez difficile. Il n'en est pas de même dans les questions de morale, lorsqu'elles sont déterminables par la seule raison. Au reste ce n'est pas le lieu ici de parler de proferendis scientiae demonstrandi pomoeriis, et de proposer les vrais moyens d'étendre l'art de démontrer au delà de ses anciennes limites, qui ont été presque les mêmes jusqu'ici que ceux du pays Mathématique. J'espère si Dieu me donne le tems qu'il faut pour cela, d'en fair voir quelque essai un jour, en mettant ces moyens en usage effectivement, sans me borner aux préceptes.

PH. Si vous executez ce dessein, Monsieur, et comme il faut, vous obligerez infiniment les Philalèthes comme moi, c'est à dire ceux qui désirent sincèrement de connoitre la vérité. Et elle est agréable naturellement aux esprits et il n'y a rien de si difforme, et de si incompatible avec l'entendement que le mensonge. Cependant il ne faut pas espérer qu'on s'applique beaucoup à ces découvertes, tandis que le desir et l'estime des richesses ou de la puissance portera les hommes à épouser les opinions autorisées par la mode, et à chercher en suite des argumens, ou pour les faire passer pour bonnes, ou pour les fardre et couvrir leur difformité. Et pendant que les différens partis font recevoir leurs opinions à tous ceux, qu'ils peuvent avoir en leur puissance, sans examiner si elles sont fausses ou véritables, quelle nouvelle lumière peut on espérer dans les sciences, qui appartiennent à la morale? Cette partie du genre humain, qui est sous le joug, devroit attendre au lieu de cela dans la plupart des lieux du monde, des ténèbres aussi épaisses que celles d'Egypte, si la lumière du Seigneur ne se trouvoit pas elle même présente à l'esprit des hommes, lumière sacrée que tout le pouvoir humain ne sauroit éteindre entièrement.

TH. Je ne désespère point que dans un tems ou dans un pays plus tranquille les hommes ne se mettent plus à la raison qu'ils n'ont fait. Car en effet il ne faut désespérer de rien: et je crois que de grands changemens en mal et en bien sont réservés au genre humain, mais plus en bien enfin qu'en mal. Supposons qu'on voie un jour quelque grand Prince, qui comme les anciens Rois d'Assyrie ou d'Egypte, ou comme un autre Salomon règne longtems dans une paix profonde, et que ce Prince, aimant la vertu et la vérité et doué d'un esprit grand et solide, se mette en tête de rendre les hommes plus heureux et plus accommodans entr'eux, et plus puissans sur la nature: quelles merveilles ne fera-t-il pas en peu d'années? Car il est sûr qu'en ce cas on feroit plus en dix ans, qu'on ne feroit en cent ou peut-être en mille, en laissant aller les choses leur train ordinaire. Mais sans cela, si le chemin étoit ouvert une bonne fois, bien des gens y entreroient comme chez les Géomètres, quand ce ne seroit que pour leur plaisir, et pour acquérir de la gloire. Le Public mieux policé se tournera un jour plus qu'il n'a fait jusqu'ici à l'avancement de la Médecine; on donnera par tous les pays des Histoires naturelles comme des Almanacs ou comme des Mercures galans; on ne laissera aucune bonne observation sans être enrégistrée; on aidera ceux qui s'y appliqueront; on perfectionnera l'art de faire de telles observations, et encore celui de les employer pour établir des Aphorismes. Il y aura un tems où le nombre des bons Médecins étant devenu plus grand et le nombre des gens de certaines professions, dont on aura moins besoin alors, étant diminué à proportion, le public sera en état de donner plus d'encouragement à la recherche de la nature; et sur tout à l'avancement de la Médecine; et alors cette science importante sera bientôt portée fort au delà de son présent état et croitra à vue d'oeil. Je crois en effet que cette partie de la police devroit être l'objet des plus grands soins de ceux qui gouvernent, après celui de la vertu, et qu'un des plus grands fruits de la bonne morale ou politique sera de nous amener une meilleure médecine, quand les hommes commenceront à être plus sages qu'ils ne sont, et quand les grands auront appris de mieux employer leur richesses et leur puissance pour leur propre bonheur.

§. 21. PH. Pour ce qui est de la connoissance de l'existence réelle (qui est la 4. sorte des connoissances) il faut dire que nous avons une connoissance intuitive de notre Existence, une démonstrative de celle de Dieu, et une sensitive des autres choses. Et nous en parlerons amplement dans la suite.

TH. On ne sauroit rien dire de plus juste.

§. 22. PH. Maintenant ayant parlé de la connoissance, il paroit à propos que pour mieux découvrir l'état présent de notre esprit, nous en considérions un peu le côté obscur, et prenions connoissance de notre ignorance; car elle est infiniment plus grande que notre connoissance. Voici les causes de cette ignorance. C'est 1) que nous manquons d'idées; 2) que nous ne saurions découvrir la connexion entre les idées que nous avons; 3) que nous négligeons de les suivre et de les examiner exactement. §. 23. Quant au défaut des idées, nous n'avons d'idées simples que celles qui nous viennent des sens internes ou externes. Ainsi à l'égard d'une infinité de créatures de l'univers et de leurs qualités nous sommes comme les aveugles par rapport aux couleurs, n'ayant pas même les facultés, qu'il faudroit, pour les connoitre; et selon toutes les apparences l'homme tient le dernier rang parmi tous les êtres intellectuels.

TH. Je ne sais s'il n'y en a pas aussi au dessus de nous. Pourquoi voudrions nous nous dégrader sans nécessité? peut-être tenons nous un rang assez honorable parmi les animaux raisonnables; car des génies supérieurs pourroient avoir des corps d'une autre façon, de sorte que le nom d'animal pourroit ne leur point convenir. On ne sauroit dire si notre soleil parmi le grand nombre d'autres en a plus au dessus qu'au dessous de lui, et nous sommes bien placées dans son systême: car la terre tient le milieu entre les planètes et sa distance paroît bien choisie pour un animal contemplatif, qui la devoit habiter. D'ailleurs nous avons incomparablement plus de sujet de nous louer que de nous plaindre de notre sort, la plupart de nos maux devant être imputés à notre faute. Et sur tout nous aurions grand tort de nous plaindre des défauts de notre connoissance, puisque nous nous servons si peu de celles, que la nature charitable nous présente.

§. 24. PH. Il est vrai cependant que l'extrême distance de presque toutes les parties du monde, qui sont exposées à notre vue, les dérobe à notre connoissance, et apparemment le monde visible n'est qu'une petite partie de cet immense univers. Nous sommes renfermés dans un petit coin de l'espace; c'est à dire dans le systême de notre soleil, et cependant nous ne savons pas même ce qui se passe dans les autres planètes, qui tournent à l'entour de lui aussi bien que notre boule. §. 25. Ces connoissances nous échappent à cause de la grandeur et de l'éloignement, mais d'autres corps nous sont cachés à cause de leur petitesse, et ce sont ceux, qu'il nous importeroit le plus de connoitre; car de leur contexture nous pourrions inférer les usages et opérations de ceux qui sont visibles, et savoir pourquoi la rhubarbe purge, la cigüe tue, et l'opium fait dormir. Ainsi §. 26. quelque loin que l'industrie humaine puisse porter la Philosophie expérimentale sur les choses physiques, je suis tenté de croire que nous ne pourrons jamais parvenir sur ces matières à une connoissance scientifique.

TH. Je crois bien que nous n'irons jamais aussi loin, qu'il seroit à souhaiter; cependant il me semble qu'on fera quelques progrès considérables avec le tems dans l'explication de quelques phénomènes, parceque le grand nombre des expériences, que nous sommes à portée de faire, nous peut fournir des data plus que suffisans, de sorte qu'il manque seulement l'art de les employer, dont je ne désespère point qu'on poussera les petits commencemens depuis que l'analyse infinitésimale nous à donné le moyen d'allier la Géométrie avec la Physique et que la Dynamique nous a fourni les loix générales de la nature.

§. 27. PH. Les esprits sont encore plus éloignés de notre connoissance; nous ne saurions nous former aucune Idée de leurs différens ordres, et cependant le monde intellectuel est certainement plus grand et plus beau que le monde matériel.

TH. Ces mondes sont toujours parfaitement parallèles quant aux causes efficientes, mais non pas quant aux finales. Car à mesure que les esprits dominent dans la matière ils y produisent des ordonnances merveilleuses. Cela paroit par les changemens, que les hommes ont faits, pour embellir la surface de la terre, comme de petits dieux, qui imitent le grand Architecte de l'univers, quoique ce ne soit que par l'emploi des corps et de leurs loix. Que ne peut-on pas conjecturer de cette immense multitude des Esprits qui nous passent? Et comme les Esprits forment tous ensemble une espèce d'Etat sous Dieu, dont le gouvernement est parfait, nous sommes bien éloignés de comprendre le systême de ce monde intelligible et de concevoir les peines et les récompenses, qui y sont préparées à ceux, qui les méritent suivant la plus exacte raison, et de nous figurer ce qu'aucun oeil n'a vu, ni aucune oreille n'a entendue, et qui n'est jamais entré dans le coeur de lhomme. Cependant tout cela fait connoitre que nous avons toutes les idées distinctes qu'il faut pour connoitre les corps et les esprits, mais non pas le détail suffisant des faits, ni des sens assez pénétrans pour démêler les idées confuses, ou assez étendue pour les appercevoir toutes.

§. 28. PH. Quant à la connexion, dont la connaissance nous manque dans les idées que nous avons, j'allois vous dire que les affections mécaniques des corps n'ont aucune liaison avec les idées des couleurs, des sons, des odeurs, et des gouts, de plaisir et de douleur; et que leur connexion ne dépend que du bon plaisir et de la volonté arbitraire de Dieu. Mais je me souviens que vous jugez, qu'il y a une parfaite correspondance, quoique ce ne soit pas toujours une ressemblance, entière. Cependant vous reconnoissez que le trop grand détail des petites choses, qui y entrent, nous empêche de démêler ce qui est caché, quoique vous esperez encore que nous y approcherons beaucoup; et qu'ainsi vous ne voudriez pas qu' on dise avec mon illustre auteur §. 29. que c'est perdre sa peine que de s'engager dans une telle recherche, de peur que cette

croyance ne fasse du tort à l'accroissement de la science. Je vous aurois parlé aussi de la difficulté, qu'on a eue jusqu'ici d'expliquer la connexion, qu'il y a entre l'âme et le corps, puisqu'on ne sauroit concevoir qu'une pensée produise un mouvement dans le corps, ni qu'un mouvement produise une pensée dans l'esprit. Mais depuis que je conçois votre hypothèse de l'harmonie préétablie, cette difficulté dont on désespéroit me paroît levée tout d'un coup et comme par enchantement. §. 30. Reste donc la troisième cause de notre ignorance, c'est que nous ne suivons pas les idées, que nous avons ou que nous pouvons avoir, et ne nous appliquons pas à trouver les idées moyennes, c'est ainsi qu'on ignore les vérités mathématiques, quoiqu'il n'y ait aucune imperfection dans nos facultés, ni aucune incertitude dans les choses mêmes. Le mauvais usage des mots a le plus contribué à nous empêcher de trouver la convenance et disconvenance des idées; et les Mathématiciens, qui forment leur pensées indépendamment des noms et s'accoutument à se présenter à leur esprit les idées mêmes au lieu des sons, ont évité par là une grande partie de l'embarras. Si les hommes avoient agi dans leurs découvertes du monde matériel, comme ils en ont usé à l'égard de celles qui regardent le monde intellectuel et s'ils avoient tout confondu dans un chaos de termes d'une signification incertaine, ils auroient disputé sans fin sur les zones, les marées, le bâtiment des vaisseaux, et les routes; on ne seroit j'amais allé au delà de la ligne, et les Antipodes seroient encore aussi inconnus qu'ils étoient lorsqu'on avoit déclaré que c'étoit une hérésie de les soutenir.

TH. Cette troisième cause de notre ignorance est la seule blâmable. Et vous voyez, Monsieur, que le désespoir d'aller plus loin y est compris. Ce découragement nuit beaucoup, et des personnes habiles et considérables ont empêché les progrès de la médecine par la fausse persuasion que c'est peine perdue que d'y travailler. Quand vous verrez les Philosophes Aristotéliciens du tems passé parler des Météores, comme de l'arc-en ciel par exemple, vous trouverez qu'ils croyoient qu'on ne devoit pas seulement penser à expliquer distinctement ce phénomène; et les entreprises de Maurolycus et puis de Marc Antoine de Dominis leur paroissoient comme un vol d'Icare. Cependant la suite en a désabusé le monde. Il est vrai que le mauvais usage des Termes a causé une bonne partie du désordre, qui se trouve dans nos connoissances, non seulement dans la Morale et Métaphysique, ou dans ce que vous appellez le monde intellectuel, mais encore dans la Médecine, où cet abus des termes augmente de plus en plus. Nous ne nous pouvons pas toujours aider par les figures comme dans la Géométrie: mais l'Algèbre fait voir qu'on peut faire de grandes découvertes sans recourir toujours aux idées mêmes des choses. Au sujet de l'hérésie prétendue des Antipodes je dirai en passant, qu'il est vrai que Boniface Archevèque de Mayence a accusée Virgile de Salzbourg dans une lettre, qu'il a écrite au pape contre lui sur ce sujet, et que le pape y répond d'une manière, qui faite paroître qu'il donnoit assez dans le sens de Boniface; mais on ne trouve point que cette accusation ait eu des suites. Virgile s'est toujours maintenu. Les deux Antagonistes passent pour Saints, et les savans de Bavière, qui regardent Virgile comme un Apôtre de la Carinthie, et des pays voisins, en ont justifié la mémoire.

CHAPITRE IV.

De la Réalité de notre connoissance.

§. 2. PH. Quelqu'un, qui n'aura pas compris l'importance, qu'il y a d'avoir de bonnes idées et d'en entendre la convenance et la disconvenance, croira qu'en raisonnant là dessus avec tant de soin nous bâtissons des châteaux en l'air, et qu'il n'y aura dans tout notre système que de l'idéal et de l'imaginaire. Un extravagant, dont l'imagination est échauffée, aura l'avantage d'avoir des idées plus vives et en plus grand nombre; ainsi il auroit aussi plus de connoissance. Il y aura autant de certitude dans les visions d'un Enthousiaste, que dans les raisonnemens d'un homme de bon sens, pourvu que cet Enthousiaste parle conséquemment; et il sera aussi vrai de dire qu'une Harpye n'est pas un Centaure, que de dire qu'un quarrée n'est pas un cercle. §. 2. Je réponds que nos idées s'accordent avec les choses. §. 3. Mais on en demandera le Criterion. §. 4. Je réponds encore premièrement que cet accord est manifeste à l'egard des idées simples de notre esprit, car ne pouvant pas se les former lui même il faut qu'elles soient produites par les choses, qui agissent sur l'esprit; et secondement §. 5. que toutes nos idées complexes, (excepté celles des substances) étant des Archétypes, que l'esprit a formés lui même, qu'il n'a pas destiné à être des copies de quoi que ce soit, ni rapporté à l'existence d'aucune chose comme à leur originaux, elles ne peuvent manquer d'avoir toute la conformité avec les choses, nécessaire à une connoissance réelle.

TH. Notre certitude seroit petite ou plutôt nulle, si elle n'avoit point d'autre fondement des idées simples, que celui qui vient des sens. Avez vous oublié, Monsieur, comment j'ai montré, que les idées sont originairement dans notre esprit et que même nos pensées nous viennent de notre propre fonds, sans que les autres créatures puissent avoir une influence immédiate sur l'âme. D'ailleurs le fondement de notre certitude à l'égard des vérités universelles et éternelles est dans les idées mêmes; indépendemment des sens, comme aussi les idées pures et intelligibles ne dépendent point des sens, par exemple celle de l'être, de l'un, du même, etc. Mais les idées des qualités sensibles, comme de la couleur, de la saveur, etc. (qui en effet ne sont que des phantômes) nous viennent des sens, c'est à dire de nos perceptions confuses. Et le fondement de la vérité des choses contingentes et singulières est dans le succès, qui fait que les phénomènes des sens sont liés justement comme les vérités intelligibles le demandent. Voilà la différence, qu'on y doit faire, au lieu que celle que vous faites ici entre les idées simples et composées, et idées composées appartenantes aux Substances et aux accidens, ne me paroît point fondée, puisque toutes les idées intelligibles ont leurs Archétypes dans la possibilité éternelle des choses.

§. 5. PH. Il est vrai que nos idées composées n'ont besoin d'Archétypes hors de l'esprit, que lorsqu'il s'agit d'une substance existante, qui doit unir effectivement hors de nous les idées simples dont elles sont composées. La connoissance des vérités mathématiques est réelle, quoiqu'elle ne roule que sur nos idées et qu'on ne trouve nulle part des cercles exacts. Cependant on est assuré que les choses existantes conviendront avec nos archétypes, à mesure que ce qu'on y suppose, se trouve existant. §. 7. Ce qui sert encore à justifier la réalité des choses morales. §. 8. Et les offices de Cicéron n'en sont pas moins conformes à la vérité parce qu'il n'y a personne dans le monde, qui règle sa vie exactement sur le modèle d'un homme de bien tel que Cicéron nous l'a dépeint. §. 9. Mais, (dira-t-on) si les idées morales sont de notre invention, quelle étrange notion aurons nous de la justice et de la tempérance? §. 10. Je réponds que l'incertitude ne sera que dans le langage, parcequ'on n'entend pas toujours ce qu'on dit, ou ne l'entend pas toujours de même.

TH. Vous pouviez répondre encore, Monsieur, et bien mieux à mon avis, que les idées de la justice et de la tempérance ne sont pas de notre invention, non plus que celles du cercle et du quarré. Je crois l'avoir assez montré.

§. 11. PH. Pour ce qui est des idées des substances, qui existent hors de nous, notre connoissance est réelle autant qu'elle est conforme à ces Archétypes: et à cet egard l'esprit ne doit point combiner les idées arbitrairement, d'autant plus qu'il y a fort peu d'idées simples, dont nous puissions assurer qu'elles peuvent ou ne peuvent pas exister ensemble dans la nature au delà de ce qui paroît par des observations sensibles.

TH. C'est comme j'ai dit plus d'une fois parce que ces idées, quand la raison ne sauroit juger de leur compatibilité ou connexion, sont confuses, comme sont celles des qualités particulières des sens.

§. 13. Il est bon encore à l'égard des substances existantes de ne se point borner aux noms, ou aux espèces, qu'on suppose établies par les noms. Cela me fait revenir à ce que nous avons discuté assez souvent à l'égard de la définition de l'homme. Car parlant d'un innocent, qui a vécu quarante ans sans donner le moindre signe de raison, ne pourroit-on point dire qu'il tient le milieu entre l'homme et la bête? cela passeroit peut-être pour un paradoxe bien hardi, ou même pour une fausseté de très dangereuse conséquence. Cependant il me sembloit autre fois, et il semble encore à quelques uns de mes amis, que je ne saurois encore désabuser, que ce n'est qu'en vertu d'un préjugé fondé sur cette fausse supposition que ces deux noms Homme et Bête signifient des espèces distinctes, si bien marquées par des essences réelles dans la nature; que nulle autre espèce ne peut intervenir entr'elles, comme si toutes les choses étoient jettées au moule suivant le nombre précis de ces essences. §. 14. Quand on demande à ces amis, quelle espèce d'animaux sont ces innocens, s'ils ne sont ni hommes ni bêtes, ils répondent que ce sont des innocens et que cela suffit. Quand on demande encore ce qu'ils deviendront dans l'autre monde? nos amis répondent qu'il ne leur importe pas de le savoir ni de le rechercher. Qu'ils tombent ou qu'ils se soutiennent que cela regarde leur maître. Rom. XIV. 4. qui est bon et fidèle et ne dispose point de ses créatures suivant les bornes étroites de nos pensées ou de nos opinions particulières, et ne les distingue pas conformément aux noms et espèces qu'il nous plait d'imaginer; qu'il nous suffit que ceux qui sont capables d'instruction seront appellés à rendre compte de leur conduite et qu'ils recevront leur salaire selon ce qu'ils auront fait dans leur corps. 2 Corinth. V. 10. §. 15. Je vous représenterai encore le reste de leurs raisonnemens. La question (disent ils) s'il faut priver les imbecilles d'un état à venir roule sur deux suppositions également

fausses; la première que tout Etre, qui a la forme et apparence extérieure d'homme, est destiné à un état d'immortalité après cette vie; et la seconde que tout ce qui a une naissance humaine doit jouir de ce privilège. Otez ces imaginations, et vous verrez que ces sortes de questions sont ridicules et sans fondement. Et en effet je crois qu'on désavouera la première supposition et qu'on n'aura pas l'esprit assez enfoncé dans la matière pour croire que la vie éternelle est due à aucune figure d'une masse matérielle, en sorte que la masse doive avoir éternellement du sentiment, parce qu'elle a été moulée sur une telle figure. §. 16. Mais la seconde supposition vient au secours. On dira que cet innocent vient de parens raisonnables et que par conséquent il faut qu'il ait une âme raisonnable. Je ne sais par quelle règle de Logique on peut établir une telle conséquence et comment après cela on oseroit détruire des productions mal formées et contrefaites. Oh, dira-t-on, ce sont des Monstres! Eh bien soit. Mais que sera cet innocent toujours intraitable? Un défaut dans le corps fera-t-il un monstre, et non un défaut dans l'esprit? C'est retourner à la première supposition déjà réfutée, que l'extérieur suffit. Un innocent bien formé est un homme, à ce qu'on croit il a une âme raisonnable, quoiqu'elle ne paroisse pas. Mais faites les oreilles un peu plus longues et plus pointues, et le nez un peu plus plat qu'à l'ordinaire, alors vous commencez à hésiter. Faites le visage plus étroit, plus plat et plus long; vous voilà tout a fait déterminé. Et si la tête est parfaitement celle de quelque animal, c'est un monstre sans doute, et ce vous est une démonstration, qu'il n'a point d'âme raisonnable et qu'il doit être détruit. Je vous demande maintenant où trouver la juste mesure, et les dernières bornes, qui emportent avec elles une âme raisonnable. Il y a des foetus humains, moitié bête, moitié homme, d'autres dont les trois parties participent de l'un, et l'autre partie de l'autre. Comment déterminer au juste les linéamens qui marquent la raison? De plus ce monstre ne sera-ce pas une espèce moyenne entre l'homme et la bête? Et tel est l'innocent dont il s'agit.

TH. Je m'étonne que vous retournez à cette question, que nous avons assez examinée, et cela plus d'une fois, et que vous n'avez pas mieux catéchisé vos amis. Si nous distinguons l'homme de la bête par la faculté de raisonner, il n'y a point de milieu, il faut que l'animal, dont il s'agit, l'aie ou ne l'aie pas: mais comme cette faculté ne paroît pas quelquefois, on en juge par des indices, qui ne sont pas démonstratifs à la vérité, jusqu'à ce que cette raison se montre; car l'on sait par l'expérience de ceux qui l'ont perdue ou qui enfin en ont obtenu l'exercice, que sa fonction peut être suspendue. La naissance et la figure donnent des présomtions de ce qui est caché. Mais la présomtion de la naissance est effacée (eliditur) par une figure extrêment différente de l'humaine, telle qu'étoit celle de l'animal, né d'une femme de Zeelande chez Levinus Lemnius (livre I. ch. 8.) qui avoit un bec crochu, un col long et rond, des yeux étincellans, une queue pointue, une grande agilité à courir d'abord par la chambre. Mais on dira qu'il y a des monstres ou des frères des Lombards (comme les Médecins les appelloient autrefois à cause qu'on disoit que les femmes de Lombardie étoient sujettes à ces sortes d'enfantemens) qui approchent d'avantage de la figure humaine. Hé bien, soit. Comment donc (direz vous) peut-on déterminer les justes limites de la figure, qui doit passer pour humaine? je réponds que dans une matière conjecturale, on n'a rien de précis. Et voilà l'affaire finie. On objecte que l'innocent ne montre point de raison et cependant il passe pour homme, mais s'il avoit une figure monstrueuse il ne le seroit point et qu'ainsi on a plus d'égard à la figure qu'à la raison? Mais ce monstre montre-t-il de la raison? non, sans doute. Vous voyez donc qu'il lui manque plus qu'à l'innocent. Le défaut de l'exercice de la raison est souvent temporel, mais il ne cesse pas dans ceux où il est accompagné d'une tête de chien. Au reste si cet animal de figure humaine n'est pas un homme, il n'y a pas grand mal à le garder pendant l'incertitude de son sort. Et soit qu'il ait une âme raisonnable, ou qu'il en ait une, qui ne le soit pas, Dieu ne l'aura point faite pour rien et l'on dira de celles des hommes, qui demeurent dans un état toujours semblable à celui de la première enfance, que leur sort pourra être le même que celui des âmes de ces enfans, qui meurent dans le berceau.

CHAPITRE V.

De la vérité en général.

§. 1. PH. Il y a plusieurs siècles qu'on a demandé ce que c'est que la vérité. §. 2. Nos amis croient que c'est la conjonction ou la séparation des signes suivant que les choses mêmes conviennent ou disconviennent entr'elles. Par la conjonction ou la séparation des signes il faut entendre ce qu'on appelle autrement proposition.

TH. Mais une épithète ne fait pas une proposition; par exemple l'homme sage. Cependant il y a une conjonction de deux termes. Négation aussi est autre chose que séparation; car disant l'homme, et après quelque intervalle prononçant sage, ce n'est pas nier. La convenance aussi ou la disconvenance n'est pas proprement ce qu'on exprime par la proposition. Deux oeufs ont de la convenance et deux ennemis ont de la disconvenance. Il s'agit ici d'une manière de convenir ou de disconvenir toute particulière. Ainsi je crois que cette définition n'explique point le point, dont il s'agit. Mais ce que je trouve le moins à mon gré dans votre définition de la vérité, c'est qu'on y cherche la vérité dans les mots. Ainsi le même sens, étant exprimé en Latin, Allemand, Anglois, François, ne sera pas la même vérité et il faudra dire avec M. Hobbes, que la vérité dépend du bon plaisir des hommes; ce qui est parler d'une manière bien étrange. On attribue même la vérité à Dieu, que vous m'avouerez (je crois) de n'avoir point besoin de signes. Enfin je me suis déjà étonné plus d'une fois de l'humeur de vos amis, qui se plaisent à rendre les essences vérités nominales.

PH. N'allez point trop vite. Sous les signes ils comprennent les idées. Ainsi les vérités seront ou mentales ou nominales, selon les espèces des signes.

TH. Nous aurons donc encore des vérités litterales, qu'on pourra distinguer en vérités de papier ou de parchemin, de noir d'encre ordinaire, ou d'encre d'imprimerie, s'il faut distinguer les vérités par les signes. Il vaut donc mieux placer les vérités dans le rapport entre les objets des idées, qui fait que l'une est comprise ou non comprise dans l'autre. Cela ne dépend poit des langues et nous est commun avec Dieu et les Anges; et lorsque Dieu nous manifeste une vérité nous acquérons celle qui est dans son entendement, car quoiqu'il y ait une différence infinie entre ses idées et les nôtres, quant à la perfection et à l'étendue, il est toujours vrai qu'on convient dans le même rapport. C'est donc dans ce rapport qu'on doit placer la vérité, et nous pouvons distinguer entre les vérités, qui sont indépendantes de notre bon plaisir et entre les expressions, que nous inventons comme bon nous semble.

§. 3. PH. Il n'est que trop vrai que les hommes, même dans leur esprit, mettent les mots à la place des choses, sur tout quand les idées sont complexes et indéterminées. Mais il est vrai aussi comme vous l'avez observé, qu'alors l'esprit se contente de marquer seulement la vérité sans l'entendre pour le présent, dans la persuasion où il est qu'il dépend de lui de l'entendre quand il voudra. Au reste l'action qu'on exerce en affirmant ou en niant, est plus facile à concevoir en réflechissant sur ce qui se passe en nous, qu'il n'est aisé de l'expliquer par paroles. C'est pourquoi ne trovez point mauvais qu'au défaut de mieux on a parlé de joindre ensemble ou de séparer. §. 8. Vous accorderez aussi que les propositions au moins peuvent être appellées verbales, et que lors qu'elles sont vraies, elles sont et verbales et encore réelles, car §. 9. la fausseté consiste à joindre les noms autrement que leurs idées ne conviennent ou disconviennent. Au moins §. 10. les mots sont de grands vehicules de la vérité §. 11. Il y a aussi une vérité morale, qui consiste à parler des choses selon la persuasion de notre esprit; il y a enfin une vérité métaphysique, qui est l'existence réelle des choses, conforme aux idées que nous en avons.

TH. La vérité morale, est apellée véracité par quelques uns, et la vérité metaphysique est prise vulgairement par les Métaphysiciens pour un attribut de l'Etre, mais c'est un attribut bien inutile et presque vide de sens. Contentons nous de chercher la vérité dans la correspondence des propositions, qui sont dans l'esprit, avec les choses dont il s'agit. Il est vrai que j'ai attribué aussi la vérité aux idées en disant que les idées sont vraies ou fausses; mais alors je l'entends en effet de la vérité des propositions, qui affirment la possibilité de l'objet de l'idée. Et dans ce même sens on peut dire encore qu'un Etre est vrai, c'est à dire la proposition, qui affirme son existence actuelle ou du moins possible.

CHAPITRE VI.

Des propositions universelles, de leur vérité, et de leur certitude.

§. 2. PH. Toute notre connoissance est des vérités générales ou particulières. Nous ne saurions jamais faire bien entendre les premières, qui sont les plus considérables, ni les comprendre que fort rarement nous mêmes, qu'autant qu'elles sont conçues et exprimées par des paroles.

TH. Je crois qu'encore d'autres marques pourroient faire cet effet; on le voit par les caractères des Chinois. Et on pourroit introduire un Caractère Universel fort populaire et meilleur que le leur, si on employoit de petites figures à la place

des mots, qui représentassent les choses visibles par leurs traits, et les invisibles par des visibles, qui les accompagnent, y joignant de certaines marques additionelles, convenables pour faire entendre les flexions et les particules. Cela serviroit d'abord pour communiquer aisément avec les nations éloignées; mais si on l'introduisoit aussi parmi nous sans renoncer pourtant à l'écriture ordinaire, l'usage de cette manière d'écrire seroit d'une grande utilité pour enrichir l'imagination et pour donner des pensées moins sourdes et moins verbales, qu'on n'a maintenant. Il est vrai que l'art de dessiner n'étant point connu de tous, il s'en suit qu'excepté les livres imprimés de cette façon (que tout le monde apprendroit bientôt à lire) tout le monde ne pourroit point s'en servir autrement que par une manière d'imprimerie, c'est à dire ayant des figures gravées toutes prètes pour les imprimer sur du papier, et y ajoutant par après avec la plume les marques des flexions ou des particules. Mais avec le tems tout le monde apprendroit le dessein dès la jeunesse, pour n'être point privé de la commodité de ce caractère figuré, qui parleroit véritablement aux yeux, et qui seroit fort au gré du peuple, comme en effet les paysans ont déjà certains almanacs, qui leur disent sans paroles une bonne partie de ce qu'ils demandent: et je me souviens d'avoir vu des imprimés satyriques en taille douce, qui tenoient un peu de l'Enigme, où il y avoit des figures signifiantes par elles mêmes, mêlées avec des paroles, au lieu que nos lettres et les caractères Chinois ne sont significatifs que par la volonté des hommes (ex instituto).

§. 3. PH. Je crois que votre pensée s'exécutera un jour, tant cette écriture me paroit agréable et naturelle: et il semble qu'elle ne seroit pas de petite conséquence pour augmenter la perfection de notre esprit et pour rendre nos conceptions plus réelles. Mais pour revenir aux connoissances générales et à leur certitude, il sera à propos de remarquer qu'il y a certitude de vérité et qu'il y a aussi certitude de connoissance. Lorsque les mots sont joints de telle manière dans des propositions, qu'ils expriment exactement la convenance ou la disconvenance telle qu'elle est réellement, c'est une certitude de vérité; et la certitude de connoissance consiste à appercevoir la convenance ou la disconvenance des idées, en tant qu'elle est exprimée dans des propositions. C'est ce que nous appellons ordinairement être certain d'une proposition.

TH. En effet cette dernière sorte de certitude suffira encore sans l'usage des mots et n'est autre chose qu'une parfaite connoissance de la vérité; au lieu que la première espèce de certitude ne paroit être autre chose que la vérité même.

§. 4. PH. Or comme nous ne saurions être assurés de la vérité d'aucune proposition générale, à moins que nous ne connoissions les bornes précises de la signification des termes, dont elle est composée, il seroit nécessaire que nous connussions l'essence de chaque espèce, ce qui n'est pas mal aisé à l'egard des idées simples et des modes. Mais dans les substances, où une essence réelle, distincte de la nominale, est supposée déterminer les espèces, l'étendue du terme général est fort incertaine, parceque nous ne connoissons pas cette essence réelle; et par conséquent dans ce sens nous ne saurions être assurés d'aucune proposition générale faite sur le sujet de ces substances. Mais lorsqu'on suppose que les espèces des substances ne sont autre chose que la réduction des individus substantiels en certaines sortes, rangées sous divers noms généraux, selon qu'elles conviennent aux différentes idées abstraites, que nous désignons par ces noms là, on ne sauroit douter si une proposition bien connue comme il faut est véritable ou non.

TH. Je ne sais Monsieur, pourquoi vous revenez encore à un point assez contesté entre nous, et que je croyois vidé. Mais enfin j'en suis bien aise, parceque vous me donnez une occasion fort propre (ce me semble) à vous désabuser de nouveau. Je vous dirai donc que nous pouvons être assurés par exemple de mille vérités, qui regardent l'or ou ce corps dont l'essence interne se fait connoitre par la plus grande pesanteur connue ici bas, ou par la plus grande ductilité, ou par d'autres marques. Car nous pouvons dire que le corps de la plus grande ductilité connue est aussi le plus pesant de tous les corps connus. Il est vrai qu'il ne seroit point impossible, que tout ce qu'on a remarqué jusqu'ici dans l'or, se trouve un jour en deux corps discernables par d'autres qualités nouvelles, et qu'ainsi ce ne fût plus la plus basse espèce, comme on le prend jusqu'ici par provision. Il se pourroit aussi qu'une sorte demeurant rare et l'autre étant commune on jugeât à propos de réserver le nom de vrai or à la seule espèce rare, pour la retenir dans l'usage de la monnoie par le moyen de nouveaux essais, qui lui seroient propres. Après quoi l'on ne doutera point aussi, que l'essence interne de ces deux espèces ne soit différente; et quand même la définition d'une substance actuellement existante ne seroit pas bien déterminée à tous égards, (comme en effet celle de l'homme ne l'est pas à l'égard de la figure externe) on ne laisseroit pas d'avoir une infinité de propositions générales sur son sujet, qui

suivroient de la raison et des autres qualités, que l'on reconnoît en lui. Tout ce que l'on peut dire sur ces propositions générales, c'est qu'en cas qu'on prenne l'homme pour la plus basse espèce et le restreigne à la race d'Adam, on n'aura point de propriétés de l'homme de celles qu'on appelle in quarto modo, ou qu'on puisse énoncer de lui par une proposition réciproque ou simplement convertible, si ce n'est par provision; comme en disant, l'homme est le seul animal raisonnable. Et prenant l'homme pour ceux de notre race, le provisionnel consiste à sousentendre qu'il est le seul animal raisonnable de ceux qui nous sont connus; car il se pourroit, qu'il y eut un jour d'autres animaux, à qui fut commun avec la postérité des hommes d'à present tout ce que nous y remarquons jusqu'ici, mais qui fussent d'une autre origine. C'est comme si les Australiens imaginaires venoient inonder nos contrées, il y a de l'apparence qu'alors on trouveroit quelque moyen de les distinguer de nous. Mais en cas que non, et supposé que Dieu eût défendu le mélange de ces races et que Jésus Christ n'eût racheté que la nôtre, il faudroit tâcher de faire des marques artificielles pour les distinguer entr'elles. Il y auroit sans doute une différence interne, mais comme elle ne se rendroit point reconnoissable, on seroit réduit à la seule dénomination extrinsèque de la naissance, qu'on tâcheroit d'accompagner d'une marque artificielle durable, laquelle donneroit une dénomination intrinsèque et un moyen constant de discerner notre race des autres. Ce sons des fictions que tout cela, car nous n'avons point besoin de recourir à ces distinctions, étant les seuls animaux raisonnables de ce globe. Cependant ces fictions servent à connoitre la nature des idées des substances et des vérités générales à leur égard. Mais si l'homme n'étoit point pris pour la plus basse espèce ni pour celle des animaux raisonnables de la race d'Adam, et si au lieu de cela il signifioit un genre commun à plusieurs espèces, qui appartient maintenant à une seule race connue, mais qui pourroit encore appartenir à d'autres distinguables, ou par la naissance, ou même par d'autres marques naturelles, comme par exemple aux feints Australiens; alors, dis-je, ce genre auroit des propositions reciproques, et la définition présente de l'homme ne seroit point provisionelle. Il en est de même de l'or; car supposé qu'on en eut un jour deux sortes discernables, l'une rare et connue jusqu'ici, et l'autre commune et peut-être artificielle, trouvée dans la suite des temps: alors supposé que le nom de l'or doive demeurer à l'espèce présente, c'est à dire, à l'or naturel et rare, pour conserver par son moyen la commodité de la monnoie d'or, fondée sur la rareté de cette matière, sa définition connue jusqu'ici par des dénominations intrinséques n'auroit été que provisionnelle, et devra être augmentée par les nouvelles marques qu'on découvrira, pour distinguer l'or rare ou de l'espèce ancienne, de l'or nouveau artificiel. Mais, si le nom de l'or devoit demeurer alors commun aux deux espèces, c'est à dire, si par l'or on entend un genre, dont jusqu'ici nous ne connoissons point de sousdivision et que nous prenons maintenant pour la plus basse espèce (mais seulement par provision, jusqu'à ce que la subdivision soit connue), et si l'on en trouvoit quelque jour une nouvelle espèce, c'est à dire un or artificiel aisé à faire et qui pourroit devenir commun; je dis que dans ce sens la définition de ce genre ne doit point être jugée provisionnelle, mais perpétuelle. Et même, sans se mettre en peine des noms de l'homme ou de l'or, quelque nom qu'on donne au genre ou à la plus basse espèce connue et quand même on ne leur en donneroit aucun, ce qu'on vient de dire seroit toujours vrai des idées, des genres, ou des espèces, et les espèces ne seront définies que provisionnellement quelquefois par les définitions des genres. Cependant il sera toujours permis et raisonnable d'entendre qu'il y a une essence réelle interne appartenante par une proposition réciproque, soit au genre, soit aux espèces, laquelle se fait connoître ordinairement par les marques externes. J'ai supposé jusqu'ici que la race ne dégénère ou ne change point: mais si la même race passoit dans une autre espèce on seroit d'autant plus obligé de recourir à d'autres marques et dénominations intrinsèques ou extrinsèques, sans s'attacher à la race.

§. 7. PH, Les idées complexes, que les noms que nous donnons aux espèces des substances justifient, sont des collections des idées de certaines qualités, que nous avons remarqué coëxister dans un soutien inconnu, que nous appellons substance. Mais nous ne saurions connoitre certainement quelles autres qualités coëxistent nécessairement avec de telles combinaisons, à moins que nous ne puissions découvrir leur dépendance à l'égard de leurs premières qualités,

TH. J'ai déjà remarqué autrefois, que le même se trouve dans les idées des accidens, dont la nature est un peu abstruse, comme sont par exemple les figures de Géométrie; car lorsqu'il s'agit par exemple de la figure d'un miroir, qui ramasse tous les rayons parallèles dans un point comme foyer, on peut trouver plusieurs propriétés de ce miroir, avant que d'en connoitre la construction, mais on sera en incertitude sur beaucoup d'autres affections,

qu'il peut avoir, jusqu'à ce qu'on trouve en lui ce qui répond à la constitution interne des substances, c'est à dire, la construction de cette figure du miroir, qui sera comme la clef de la connoissance ultérieure.

PH. Mais quand nous aurions connu la constitution intérieure de ce corps, nous n'y trouverons que la dépendance que les qualités premières, ou que vous appellez manifestes, en peuvent avoir, c'est à dire, on connoîtroit quelles grandeurs, figures et forces mouvantes en dépendent; mais on ne connoîtroit jamais la connexion qu'elles peuvent avoir avec les *qualités secondes* ou confuses, c'est à dire, avec les qualités sensibles comme les couleurs, les goûts etc.

TH. C'est que vous supposez encore que ces qualités sensibles ou plutôt les Idées que nous en avons ne dépendent point des figures et mouvemens naturellement, mais seulement du bon plaisir de Dieu qui nous donne ces idées. Vous paroissez donc avoir ublié, Monsieur, ce que je vous ai remontré plus d'une fois contre cette opinion, pour vous faire juger plutôt que ces *idées sensitives* dépendent du détail des figures et mouvemens et les expriment exactement, quoique nous ne puissions pas y démêler ce détail dans la confusion d'une trop grande multitude et petitesse des actions mécaniques, qui frappent nos sens. Cependant si nous étions parvenus à la constitution interne de quelques corps, nous verrions aussi quand ils devroient avoir ces qualités, qui seroient réduites elles mêmes à leurs raisons intelligibles; quand même il ne seroit jamais dans notre pouvoir de les reconnoître sensiblement dans ces idées sensitives; qui sont un résultat confus des actions des corps sur nous, comme maintenant que nous avons la parfaite analyse du *verd*, en bleu et jaune, et n'avons presque plus rien à demander à son égard que par rapport à ces *ingrédiens*, nous ne sommes pourtant point capables de démêler les idées du bleu et du jaune dans notre idée sensitive du verd, pour cela même, que c'est une idée confuse. C'est à peu près, comme on ne sauroit démêler l'idée des dents de la roue, c'est à dire de la cause, dans la perception d'un *transparent artificiel*, que j'ai remarqué chez les horlogers, fait par la promte rotation d'une roue dentelée, ce qui en fait disparoître les dents et paroître à leur place un transparent continuel imaginaire, composé des apparences successives des dents et de leurs intervalles, mais où la succession est si promte que notre fantaisie ne la sauroit distinguer. On trouve donc bien ces dents dans la notion distincte de cette transparence, mais non pas dans cette perception sensitive confuse, dont la nature est d'être et de demeurer confuse; autrement si la confusion cessoit (comme si le mouvement étoit si lent qu'on en pourroit observer les parties et leur succession) ce ne seroit plus elle, c'est à dire, ce ne seroit plus ce phantôme de transparence. Et comme on n'a point besoin de se figurer que Dieu par son bon plaisir nous donne ce phantôme et qu'il est indépendant du mouvement des dents de la roue et de leurs intervalles, et comme au contraire on conçoit que ce n'est qu'une expression confuse de ce qui se passe dans ce mouvement, expression, dis-je, qui consiste en ce que des choses successives sont confondues dans une simultanéité apparente: ainsi il est aisé de juger qu'il en sera de même à l'égard des autres *phantômes sensitifs*, dont nous n'avons pas encore une si parfaite analyse, comme des couleurs, des goûts etc. car pour dire la vérité, ils méritent ce nom de phantômes plutôt que celui de *qualités*, ou même *d'idées*. Et il nous suffiroit à tous égards de les entendre aussi bien que cette transparence artificielle, sans qu'il soit raisonnable ni possible de prétendre d'en savoir davantage; car de vouloir que ces phantômes confus demeurent et que cependant on y démêle les ingrédiens par la phantaisie même, c'est se contredire, c'est vouloir avoir le plaisir d'être trompé par une agréable perspective et vouloir qu'en même tems, l'oeil voie la tromperie, ce qui seroit la gâter. C'est un cas enfin, où

nihil plus agas
Quam si des operam, ut cum ratione insanias.

Mais il arrive souvent aux hommes, de chercher *nodum in scirpo* et de se faire des difficultés, où il n'y en a point, en demandant ce qui ne se peut et se plaignant par après de leur impuissance et des bornes de leurs lumières.

§. 8. PH. *Tout or est fixe*, c'est une proposition, dont nous ne pourrons pas connoître certainement la vérité. Car si *l'or* signifie une espèce de choses, distinguée par une essence réelle, que la nature lui a donnée, on ignore quelles substances particulières sont de cette espèce: ainsi on ne sauroit l'affirmer avec certitude, quoique ce soit de l'or. Et si l'on prend l'or pour un corps, doué d'une certaine couleur jaune, malléable, fusible, et plus pesant qu'un autre corps connu, il n'est pas difficile de connoître ce qui est, ou n'est pas *or*; mais avec tout cela, *nulle autre qualité* ne peut être affirmée ou niée avec certitude de l'or, que ce qui a une connexion avec cette idée à une connexion ou une incompatibilité qu'on peut découvrir. Or la fixité n'ayant aucune connexion connue avec la couleur, la pesanteur et les autres idées simples, que j'ai supposé faire l'idée complexe, que nous avons

de l'or; il est impossible que nous puissions connoître certainement la vérité de cette proposition, que tout or est fixe.

TH. Nous savons presque aussi certainement que le plus pesant de tous les corps connus ici bas est fixe, que nous savons certainement qu'il fera jour demain. C'est parcequ'on l'a expérimenté cent mille fois, c'est une certitude expérimentale et de fait, quoique nous ne connoissions point la liaison de la fixité avec les autres qualités de ce corps. Au reste il ne faut point opposer deux choses, qui s'accordent et qui reviennent au même. Quand je pense à un corps, qui est en même tems jaune, fusible et résistant à la coupelle, je pense à un corps dont l'essence spécifique, quoique inconnu dans son intérieur, fait émaner ces qualités de son fonds et se fait connoître confusément au moins par elles. Je ne vois rien de mauvais en cela, ni qui mérite qu'on revienne si souvent à la charge pour l'attaquer.

§. 10. C'est assez pour moi maintenant que cette connoissance de la fixité du plus pesant des corps ne nous est point connue par la convenance ou disconvenance des idées. Et je crois pour moi que parmi les secondes qualités des corps et les puissances, qui s'y rapportent, on n'en sauroit nommer dexu dont la coexistence nécessaire ou l'incompatibilité puisse être connue certainement, hormi les qualités, qui appartiennent au même sens et l'excluent nécessairement l'une l'autre, comme lorsqu'on peut dire que ce qui est blanc n'est pas noir.

TH. Je crois pourtant qu'on en trouveroit peut-être; par exemple, tout corps palpable (ou qu'on peut sentir par l'attouchement) est visible. Tout corps dur fait du bruit, quand on le frappe dans l'air. Les tons des cordes ou des fils sont en raison sousdoublée des poids, qui causent leur tension. Il est vrai que ce que vous demandez ne réussit, qu'autant qu'on conçoit des idées distinctes, jointes aux idées sensitives confuses.

§. 11. PH. Toujours ne faut-il point s'imaginer que les corps ont leurs qualités par eux mêmes, indépendamment d'autre chose. Une piéce d'or, séparée de l'impression et de l'influence de tout autre corps, perdroit aussitôt sa couleur jaune et sa pesanteur; peut-être aussi deviendroit elle friable et perdroit sa malléabilité. L'on sait combien les végétaux et les animaux dépendent de la terre, de l'air, et du soleil; que sait-on si les étoiles fixes fort éloignées n'ont pas encore de l'influence sur nous?

TH. Cette remarque est très bonne, et quand la contexture de certains corps nous seroit connue, nous ne saurions assez juger de leurs effets sans connoître l'intérieur de ceux, qui les touchent et les traversent.

§. 13. PH. Cependant notre jugement peut aller plus loin que notre connoissance. Car des gens appliqués à faire des observations peuvent pénétrer plus avant, et par le moyen de quelques probabilités d'une observation exacte et de quelques apparences, réunies à propos, faire souvent de justes conjectures sur ce que l'expérience ne leur a pas encore découvert: mais ce n'est toujours que conjecturer.

TH. Mais si l'expérience justifie ces conséquences d'une manière constante, ne trouvez-vous pas qu'on puisse acquérir des propositions certaines par ce moyen? Certaines, dis-je, au moins autant que celles qui assurent par exemple, que le plus pesant de nos corps est fixe, et que celui qui est le plus pesant après lui, est volatile; car il me semble que la *certitude* (*morale* s'entend ou *physique*) mais non pas la *nécessité* (ou certitude *métaphysique*) de ces propositions, qu'on a apprises par l'expérience seule et non pas par l'Analyse et la liaison des idées, est établie parmi nous et avec raison.

CHAPITRE VII.

Des propositions qu'on nomme Maximes, ou Axiomes.

§. 1. PH. Il y a une espèce de propositions, qui sous le nom de *Maximes* ou *d'Axiomes* passent pour les *principes* des sciences, et parcequ'elles sont *évidentes par elles mêmes* on s'est contenté de les appeller *innées*, sans que personne ait jamais tâché *que je sache* de faire voir la raison et le fondement de leur extrême clarté, qui nous force pour ainsi dire à leur donner notre consentement. Il n'est pourtant pas inutile d'entrer dans cette recherche et de voir si cette grande évidence est particulière à ces seules propositions, comme aussi d'examiner, jusqu'à où elles contribuent à nos autres connoissances.

TH. Cette recherche est fort utile et même importante. Mais il ne faut point vous figurer, Monsieur, qu'elle ait été intièrement négligée. Vous trouverez en cent lieux que les Philosophes de l'école on dit que ces propositions sont évidentes *ex terminis*, aussi-tôt qu'on en entend les termes; de sorte qu'ils étoient persuadés que la force de la conviction étoit fondée dans l'intelligence des termes, c'est à dire, dans la liaison de leurs idées. Mais

les Géomètres ont bien fait d'avantage: c'est qu'ils ont entrepris de les démontrer bien souvent. Proclus attribue déjà à Thalès de Milet, un des plus anciens Géomètres connus, d'avoir voulu démontrer des propositions qu'Euclide a supposées depuis comme évidentes. On rapporte qu'Apollonius a démontré d'autres Axiomes, et Proclus le fait aussi. Feu M. Roberval, déjà octuagenaire ou environ, avoit dessein de publier de nouveaux élémens de Géométrie, dont je crois vous avoir déjà parlé. Peut-être que les nouveaux élémens de M. Arnaud, qui faisoient du bruit alors, y avoient contribué. Il en montra quelque chose dans l'Académie Royale des sciences, et quelques uns trouvèrent à redire, que supposant cet axiome, que si à des égaux on ajoute des grandeurs égales il en proviennent des égaux, il démontroit cet autre, qu'on juge de pareille évidence: que si des égaux on ôte des grandeurs égales, il en restent des égaux. On disoit qu'il devoit les supposer tous deux, ou les démontrer tous deux. Mais je n'étois pas de cet avis, et je croyois que c'étoit toujours autant de gagné, que d'avoir diminué le nombre des Axiomes. Et l'addition sans doute est antérieure à la soustraction et plus simple, parceque les deux termes sont employés dans l'addition l'un comme l'autre, ce qui n'est pas dans la soustraction. M. Arnaud faisoit le contraire de M. Roberval. Il supposoit encore plus qu'Euclide. Pour ce qui est des maximes, on les prend quelquefois pour des propositions établies, soit qu'elles soient évidentes ou non. Cela pourra être bon pour les commencans, que la scrupulosité arrête; mais quand il s'agit de l'établissement de la science c'est autre chose. C'est ainsi qu'on les prend souvent dans la Morale et même chez les Logiciens dans leur Topiques, où il y en a une bonne provision, mais dont une partie en contient d'assez vagues et obscures. Au reste il y a longtems que j'ai dit publiquement et en particulier, qu'il seroit important de démontrer tous nos axiomes secondaires, dont on se sert ordinairement en les réduisant aux axiomes primitifs ou immédiats et indémontrables, qui sont ce que j'appellois dernièrement et ailleurs le identiques.

§. 2. PH. La connoissance est évidente par elle même lorsque la convenance ou disconvenance des idées est apperçue immédiatement. §. 3. Mais il y a des vérités, qu'on ne reconnoit point pour axiomes, qui ne sont pas moins évidentes par elles mêmes. Voyons si les quatre espèces de convenance, dont nous avons parlé il n'y a pas longtems (Chap. 1. §. 3. et Chap. 3. p. 7.) savoir l'identité, la connexion, la relation, et l'existence réelle, nous en fournissent. §. 4. Quant à l'identité ou la diversité nous avons autant de propositions évidentes, que nous avons d'idées distinctes, car nous pouvons nier l'une de l'autre, comme en disant que l'homme n'est pas un cheval, que le rouge n'est pas bleu. De plus il est aussi évident de dire, ce qui est, est, que de dire un homme est un homme.

TH. Il est vrai et j'ai déjà remarqué qu'il est aussi évident de dire ecthétiquement en particulier A est A, que de dire en général, on est ce qu'on est. Mais il n'est pas toujours sûr, comme j'ai déjà remarqué aussi, de nier les sujets des idées différentes l'une de l'autre; comme si quelqu'un vouloit dire, le trilatère (ou ce qui a trois côtés) n'est pas triangle, parcequ'en effet la trilatérité n'est pas la triangularité; item, si quelqu'un avoit dit: que les Perles de M. Slusius, (dont je vous ai parlé il n'y a pas long tems) ne sont pas des lignes de la parabole cubique, il se seroit trompé et cependant cela auroit paru évident à bien des gens. Feu M. Hardy, Conseiller au Châtelet de Paris, excellent Géomètre et Orientaliste et bien versé dans les anciens Géomètres, qui a publié le commentaire de Marinus sur les Data d'Euclide, étoit tellement prévenu que la section oblique du cone, qu'on appelle ellipse, est différente de la section oblique du cylindre, que la démonstration de Serenus lui paroissoit paralogistique et je ne pus rien gagner sur lui par mes remontrances: aussi étoit-il à peu près de l'age de M. Roberval, quand je le voyois, et moi j'étois fort jeune homme, différence qui ne pouvoit pas me rendre fort persuasif à son égard, quoique d'ailleurs je fusse fort bien avec lui. Cet exemple peut faire voir en passant ce que peut la prévention encore sur des habiles gens, car il l'étoit véritablement, et il est parlé de M. Hardy avec estime dans les lettres de M. Descartes. Mais je l'ai allégué seulement pour montrer, combien on se peut tromper en niant une idée de l'autre, quand on ne les a pas assez approfondies où il en est besoin.

§. 5. PH. Par rapport à la connexion, ou coëxistence, nous avons fort peu de propositions évidentes par elles mêmes; il y en a pourtant et il paroit que c'est une proposition évidente par elle même que deux corps ne sauroient être dans le même lieu.

TH. Beaucoup de Chrétiens vous le disputent, comme j'ai déjà marqué, et même Aristote et ceux qui après lui admettent des condensations réelles et exactes, qui réduisent un même corps entier dans un plus petit lieu que celui qu'il remplissoit auparavant, et qui comme feu Mons. Comenius dans un petit livre exprès prétendent renverser la Philosophie moderne par l'expérience de l'arquebuse à vent, n'en doivent point convenir. Si vous prenez le corps pour une masse impénétrable, votre enonciation sera vraie, parcequ'elle sera identique ou à peu près; mais on vous niera que le corps réel soit tel. Au moins dira-t-on que Dieu le pourroit faire autrement, de sorte qu'on admettra seulement cette impénétrabilité comme conforme à l'ordre naturel des choses, que Dieu a établi et dont l'expérience nous a assuré, quoique d'ailleurs il faille avouer qu'elle est aussi très conforme à la raison.

§. 6. PH. Quant aux relations des modes, les Mathématiciens ont formé plusieurs Axiomes sur la seule relation d'égalité, comme celui, dont vous venez de parler que si des choses égales on ôte des choses égales, le reste est égal. Mais il n'est pas moins évident je pense qu'un et un sont égaux à deux, et que si de cinq doigts d'une main vous en ôtez deux et encore deux autres des cinq de l'autre main, le nombre des doigts qui restera sera égal.

TH. Qu'un et un font deux, ce n'est pas une vérité proprement, mais c'est la définition de deux. Quoiqu'il y ait cela de vrai et d'évident que c'est la définition d'une chose possible. Pour ce qui est de l'axiome d'Euclide, appliqué aux doigts de la main, je veux accorder qu'il est aussi aisé de concevoir ce que vous dites des doigts, que de le voir d'A et B; mais pour ne pas faire souvent la même chose, on le marque généralement et après cela il suffit de faire des subsomptions. Autrement, c'est comme si l'on préféroit le calcul en nombres particuliers aux règles universelles; ce qui seroit moins obtenir qu'on ne peut. Car il vaut mieux de résoudre ce problème général, »trouver deux »nombres dont la somme fasse un nombre donné, »et dont la différence fasse aussi un nombre donné,« que de chercher seulement deux nombres, dont la somme fasse 10, et dont la différence fasse 6. Car si je procède dans ce second Problème à la mode de l'Algèbre numerique, mêlé de la spécieuse, le calcul sera tel: soit $a + b = 10$ et $a - b = 6$; dont en ajoutant ensemble le côté droit au droit et le côté gauche au gauche; je fais qu'il en vient $a + b + a - b = 10 + 6$, c'est à dire (puisque $+b$ et $-b$ se détruisent) $2a = 16$, ou $a = 8$. Et en soustrayant le côté droit du droit et le gauche du gauche (puisque ôter $a - b$, est ajouter $-a + b$) je fais qu'il en vient $a + b - a + b = 10 - 6$, c'est à dire $2b = 4$, ou $b = 2$. Ainsi j'aurai à la vérité les a et b que je demande, qui sont 8 et 2 qui satisfont à la question, c'est à dire, dont la somme fait 10 et dont la différence fait 6; mais

je n'ai pas par là la méthode générale pour quelques autres nombres, qu'on voudra ou qu'on pourra mettre au lieu de 10 ou 6; méthode, que je pouvois pourtant trouver avec la même facilité que ces deux nombres 8 et 2, en mettant x et v au lieu des nombres 10 et 6. Car en procedant de même qu'auparavant, il y aura $a + b + a - b = x + v$, c'est à dire $2a = x + v$, ou $a = \frac{1}{2}, x + v$ et il y aura encore $a + b - a + b = x - v$, c'est à dire $2b = x - v$ ou $b = \frac{1}{2}, x - v$. Et ce calcul donne ce Théorème ou Canon général, que lorsqu'on demande deux nombres, dont la somme et la différence sont données, on n'a qu'à prendre pour le plus grand des nombres demandés, la moitié de la somme faite de la somme et la différence données; et pour le moindre des nombres demandés, la moitié de la différence entre la somme et la différence données. On voit aussi que j'aurois pu me passer des lettres, si j'avois traité les nombres comme lettres, c'est à dire, si au lieu de mettre $2a = 16$, et $2b = 4$ j'avois écrit $2a = 10 + 6$ et $2b = 10 - 6$ ce qui m'auroit donné $a = \frac{1}{2}, 10 + 6$ et $b = \frac{1}{2}, 10 - 6$. Ainsi dans le calcul partitulier même j'aurois eu le calcul général, prenant ces notes 10 et 6 peur des nombres généraux, comme si c'étoient des lettres x et v; afin d'avoir une vérité ou méthode plus générale et prenant ces mêmes caractères 10 et 6 encore pour les nombres qu'ils signifient ordinairement, j'aurai un exemple sensible et qui peut servir même d'épreuve. Et comme Vieta a substitué les lettres aux nombres pour avoir plus de généralité, j'ai voulu réintroduire les caractères des nombres, puisqu'ils sont plus propres que les lettres, dans la spécieuse même. J'ai trouvé cela de beaucoup d'usage dans les grands calculs, pour éviter les erreurs, et même pour y appliquer des épreuves, telle que l'abjection du novénaire au milieu du compte, sans en attendre le résultat, quand il n'y a que des nombres au lieu des lettres; ce qui se peut souvent, lorsqu'on se sert d'adresse dans les positions, en sorte que les suppositions se trouvent vraies dans le particulier, outre l'usage qu'il y a de voir des liaisons et ordres, que les seules lettres ne sauroient toujours faire si bien démêler à l'esprit, comme j'ai montré ailleurs, ayant trouvé que la bonne caractéristique est une des plus grandes aides de l'esprit humain.

§. 7. PH. Quant à l'existence réelle, que j'avois compté pour la quatrième espèce de convenance, qu'on peut remarquer dans les idées, elle ne nous sauroit fournir aucun Axiome, car nous n'avons pas même une connoissance démonstrative des Etres hors de nous, Dieu seul excepté.

TH. On peut toujours dire que cette proposi

tion, j'existe, est de la dernière évidence, étant une proposition, qui ne sauroit être prouvée par aucune autre, ou bien une vérité immédiate. Et de dire, je pense, donc je suis, ce n'est pas prouver proprement l'existence par la pensée, puisque penser et être pensant, est la même chose; et dire, je suis pensant, est déjà dire, je suis. Cependant vous pouvez exclure cette proposition du nombre des Axiomes avec quelque raison, car c'est une proposition de fait, fondée sur une expérience immédiate, et ce n'est pas une proposition nécessaire, dont on voie la nécessité dans la convenance immédiate des idées. Au contraire, il n'y a que Dieu qui voie, comment ces deux termes moi et l'existence, sont liés, c'est à dire pourquoi j'existe. Mais si l'Axiome se prend plus généralement pour une vérité immédiate ou nonprouvable on peut dire que cette proposition, je suis, est un axiome et en tout cas on peut assurer que c'est une vérité primitive ou bien unum ex primis cognitis inter terminos complexos, c'est à dire, que c'est une des énonciations premières connues, ce qui s'entend dans l'ordre naturel de nos connoissances, car il se peut qu'un homme n'ait jamais pensé à former expressément cette proposition, qui lui est pourtant innée.

§. 8. PH. J'avois toujours cru que les Axiomes ont peu d'influence sur les autres parties de notre connoissance. Mais vous m'avez désabusé, puisque vous avez même montré un usage important des identiques. Souffrez pourtant, Monsieur, que je vous représente encore ce que j'avois dans l'esprit sur cet article, car vos éclaircissemens pourront servir encore à faire revenir d'autres de leur erreur. §. 8. C'est une règle célèbre dans les écoles, que tout raisonnement vient des choses déjà connues et accordées ex praecognitis et praeconcessis. Cette règle semble faire regarder ces maximes comme des vérités connues à l'esprit avant les autres, et les autres parties de notre connoissance comme des vérités dépendantes des Axiomes. §. 9. Je croyois avoir montré (Liv. 1. Chap. 1.) que ces Axiomes ne sont pas les premiers connus, l'enfant connoissant bien plutôt que la verge, que je lui montre, n'est pas le sucre, qu'il a goûté, que tout Axiome qu'il vous plaira. Mais vous avez distingué entre les connoissances singulières ou expériences des faits et entre les principes d'une connoissance universelle et nécessaire (et où je reconnois qu'il faut recourir aux Axiomes) comme aussi entre l'ordre accidentel et naturel.

TH. J'avois encore ajouté que dans l'ordre naturel il est antérieur de dire qu'une chose est ce qu'elle est, que de dire qu'elle n'est pas une autre; car il ne s'agit pas ici de l'histoire de nos découvertes, qui est différente en différens hommes, mais de la liaison et de l'ordre naturel des vérités, qui est toujours le même. Mais votre remarque, savoir que ce que l'enfant voit n'est qu'un fait, mérite encore plus de réflexion; car les expériences des sens ne donnent point des vérités absolument certaines (comme vous l'aviez observé vous même, Monsieur, il n'y a pas longtems) ni qui soient exemtes de tout danger d'illusion. Car s'il est permis de faire des fictions métaphysiquement possibles le sucre se pourroit changer en verge d'une manière imperceptible, pour punir l'enfant s'il a été méchant, comme l'eau se change en vin chez nous la veille de Noel, s'il a été bien moriginé. Mais toujours la douleur (direz-vous) que la verge imprime, ne sera jamais le plaisir que donne le sucre. Je réponds que l'enfant s'avisera aussi tard d'en faire une proposition expresse, que de remarquer cet axiome, qu'on ne sauroit dire véritablement que ce qui est, n'est pas en même tems quoiqu'il puisse fort bien s'appercevoir de la différence du plaisir et de la douleur, aussi bien que de la différence entre appercevoir et ne pas appercevoir.

§. 10. PH. Voici cependant quantité d'autres vérités, qui sont autant évidentes par elles mêmes que ces Maximes. Par exemple, qu'un et deux sont égaux à trois, c'est une proposition aussi évidente que cet Axiome qui dit: que le tout est égal à toutes ses parties prises ensemble.

TH. Vous paroissez avoir oublié, Monsieur, comment je vous ai fait voir plus d'une fois, que de dire un et deux est trois, n'est que la définition du terme de trois; de sorte que de dire qu'un et deux est égal à trois, est autant que dire qu'une chose est égale à elle même. Pour ce qui est de cet axiome, que le tout est égal à toutes ses parties prises ensemble, Euclide ne s'en sert point expressément. Aussi cet Axiome a-t-il besoin de limitation, car il faut ajouter que ces parties ne doivent pas avoir elles mêmes de partie commune, car 7 et 8 sont parties de 12, mais elles composent plus que 12. Le buste et le tronc pris ensemble sont plus que l'homme, en ce que le thorax est commun à tous les deux. Mais Euclide dit, que le tout est plus grand que sa partie, ce qui n'est point sujet à caution. Et dire que le corps est plus grand que le tronc, ne diffère de l'axiome d'Euclide, qu'en ce que cet Axiome se borne à ce qu'il faut précisément: mais en l'exemplifiant et revêtissant de corps, on fait que l'intelligible devient encore sensible, car dire un tel tout est plus grand que sa partie telle, c'est en effet la proposition qu'un tout est plus grand que sa partie,

mais dont les traits sont chargés de quelque enluminure ou addition; c'est comme qui dit AB dit A. Ainsi il ne faut point opposer ici l'axiome et l'exemple comme de différentes vérités à cet égard, mais considérer l'axiome comme incorporé dans l'exemple et rendant l'exemple véritable. Autre chose est, quand l'évidence ne se remarque pas dans l'exemple même et que l'affirmation de l'exemple est une conséquence et non seulement une subsomption de la proposition universelle, comme il peut arriver encore à l'egard des axiomes.

PH. Notre habile Auteur dit ici: Je voudrois bien demander à ces Messieurs, qui prétendent que toute autre connoissance (qui n'est pas de fait) dépend des principes généraux innés et évidens par eux-mêmes, de quel principe ils ont besoin pour prouver que deux et deux est quatre? car on connoit (selon lui) la vérité de ces sortes de propositions sans le secours d'aucune preuve. Qu'en dites-vous Monsieur?

TH. Je dis, que je vous attendois là bien préparé. Ce n'est pas une vérité tout à fait immédiate que deux et deux sont quatre; supposé que quatre signifie trois et un. On peut donc la démontrer et voici comment.

Definitions: 1) Deux, est un et un.
2) Trois, est Deux et un.
3) Quatre, est Trois et un.

Axiome, mettant des choses égales à la place, l'égalité demeure.

Demonstration: 2 et 2 est 2 et 1 et 1 (par la déf. 1)

2 et 1 et 1 est 3 et 1 (par la déf. 2)

3 et 1 est 4 (par la déf. 3) . . . . . .

Donc (par l'Axiome)

$$2 + \overbrace{2}^{} \qquad \underbrace{2 + 1}_{3} + 1 \qquad \underbrace{3 + 1}_{4}$$

2 et 2 est 4. Ce qu'il falloit démontrer. Je pouvois, au lieu de dire que 2 et 2, est 2 et 1 et 1, mettre que 2 et 2 est égal à 2 et 1 et 1, et ainsi des autres. Mais on le peut sousentendre par tout, pour avoir plutôt fait; et cela, en vertu d'un autre axiome, qui porte qu'une chose est égale à elle même, ou que ce qui est le même est égal.

PH. Cette démonstration, quelque peu nécessaire qu'elle soit par rapport à sa conclusion trop connue, sert à montrer comment les vérités ont de la dépendance dés definitions et des Axiomes. Ainsi je prévois ce que vous répondrez à plusieurs objections, qu'on fait contre l'usage des Axiomes. On objecte qu'il y aura une multitude innombrable de principes; mais c'est quand on compte entre les principes les corollaires, qui suivent des définitions avec l'aide de quelque axiome. Et puisque les définitions ou idées sont innombrables, les principes le seront aussi dans ce sens et supposant même avec vous que les principes indémontrables sont les Axiomes identiques. Ils deviennent innombrables aussi par l'exemplification, mais dans le fond on peut compter A est A, et B est B pour un même principe revêtu diversement.

TH. De plus cette différence des degrés qu'il y a dans l'évidence, fait que je n'accorde point à votre célèbre Auteur que toutes ces vérités, qu'on appelle principes et qui passent pour évidentes par elles mêmes, parcequ'elles sont si voisines des premiers axiomes indémonstrables, sont entièrement indépendantes et incapables de recevoir les unes des autres aucune lumière ni preuve. Car on les peut toujours réduire ou aux Axiomes mêmes, ou à d'autres vérités plus voisines des Axiomes, comme cette vérité que deux et deux font quatre vous l'a fait voir. Et je viens de vous raconter comment Monsieur Roberval diminuoit le nombre des Axiomes d'Euclide, en réduisant quelquefois l'un à l'autre.

§. 11. PH. Cet Ecrivain judicieux, qui a fourni occasion à nos conférences, accorde que les Maximes ont leur usage, mais il croit que c'est plutôt celui de fermer la bouche aux obstinés, que d'établir les sciences. Je serois fort aise, dit-il, qu'on me montrât quelqu'une de ces sciences bâties sur ces Axiomes généraux, dont on ne puisse faire voir qu'elle se soutient aussi bien sans Axiomes.

TH. La Géométrie est sans doute une de ces sciences. Euclide employe expressément les Axiomes dans les démonstrations, et cet Axiome. »Que »deux grandeurs homogènes sont égales, lorsque »l'une n'est ni plus grande ni plus petite que l'au»tre,« est le fondement des démonstrations d'Euclide et d'Archimède sur la grandeur des curvilignes. Archimède a employé des Axiomes, dont Euclide n'avoit point besoin; par exemple, que de deux lignes, dont chacune a sa concavité toujours du même côté, celle qui enferme l'autre, est la plus grande. On ne sauroit aussi se passer des Axiomes identiques en Géométrie, comme par exemple

du principe de contradiction ou des démonstrations qui mènent à l'impossible. Et quant aux autres Axiomes, qui en sont démontrables, on pourroit s'en passer absolument parlant et tirer les conclusions immédiatement des identiques et des définitions; mais la prolixité des démonstrations et les répétitions sans fin, où l'on tomberoit alors, causeroient une confusion horrible, s'il falloit toujours recommencer ab ovo: au lieu que supposant les propositions moyennes, déjà démontrées, on passe aisément plus loin. Et cette supposition des vérités déjà connues est utile sur tout à l'égard des Axiomes, car ils reviennent si souvent que les Géomètres sont obligés de s'en servir à tout moment sans les citer; de sorte qu'on se tromperoit de croire qu'ils n'y sont pas, parce qu'on ne les voit peut être pas toujours allégués à la marge.

PH. Mais il objecte l'exemple de la Théologie. C'est de la Révélation (dit notre Auteur) que nous est venue la connoissance de cette sainte Religion, et sans ce secours les Maximes n'auroient jamais été capables de nous la faire connoitre. La lumière nous vient donc des choses mêmes, ou immédiatement de l'infaillible véracité de Dieu.

TH. C'est comme si je disois, la Médecine est fondée sur l'expérience, donc la raison n'y sert de rien. La Théologie Chrétienne, qui est la vraie Médecine des âmes, est fondée sur la révélation, qui répond à l'expérience; mais pour en faire un corps accompli, il y faut joindre la Théologie naturelle, qui est tirée des Axiomes de la raison éternelle. Ce principe même que la véracité est un attribut de Dieu, sur lequel vous reconnoissez que la certitude de la Révélation est fondée, n'est-il pas une Maxime prise de la Théologie naturelle?

PH. Notre Auteur veut qu'on distingue entre le moyen d'acquérir la connoissance et celui de l'enseigner, ou bien entre enseigner et communiquer. Après qu'on eût érigé les écoles et établi des Professeurs pour enseigner les sciences, que d'autres avoient inventées, ces Professeurs se sont servis de ces Maximes pour imprimer les sciences dans l'esprit de leurs écoliers et pour les convaincre par le moyen des Axiomes de quelques vérités particulières; au lieu que les vérités particulières ont servi aux premiers inventeurs à trouver la vérité sans les maximes générales.

TH. Je voudrois qu'on nous eût justifié cette procédure prétendue par des exemples de quelques vérités particulières. Mais à bien considérer les choses, on ne la trouvera point pratiquée dans l'établissement des sciences. Et si l'inventeur ne trouve qu'une vérité particulière, il n'est inventeur qu'à demi. Si Pythagore avoit seulement observé que le triangle, dont les côtés sont 3, 4, 5, a la propriété de l'égalité du quarré de l'hypoténuse avec ceux des côtés (c'est à dire, que 9 + 16 fait 25) auroit-il été inventeur pour cela de cette grande vérité, qui comprend tous les triangles rectangles, et qui est passée en maxime chez les Géomètres? Il est vrai que souvent un exemple, envisagé par hazard, sert d'occasion à un homme ingénieux pour s'aviser de chercher la vérité générale, mais c'est encore une affaire bien souvent que de la trouver; outre que cette voie d'invention n'est pas la meilleure ni la plus employée chez ceux, qui procèdent par ordre et par méthode, et ils ne s'en servent que dans les occasions où de meilleures méthodes se trouvent courtes. C'est comme quelques-uns ont cru qu'Archimède a trouvé la quadrature de la Parabole, en pesant un morceau de bois taillé paraboliquement et que cette expérience particulière lui a fait trouver la vérité générale; mais ceux qui connoissent la pénétration de ce grand homme, voient bien qu'il n'avoit point besoin d'un tel secours. Cependant quand cette voie empirique des vérités particulières auroit été l'occasion de toutes les découvertes, elle n'auroit pas été suffisante pour les donner; et les inventeurs mêmes ont été ravis de remarquer les maximes et les vérités générales quand ils ont pu les atteindre, autrement leurs inventions auroient été fort imparfaites. Tout ce qu'on peut donc attribuer aux Ecoles et aux Professeurs, c'est d'avoir recueilli et rangé les Maximes et les autres vérités générales: et plût à Dieu qu'on l'eût fait encore d'avange et avec plus de soin et de choix, les sciences ne se trouveroient pas si dissipées et si embrouillées. Au reste, j'avoue qu'il y a souvent de la différence entre la méthode, dont on se sert pour enseigner les sciences, et celle qui les a fait trouver: mais ce n'est pas le point dont il s'agit. Quelquefois, comme j'ai déjà observé, le hazard a donné occasion aux inventions. Si l'on avoit remarqué ces occasions et en avoit conservé la mémoire à la postérité (ce qui auroit été fort utile) ce détail auroit été une partie très considérable de l'histoire des arts, mais il n'auroit pas été propre à en faire les systèmes. Quelquefois aussi les inventeurs ont procédé raisonnablement à la vérité, mais par de grands circuits. Je trouve qu'en des rencontres d'importance les auteurs auroient rendu service au public, s'ils avoient voulu marquer sincèrement dans leurs écrits les traces de leurs essais; mais si le système de la science devoit être fabriqué sur ce pied là, ce seroit comme si dans une maison achevée l'on vouloit garder tout l'appareil, dont l'architecte a eu besoin pour l'élever. Les bonnes méthodes d'enseigner sont toutes telles, que la science auroit pu être trouvée certainement par

leur chemin; et alors si elles ne sont pas empiriques, c'est à dire, si les vérités sont enseignées par des raisons ou par des preuves, tirées des idées, ce sera toujours par Axiomes, Théorèmes, Canons, et autres telles propositions générales. Autre chose est, quand les vérités sont des Aphorismes, comme ceux d'Hippocrate, c'est à dire, des vérités de fait ou générales, ou du moins vraies le plus souvent, apprises par l'observation ou fondées en expérience, et dont on n'a pas des raisons tout à fait convaincantes. Mais ce n'est pas dequoi il s'agit ici, car ces vérités ne sont point connues par la liaison des idées.

PH. Voici la manière par laquelle notre ingénieux Auteur conçoit que le besoin des Maximes a été introduit. Les écoles ayant établi la dispute comme la pierre de touche de l'habileté des gens, elles adjugeoient la victoire à celui, à qui le champ de bataille demeuroit et qui parloit le dernier. Mais pour donner moyen de convaincre les opiniâtres il falloit établir les Maximes.

TH. Les écoles de Philosophie auroient mieux fait sans doute de joindre la pratique à la théorie, comme font les écoles de Médecine, de Chimie, et Mathématique; et de donner le prix à celui qui auroit le mieux fait, surtout en Morale, plutôt qu'à celui qui auroit le mieux parlé. Cependant comme il y a des matières où le discours même est un effet et quelquefois le seul effet et chef-d'oeuvre, qui peut faire connoître l'habileté d'un homme, comme dans les matières métaphysiques, on a eu raison en quelques rencontres de juger de l'habileté des gens par le succès qu'ils ont eu dans les conférences. L'on sait même qu'au commencement de la réformation les Protestans ont provoqué leurs adversaires à venir à des colloques et disputes; et quelquefois sur le succès de ces disputes le public a conclu pour la réforme. L'on fait aussi combien l'art de parler et de donner du jour et de la force aux raisons, et si l'on le peut appeller ainsi, l'art de disputer, peut dans un Conseil d'Etat et de guerre, dans une cour de justice, dans une consultation de Médecine, et même dans une conversation. Et l'on est obligé de recourir à ce moyen et de se contenter de paroles au lieu de faits dans ces rencontres, par cette raison même, qu'il s'agit alors d'un événement ou fait futur, où il seroit trop tard d'apprendre la vérité par l'effet. Ainsi l'art de disputer ou de combattre par raisons, où je comprends ici l'allégation des autorités et des exemples) est très grand et très important; mais par malheur il est fort malréglé, et c'est aussi pour cela que souvent on ne conclut rien, ou qu'on conclut mal. C'est pourquoi j'ai eu plus d'une fois le dessein de faire des remarques sur les Colloques des Théologiens, dont nous avons des relations, pour montrer les défauts, qui s'y peuvent remarquer et les remèdes qu'on y pourroit employer. Dans des consultations sur les affaires, si ceux qui ont le plus de pouvoir n'ont pas l'esprit fort solide, l'autorité ou l'éloquence l'emportent ordinairement quand elles sont bandées contre la vérité. En un mot l'art de conférer et de disputer auroit besoin d'être tout refondu. Pour ce qui est de l'avantage de celui qui parle le dernier, il n'a presque lieu que dans les conversations libres; car dans les conseils, les suffrages vont par ordre, soit qu'on commence ou qu'on finisse par le dernier en rang. Il est vrai que c'est ordinairement au Président de commencer et de finir, c'est à dire, de proposer et de conclure; mais il conclut selon la pluralité des voix. Et dans les disputes Académiques, c'est le répondant ou le soutenant, qui parle le dernier, et le champ de bataille lui demeure presque toujours par une coutume établie. Il s'agit de le tenter, et non pas de le confondre; autrement ce seroit agir en ennemi. Et pour dire le vrai, il n'est presque point question de la vérité dans ces rencontres; aussi soutient-on en différens temps des thèses opposées dans la même chaire. On montra à Casaubon la salle de la Sorbonne, et on lui dit: voici un lieu où l'on a disputé durant tant de Siecles. Il répondit: qu'y a-t-on conclu?

PH. On a pourtant voulu empêcher que la dispute n'allât à l'infini, et faire qu'il y eut moyen de décider entre deux combattans également experts, afin qu'elle n'engageât dans une suite infinie de syllogismes. Et ce moyen a été d'introduire certaines propositions générales, la plupart évidentes par elles mêmes, et qui étant de nature à être reçues de tous les hommes avec un entier consentement, devoient être considérées comme des mesures générales de la vérité et tenir lieu de principes (lorsque les disputans n'en avoient posé d'autres) au de là desquels on ne pouvoit point aller et auxquels on seroit obligé de se tenir de part et d'autre. Ainsi ces Maximes ayant reçu le nom de principes qu'on ne pourroit point nier dans la dispute et qui terminoient la question, on les prit par erreur (selon mon Auteur) pour la source des connoissances et pour les fondemens des sciences.

TH. Plût à Dieu qu'on en usât de la sorte dans les disputes, il n'y auroit rien à redire; car on décideroit quelque chose. Et que pourroit-on faire de meilleur que de réduire la controverse, c'est à dire les vérités contestées, à des vérités évidentes et incontestables? ne seroit-ce pas les établir d'une manière démonstrative? Et qui peut douter que

ces principes qui finiroient les disputes en établissant la vérité ne seroient en même tems les sources des connoissances? Car pourvu que le raisonnement soit bon, il n'importe qu'on les fasse tacitement dans son cabinet, ou qu'on l'établisse publiquement en chaire. Et quand même ces principes seroient plutôt des demandes que des Axiomes, prenant les demandes non pas comme Euclide, mais comme Aristote, c'est à dire comme des suppositions qu'on veut accorder, en attendant qu'il y ait lieu de les prover, ces principes auroient toujours cet usage, que par ce moyen toutes les autres questions seroient réduites à un petit nombre de propositions. Ainsi je suis le plus surpris du monde, de voir blâmer une chose louable par je ne sais quelle prévention, dont on voit bien par l'exemple de votre Auteur, que les plus habiles hommes sont susceptibles faute d'attention. Par malheur on fait tout autre chose das les disputes académiques. Au lieu d'établir des Axiomes généraux, on fait tout ce qu'on peut pour les affoiblir par des distinctions vaines et peu entendues, et l'on se plait à employer certaines règles philosophiques, dont il y a de grands livres tout pleins, mais qui sont peu sûres et peu déterminées, et qu'on a le plaisir d'éluder en les distinguane. Ce n'est pas le moyen de terminer les disputes, mais de les rendre infinies et de lasser enfin l'adversaire. Et c'est comme si on le menoit dans un lieu obscur, où l'on frappe à tort et à travers et où personne ne peut juger des coups. Cette invention est admirable pour les soutenans (*Respondentes*) qui se sont engagés à soutenir certaines thèses. C'est un bouclier de Vulcain, qui les rend invulnérables; c'est *Orci galea*, le heaume de Pluton, qui les rend invisibles. Il faut qu'ils soient bien malhabiles ou bien malheureux si avec cela on les peut attraper. Il est vrai qu'il y a des *règles*, qui ont des *exceptions*, sur tout dans les questions, où il entre beaucoup de circonstances, comme dans la Jurisprudence. Mais pour en rendre l'usage sûr il faut que ces exceptions soient déterminées en nombre et en sens, autant qu'il est possible: et alors il peut arriver que l'exception ait elle même ses *sous-exceptions*, c'est à dire ses *réplications*, et que la réplication ait des *duplications* etc., mais au bout du compte, il faut que toutes ces exceptions et sous-exceptions bien déterminées, jointes avec la règle, achèvent l'universalité. C'est dequoi la Jurisprudence fournit des exemples très remarquables. Mais si ces sortes de règles, chargées d'exceptions et sous-exceptions, devoient entrer dans les disputes académiques, il faudroit toujours disputer la plume à la main, en tenant comme un *protocolle* de ce qui se dit de part et d'autre. Et cela seroit encore nécessaire d'ailleurs, en disputant constamment en forme par plusieurs syllogismes, mêlés de tems en tems de distinctions, où la meilleure mémoire du monde se doit confondre. Mais on n'a garde de se donner cette peine, de pousser assez les *syllogismes en forme* et de les enregîtrer, pour découvrir la vérité quand elle est sans récompense et l'on n'en viendroit pas même à bout, quand on voudroit, à moins que les distinctions ne soient exclues ou mieux réglées.

PH. Il est pourtant vrai comme notre Auteur l'observe, que la méthode de l'Ecole ayant été introduite encore dans les conversations hors des écoles, pour fermer aussi la bouche aux chicaneurs, y a fait un méchant effet. Car pourvu qu'on ait les idées moyennes, on ne peut voir la liaison sans le secours des maximes et avant qu'elles aient été produites et cela suffiroit pour des gens sincères et traitables. Mais la méthode des écoles ayant autorisé et encouragé les hommes à s'opposer et à résister à des vérités évidentes jusqu'à ce qu'ils soient réduits à se contredire, ou à combattre des principes établis, il ne faut point s'étonner que dans la conversation ordinaire ils n'aient pas honte de faire ce qui est un sujet de gloire et passe pour vertu dans les Ecoles. L'auteur ajoute que des gens raisonnables, répandus dans le reste du monde, qui n'ont pas été corrompus par l'éducation, auront bien de la peine à croire qu'une telle méthode ait jamais été suivie par des personnes qui font profession d'aimer la vérité et qui passent leur vie à étudier la religion ou la nature. Je n'examinerai point ici (dit-il) combien cette manière d'instruire est propre à détourner l'esprit des jeunes gens de l'amour et d'une recherche sincèr de la vérité, ou plutôt à les faire douter s'il y a effectivement quelque vérité dans le monde, ou du moins qui mérite qu'on s'y attache. Mais ce que je crois fortement (ajoute-t-il) c'est, qu'excepté les lieux, qui ont admis la Philosophie Péripatéticienne dans leurs Ecoles où elle a régné plusieurs siècles sans enseigner autre chose au monde que l'art de disputer, on n'a regardé null part ces maximes comme les fondemens des sciences et comme des secours importans pour avancer dans la connoissance des choses.

TH. Votre habile auteur veut que les Ecoles seules sont portées à former des maximes; et cependant c'est l'instinct général et très raisonnable du genre humain. Vous le pouvez juger par les proverbes, qui sont en usage chez toutes nations et qui ne sont ordinairement que des maximes dont le public est convenu. Cependant quand des personnes de jugement prononcent quelque chose, qui nous

paroît contraire à la vérité, il faut leur rendre la justice de soupçonner qu'il y a plus de défaut dans leurs expressions que dans leurs sentimens: c'est ce qui se confirme ici dans notre Auteur, dont je commence à entrevoir le motif qui l'anime contre les maximes et c'est qu'effectivement dans les discours ordinaires, où il ne s'agit point de s'exercer comme dans les Ecoles, c'est chicaner que de vouloir être convaincu pour se rendre; d'ailleurs, le plus souvent on y a meilleure grace de supprimer les majeures qui s'entendent et ne se contenter des Enthymèmes, et même sans former des prémisses il suffit souvent de mettre le simple *medius terminus* ou l'idée moyenne, l'esprit en comprenant assez la liaison, sans qu'on l'exprime. Et cela va bien, quand cette liaison est incontestable; mais vous m'avouerez aussi, Monsieur, qu'il arrive souvent qu'on va trop vite à la supposer, et qu'il en naît des paralogismes, de sorte qu'il vaudroit mieux bien souvent d'avoir égard à la sûreté, en s'exprimant, que de lui préferer la briéveté et l'élégance. Cependant la prévention de votre Auteur contre les maximes lui a fait rejetter tout à fait leur utilité pour l'établissement de la vérité et va jusqu'à les rendre complices des désordres de la conversation. Il est vrai que les jeunes gens, qui se sont accoutumés aux exercices académiques, où l'on s'occupe un peu trop à s'exercer et pas assez à tirer de l'exercice le plus grand fruit qu'il doit avoir, qui est la connoissance, ont de la peine à s'en défaire dans le monde. Et une de leurs chicanes est de ne vouloir point se rendre à la vérité, que lorsqu'on la leur a rendu tout à fait palpable, quoique la *sincérité* et même la *civilité* les dût obliger de ne pas attendre ces extrémités, qui les font devenir incommodes et en donnent mauvaise opinion. Et il faut avouer, que c'est un vice dont les gens de lettres se trouvent souvent infectés. Cependant la faute n'est pas de vouloir réduire les vérités aux maximes, mais de le vouloir faire à contretems et sans besoin, car l'esprit humain envisage beaucoup tout d'un coup et c'est le gêner que de le vouloir obliger à s'arrêter à chaque pas qu'il fait et à exprimer tout ce qu'il pense. C'est justement comme si en faisant son compte avec un marchand ou avec un hôte, on le vouloit obliger de tout compter avec les doigts pour en être plus sûr. Et pour demander cela il faudroit être ou stipide ou capricieux. En effet quelquefois on trouve que Pétrone a eu raison de dire *adolescentes in scholis stultissimos fieri*, que les jeunes gens deviennent stupides et même écervelés quelquefois dans les lieux, qui devroient être les écoles de la sagesse. *Corruptio optimi pessima*. Mais encore plus souvent ils deviennent vains, brouillons et brouillés, capricieux, incommodes et cela dépend souvent de l'humeur des maitres qu'ils ont. Au reste je trouve qu'il y a des fautes bien plus grandes dans la conversation que celle de demander trop de clarté. Car ordinairement on tombe dans le vice opposé et l'on n'en donne ou n'en demande pas assez. Si l'un est incommode, l'autre est dommageable et dangereux.

§. 12. PH. L'usage des maximes l'est aussi quelquefois, quand on les attache à des notions fausses, vagues; et incertaines; car alors les maximes servent à nous confirmer dans nos erreurs, et même à prouver des contradictions. Par exemple, celui qui avec Descartes se forme une idée de ce qu'il appelle *corps*, comme d'une chose qui n'est qu' étendue, peut démontrer aisément par cette maxime, *ce qui est, est*, qu'il n'y a point de vide, c'est à dire l'espace sans corps. Car il connoît sa propre idée, il connoît qu'elle est ce qu'elle est et non une autre idée; ainsi étendue, corps et espace étant chez lui trois mots, qui signifient une même chose, il lui est aussi véritable de dire, que l'espace est corps, que de dire que le corps est corps. §. 13. Mais un autre, à qui *corps* signifie une étendue solide, conclura de la même façon, que de dire: *que l'espace n'est pas corps* est aussi sûr, qu'aucune proposition qu'on puisse prouver par cette maxime: *il est impossible qu'une chose soit, et ne soit pas en même tems*.

TH. Le mauvais usage des maximes ne doit pas faire blâmer leur usage en général; toutes les vérités sont sujettes à cet inconvénient, qu'en les joignant à des faussetés, on peut conclure faux, ou même des contradictoires. Et dans cet exemple, on n'a guère besoin de ces Axiomes identiques, à qui l'on impute la cause de l'erreur et de la contradiction. Cela se verroit, si l'argument de ceux qui concluent de leur Définitions, que l'espace est corps, ou que l'espace n'est point corps étoit réduit en forme. Il y a même quelque chose de trop dans cette conséquence, le corps est étendu et solide, donc l'extension, c'est à dire l'étendue n'est point corps, et l'étendue n'est point chose corporelle; car j'ai déjà remarqué qu'il y a des *expressions superflues* des idées, ou qui ne multiplient point les choses, comme si quelqu'un disoit, par *triquetrum* j'entens un Triangle trilatéral, et concluoit de là que tout trilatéral n'est pas Triangle. Ainsi un Cartésien pourra dire que l'idée de l'étendue solide est de cette même nature, c'est à dire, qu'il y a du superflu; comme en effet, prenant l'étendue pour quelque chose de substantiel, toute étendue sera solide, ou bien toute étendue sera corporelle.

Pour ce qui est du vide un Cartésien aura droit de conclure de son idée ou façon d'idée, qu'il n'y en a point, supposé que son idée soit bonne; mais un autre n'aura point raison de conclure d'abord de la sienne qu'il en peut avoir, comme en effet, quoique je ne sois pas pour l'opinion Cartésienne, je crois pourtant qu'il n'y a point de vide, et je trouve qu'on fait dans cet exemple un plus mauvais usage des idées que des maximes.

§. 15. PH. Au moins il semble, que tel usage qu'on voudra faire des maximes dans les propositions verbales elles ne nous sauroient donner la moindre connoissance sur les substances, qui existent hors de nous.

TH. Je suis tout d'un autre sentiment. Par exemple cette maxime, que la nature agit par les plus courtes voies, ou du moins par les plus déterminées, suffit seule pour rendre raison presque de toute l'Optique, Catoptrique et Dioptrique, c'est à dire, de ce qui se passe hors de nous dans les actions de la lumière, comme je l'ai montré autrefois et M. Molineux l'a fort approuvé dans sa Dioptrique, qui est un très bon livre.

PH. On prétend pourtant, que lorsqu'on se sert des principes identiques pour prouver des propositions, où il y a des mots qui signifient des idées composées comme homme, ou vertu, leur usage est extrèmement dangereux et engage les hommes à regarder ou à recevoir la fausseté comme une vérité manifeste. Et c'est, parce que les hommes croient que lorsqu'on retient les mêmes termes, les propositions roulent sur les mêmes choses, quoique les idées que ces termes signifient soient différentes; de sorte que les hommes, prenant les mots pour les choses, comme ils le font ordinairement, des maximes servent communément à prouver des propositions contradictoires.

TH. Quelle injustice de blâmer les pauvres maximes de ce qui doit être imputé au mauvais usage des termes et à leurs équivocations. Par la même raison on blâmera les syllogismes, parcequ'on conclut mal, lorsque les termes sont équivoques. Mais le syllogisme en est innocent, parcequ'en effet il y a quatre termes alors, contre les règles des syllogismes. Par la même raison, on blâmeroit aussi le calcul des Arithméticiens ou des Algébristes, parce qu'en mettant X pour V, ou en prenant a pour b par mégarde, l'on en tire des conclusions fausses et contradictoires.

§. 19. PH. Je croirois pour le moins que les maximes sont peu utiles, quand on a des idées claires et distinctes; et d'autres veulent même qu'alors elles ne sont absolument de nul usage et prétendent, que quiconque, dans ces rencontres, ne peut pas discerner la vérité et la fausseté sans ces sortes de maximes, ne pourra le faire par leur entremise; et notre Auteur (§. 16. 17,) fait même voir qu'elles ne servent point à décider si un tel est homme ou non.

TH. Si les vérités sont fort simples et évidentes et fort proches des identiques et des définitions, on n'a guères besoin d'employer expressement des maximes pour en tirer ces vérités, car l'esprit les employe virtuellement et fait sa conclusion tout d'un coup sans entrepos. Mais sans les Axiomes et les Théorèmes déjà connus, les Mathématiciens auroient bien de la peine à avancer; car dans les longues conséquences, il est bon de s'arrêter de tems en tems et de se faire comme des colonnes miliaires au milieu du chemin, qui serviront encore aux autres à le marquer. Sans cela, ces longs chemins seront trop incommodes et paroîtront même confus et obscurs, sans qu'on y puisse rien discerner et relever que l'endroit, où l'on est, c'est aller sur mer sans compas dans une nuit obscure sans voir fonds, ni rive, ni étoiles, c'est marcher dans de vastes landes, où il n'y a ni arbres, ni collines, ni ruisseaux; c'est aussi comme une chaine à anneaux, destinée à mesurer des longueurs, où il y auroit quelques centaines d'anneaux semblables entr'eux tout de suite, sans une distinction de chapelet, ou de plus gros grains, ou de plus grands anneaux ou d'autres divisions, qui pourroient marquer les pieds, les toises, les perches etc. L'esprit qui aime l'unité dans la multitude, joint donc ensemble quelques unes des conséquences pour en former des conclusions moyennes et c'est l'usage des maximes et des Théorèmes. Par ce moyen il y a plus de plaisir, plus de lumière, plus de souvenir, plus d'application, et moins de répétition. Si quelque Analyste ne vouloit point supposer en calculant ces deux Maximes Géométriques, que le quarré de l'Hypoténuse est égal aux deux quarrés des côtés de l'angle droit, et que les côtés correspondans des triangles semblables sont proportionnels, s'imaginant que parce qu'on a la démonstration de ces deux Théorèmes par la liaison des idées qu'ils enferment, il pourroit s'en passer aisément en mettant les idées mêmes à leur place, il se trouvera fort éloigné de son compte. Mais afin que vous ne pensiez pas, Monsieur, que le bon usage de ces maximes est resserré dans les bornes des seules sciences Mathématiques, vous trouverez qu'il n'est pas moindre dans la Jurisprudence et un des principaux moyens de la rendre plus facile et d'en envisager le vaste Océan comme dans une carte de Géographie, c'est de réduire quantité de décisions particulières à des principes plus généraux. Par

exemple on trouvera que quantité de loix des Digestes, d'actions ou d'exceptions, de celles qu'on appelle in factum, dépendent de cette maxime, ne quis alterius damno fiat locupletior, qu'il ne faut pas que l'un profite du dommage, qui en arriveroit à l'autre, ce qu'il faudroit pourtant exprimer un peu plus précisement. Il est vrai qu'il y a une grande distinction à faire entre les règles de droit. Je parle des bonnes et non de certains brocards (brocardica) introduits par les Docteurs, qui sont vagues et obscurs; quoique ces règles encore pourroient devenir souvent bonnes et utiles, si on les réformoit, au lieu qu'avec leurs distinctions infinies (cum suis fallentiis) elles ne servent qu'à embrouiller. Or les bonnes règles sont ou des Aphorismes ou des maximes, et sous les maximes, je comprends tant Axiomes que Théorèmes. Si ce sont des Aphorismes, qui se forment par induction et observation et non par raison a priori et que les habiles gens ont fabriqués après une revue du droit établi, ce texte du Jurisconsulte ... dans le titre des Digestes, qui parle des Règles de droit, a lieu: non ex regula jus sumi, sed ex jure quod est regulam fieri, c'est à dire, qu'on tire des règles d'un droit déjà connu, pour s'en mieux souvenir, mais qu'on n'établit pas le droit sur ces règles. Mais il y a des Maximes fondamentales qui constituent le droit même et forment les Actions, Exceptions, Réplications etc., qui lorsqu'elles sont enseignées par la pure raison et ne viennent pas du pouvoir arbitraire de l'Etat, constituent le droit naturel; et telle est la règle dont je viens de parler, qui défend le profit dommageable. Il y a aussi des règles, dont les exceptions sont rares et par conséquent qui passent pour universelles. Telle est la règle des Institutions de l'Empereur Justinien dans le §. 2. du titre des Actions, qui porte que lorsqu'il s'agit des choses corporelles, l'acteur ne possède point, excepté dans un seul cas, que l'Empereur dit être marqué dans les Digestes. Mais on est encore après pour le chercher. Il est vrai que quelques-uns au lieu de sane uno casu, lisent sane non uno et d'un cas on peut faire plusieurs quelquefois. Chez les Médecins feu M. Barner, qui nous avoit fait espérer un nouveau Sennertus ou système de Médecine, accommodé aux nouvelles découvertes ou opinions, en nous donnant son prodromus avance que la manière que les Médecins observent ordinairement dans leurs systèmes de pratique, est d'expliquer l'art de guérir, en traitant d'une maladie après l'autre, suivant l'ordre des parties du corps humain ou autrement, sans avoir donné des préceptes de pratique universels, communs à plusieurs maladies et symptomes, et que cela les engage à une infinité de répétitions; en sorte qu'on pourroit retrancher, selon lui, les trois quarts de Sennertus et abréger la science infiniment par des propositions générales et surtout par celles à qui convient le καθόλου πρῶτον d'Aristote, c'est à dire, qui sont réciproques, ou y approchent. Je crois qu'il a raison de conseiller cette Méthode, sur tout à l'égard des préceptes, où la Médecine est ratiocinative. Mais à proportion qu'elle est empirique, il n'est pas si aisé ni si sûr de former des propositions universelles. Et de plus, il y a ordinairement des complications dans les maladies particulières, qui forment comme une imitation des substances; tellement qu'une maladie est comme une plante ou un animal, qui demande une histoire à part, c'est à dire, ce sont des modes ou façons d'être, à qui convient ce que nous avons dit des corps ou choses substantielles, une fièvre quarte étant aussi difficile à approfondir que l'or ou le vif-argent. Ainsi il est bon, non obstant les préceptes universels, de chercher dans les espèces des maladies des méthodes de guérir et des remèdes, qui satisfont à plusieurs indications et concours de causes ensemble et sur tout de receuillir ceux que l'expérience a authorisés; ce que Sennertus n'a pas assez fait, car des habiles gens ont remarqué que les compositions des recettes qu'il propose, sont souvent plus formées ex ingenio par estime, qu'autorisées par l'expérience, comme il le faudroit pour être plus sûr de son fait. Je crois donc que le meilleur sera de joindre les deux voies et de ne pas se plaindre des répétitions dans une matière si délicate et si importante comme est la Médecine, où je trouve qu'il nous manque ce que nous avons de trop à mon avis dans la Jurisprudence, c'est à dire, des livres des cas particuliers et des répertoires de ce qui a déjà été observé; car je crois que la millième partie des livres des jurisconsultes nous suffiroit, mais que nous n'aurions rien de trop en matière de Médecine, si nous avions mille fois plus d'observations bien circonstanciées, puisque la Jurisprudence est toute fondée en raisons à l'égard de ce qui n'est pas expressément marqué par les loix ou par les coutumes. Car on le peut toujours tirer ou de la loi ou du droit naturel au défaut de la loi par le moyen de la raison. Et les loix de chaque pays sont finies et déterminées, ou peuvent le devenir; au lieu qu'en Médecine les principes d'expérience, c'est à dire les observations ne sauroient être trop multipliées, pour donner plus d'occasion à la raison de déchifrer ce que la nature ne nous donne à connoître qu'à demi. Au reste je ne sache personne

qui emploie les axiomes de la manière que l'auteur habile, dont vous parlez, le fait faire (§. 16. 17.) comme si quelqu'un, pour démontrer à un enfant, qu'un Nègre est un homme, se servoit du principe, ce qui est, est; en disant: un Nègre a l'âme raisonnable; or l'ame raisonnable et l'homme est la même chose, et par conséquent si ayant l'âme raisonnable, il n'étoit pas homme, il seroit faux que ce qui est est, ou bien une même chose seroit, ou ne seroit pas en même tems. Car sans employer ces maximes, qui ne sont point de saison ici et n'entrent pas directement dans le raisonnement, comme aussi elles n'y avancent rien, tout le monde se contentera de raisonner ainsi: un Nègre a l'âme raisonnable, quiconque a l'âme raisonnable est homme, donc le Nègre est homme. Et si quelqu'un, prévenu qu'il n'y a point d'âme raisonnable quand elle ne nous paroit point, concluoit que les enfans, qui ne viennent que de naître et les imbécilles ne sont point de l'espèce humaine (comme en effet l'auteur rapporte d'avoir discouru avec des personnes fort raisonnables qui le nioient) je ne crois point, que le mauvais usage de la maxime, qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas, les séduiroit, ni qu'ils y pensent même en faisant ce raisonnement. La source de leur erreur seroit une extension du principe de notre auteur, qui nie qu'il y a quelque chose dans l'âme dont elle ne s'apperçoit pas, au lieu que ces Messieurs iroient jusqu'à nier l'âme même, lorsque d'autres ne l'apperçoivent point.

CHAPITRE VIII.

Des propositions frivoles.

PH. Je crois bien que les personnes raisonnables n'ont garde d'employer les Axiomes *identiques* de la manière dont nous venons de parler. §. 2. Aussi semble-t-il que ces maximes purement identiques ne sont que des *propositions frivoles* ou *nugatoriae*, comme les écoles même les appellent. Et je ne me contenterois pas de dire que cela semble ainsi, si votre surprenant exemple *de la démonstration de la conversion* par l'entremise des identiques, ne me faisoit aller bride en main dorénavant, lorsqu'il s'agit de mépriser quelque chose. Cependant je vous rapporterai, ce qu'on allégue pour les déclarer frivoles entièrement. C'est §. 3. qu'on reconnoit à la première vue qu'elles ne renferment aucune instruction, si ce n'est pour faire voir quelquefois à un homme l'absurdité où il s'est engagé.

TH. Comptez vous cela pour rien, Monsieur, et ne reconnoissez-vous pas, que réduire une proposition à l'absurdité, c'est démontrer sa contradictoire? Je crois bien qu'on n'instruira pas un homme, en lui disant qu'il ne doit pas nier et affirmer le même en même tems, mais on l'instruit en lui montrant par la force des conséquences, qu'il le fait sans y penser. Il est difficile à mon avis de se passer toujours de ces *démonstrations apagogiques*, c'est à dire, qui réduisent à l'absurdité et de tout prouver par *les ostensives*, comme on les appelle; et les Géomètres, qui sont fort curieux là dessus, l'expérimentent assez. Proclus le remarque de tems en tems, lorsqu'il voit que certains Géomètres anciens, venus après Euclide, ont trouvé une démonstration plus directe (comme on le croit) que la sienne. Mais le silence de cet ancien commentateur fait assez voir qu'on ne l'a point fait toujours.

§. 3. PH. Au moins avouerez vous, Monsieur, qu'on peut former un million de propositions à peu de fraix, mais aussi fort peu utiles; car n'est-il pas frivole de remarquer, par exemple, que l'huitre est l'huître et qu'il est faux de le nier, ou de dire que l'huître n'est point l'huître? Sur quoi notre auteur dit agréablement, qu'un homme qui feroit de cette huitre, tantôt le sujet, tantôt l'attribut, ou le prédicatum, seroit justement comme un singe, qui s'amuseroit à jetter une huître d'une main à l'autre, ce qui pourroit tout aussi bien satisfaire la faim du singe, que ces propositions sont capables de satisfaire l'entendement de l'homme.

TH. Je trouve que cet Auteur aussi plein d'esprit que doué de jugement, a toutes les raisons du monde de parler contre ceux qui en useroient ainsi. Mais vous voyez bien, comment il faut employer les identiques, pour les rendre utiles; c'est en montrant à force de conséquence et de définitions, que d'autres vérités, qu'on veut établir, s'y réduisent.

§. 4. PH. Je le reconnois et je vois bien qu'on le peut appliquer à plus forte raison aux propositions, qui paroissent frivoles et le sont en bien des occasions, où une partie de l'idée complexe est affirmée de l'objet de cette idée; comme en disant: *le plomb est un métal*, et disant cela à un homme, qui connoit la signification de ces termes et qui sait que le plomb signifie un corps fort pesant, fusible et malléable; il y a ce seul usage, qu'en disant *métal*, on lui désigne tout d'un coup plusieurs des idées simples, au lieu de les lui compter une à une. §. 5. Il en est de même lorsqu'une partie de la définition est affirmée du terme défini; comme en disant: *tout or est fusible*, supposé qu'on a défini *l'or*, que c'est un corps

jaune, pesant, fusible, et malléable. Item de dire que le triangle a trois côtés, que l'homme est un animal, qu'un palefroi (vieux mot françois) est un animal qui hennit, cela sert pour définir les mots, et non pas pour apprendre quelque chose outre la définition. Mais on nous apprend quelque chose, en disant, que l'homme a une notion de Dieu, et que l'opium le plonge dans le sommeil.

TH. Outre ce que j'ai dit des identiques, qui le sont entièrement, on trouvera que ces identiques à demi ont encore une utilité particulière. Par exemple: *un homme sage est toujours un homme*; cela donne à connoître, qu'il n'est pas infaillible, qu'il est mortel etc. Quelqu'un a besoin dans le danger d'une balle de pistolet, il manque de plomb pour en fondre dans la forme qu'il a, un ami lui dit: souvenez vous que *l'argent*, que vous avez dans votre bourse, est *fusible*; cet ami ne lui apprendra point une qualité de l'argent, mais il le fera penser à un usage qu'il en peut faire, pour avoir des balles à pistolet dans ce pressant besoin. Une bonne partie des *vérités morales* et des plus belles *sentences* des Auteurs, est de cette nature. Elles n'apprennent rien bien souvent, mais elles font penser à propos à ce que l'on sait. Ce ïambe sénaire de la Tragédie Latine

cuivis potest accidere, quod cuiquam potest,

(qu'on pourroit exprimer ainsi, quoique moins joliment: ce qui peut arriver à l'un, peut arriver à chacun) ne fait que nous faire souvenir de la condition humaine, *quod nihil humani à nobis alienum putare debemus*. Cette règle des Jurisconsultes: *qui jure suo utitur, nemini facit injuriam* (celui qui use de son droit, ne fait tort à personne) paroît frivole. Cependant elle a un usage fort bon en certaines rencontres et fait penser justement à ce qu'il faut. Comme si quelqu'un haussoit sa maison, autant qu'il est permis par les statuts et usances, et qu'ainsi il ôtoit quelque vue à un voisin, on payeroit ce voisoin d'abord de cette même règle de droit, s'il s'avisoit de se plaindre. Au reste les propositions de fait, ou les expériences, comme celle qui dit que l'Opium est narcotique, nous mènent plus loin que les vérités de la pure raison, qui ne nous peuvent jamais faire aller au delà de ce qui est dans nos idées distinctes. Pour ce qui est de cette proposition, que tout homme a une notion de Dieu, elle est de la raison, quand notion signifie idée. Car l'idée de Dieu selon moi est innée dans tous les hommes: mais si cette notion signifie une idée où l'on pense actuellement, c'est une proposition de fait, qui dépend de l'histoire du genre humain. §. 7. Enfin dire qu'un triaugle a trois côtés, cela n'est pas si identique qu'il semble, car il faut un peu d'attantion pour voir qu'un polygone doit avoir autant d'angles que de côtés; aussi y auroit-il un côté de plus, si le polygone n'étoit point supposé fermé.

§. 5. PH. Il semble que les propositions générales, qu'on forme sur les substances, sont pour la plupart frivoles, si elles sont certaines. Et qui sait les significations des mots, substance, homme, animal, forme, âme végétative, sensitive, raisonnable, en formera plusieurs propositions indubitables, mais inutiles, particulièrement sur l'âme, dont on parle souvent sans savoir ce qu'elle est réellement. Chaqu'un peut voir une infinité de propositions, de raisonnemens et de conclusions de cette nature dans les livres de Métaphysique, de Théologie scolastique, et d'une certaine espèce de Physique, dont la lecture ne lui apprendra rien de plus de Dieu, des esprits et des corps, que ce qu'il en savoit avant que d'avoir parcouru ces livres.

TH. Il est vrai que les abregés de Métaphysique et tels autres livres de cette trempe, qui se voient communément, n'apprennent que des mots. De dire, par exemple, que la Métaphysique est la *science* de l'Etre en général, qui en explique les principes et les affections qui en émanent; que les principes de l'Etre, sont l'essence et l'existence; et que les affections sont ou primitives, savoir, l'un, le vrai, le bon; ou dérivatives, savoir le même, et divers, le simple et le composé etc., et en parlant de chacun de ces termes, ne donner que des notions, vagues, et des distinctions des mots; c'est bien abuser du nom de *science*. Cependant il faut rendre cette justice aux scolastiques plus profonds, comme Suarés (dont Grotius faisoit si grand cas) de reconnoître qu'il y a quelquefois chez eux des discussions considérables, comme sur le continuum, sur l'infini, sur la contingence; sur la réalité des abstraits, sur le principe de l'individuation, sur l'origine et le vide des formes, sur l'âme, et sur ses facultés, sur le concours de Dieu avec les créatures etc. et même en Morale, sur la nature de la volonté et sur les principes de la justice; en un mot, il faut avouer qu'il y a encore de l'or dans ces scories, mais il n'y a que des personnes éclairées qui en puissent profiter; et de charger la jeunesse d'un fatras d'inutilités, parcequ'il y a quelque chose de bon par ci par là, ce seroit mal ménager la plus prétieuse de toutes les choses, qui est le tems. Au reste nous ne sommes pas tout à fait dépourvus de propositions générales sur les substances, qui soient certaines, et qui méritent d'être sues. Il y a de grandes et belles vérités sur Dieu et sur l'âme, que

notre habile Auteur a enseignées ou de son chef, ou en partie après d'autres. Nous y avons peut-être ajouté quelque chose aussi. Et quant aux connoissances générales touchant les corps, on en ajoute d'assez considérables à celles qu'Aristote avoit laissées et l'on doit dire que la Physique, même la générale, est dévenue bien plus réelle, qu'elle n'étoit auparavant. Et quant à la Métaphysique réelle, nous commençons quasi à l'établir, et nous trouvons des vérités importantes fondées en raison et confirmées par l'expérience, qui appartiennent aux substances en général. J'espère aussi d'avoir avancé un peu la connoissance générale de l'âme et des esprits. Une telle Métaphysique est ce qu'Aristote demandoit, c'est la science qui s'appelle chez lui, Ζητουμένη, la désirée, ou qu'il cherchoit, qui doit être à l'égard des autres sciences théorétiques, ce que la science de la félicité est aux arts dont elle a besoin et ce que l'Architecte est aux ouvriers. C'est pourquoi Aristote disoit, que les autres sciences dépendent de la Métaphysique comme de la plus générale et en devoient emprunter leurs principes, démontrés chez elle. Aussi faut-il savoir, que la vraie Morale est à la Métaphysique, ce que la pratique est à la Théorie, parceque de la doctrine des substances en commun dépend la connoissance des esprits et particulièrement de Dieu et de l'Ame, qui donne une juste étendue à la justice et à la vertu. Car comme j'ai remarqué ailleurs, s'il n'y avoit ni providence, ni vie future, le sage seroit plus bornè dans les pratiques de la vertu, car il ne rapporteroit tout qu'à son contentement présent et même ce contentement, qui paroit déjà chez Socrate, chez l'empereur Marc Antonin, chez Epictète et autres anciens, ne seroit pas si bien fondé toujours sans ces belles et grandes vues, que l'ordre et l'harmonie de l'univers nous ouvrent jusque dans un avenir sans bornes; autrement la tranquillité de l'âme ne sera que ce qu'on appelle patience par force, de sorte qu'on peut dire, que la Théologie naturelle, comprenant deux parties, la théorétique et la pratique, contient tout à la fois la Métaphysique réelle et la Morale la plus parfaite.

§. 12. PH. Voilà des connoissances sans doute qui sont bien éloignées d'être frivoles, ou purement verbales. Mais il semble que ces dernières, sont celles, où deux abstraits sont affirmés l'un de l'autre; par exemple, que l'épargne est frugalité, que la gratitude est justice; et quelques spécieuses que ces propositions et autres paroissent quelquefois du premier coup d'oeil, cependant si nous en pressons la force, nous trouvons que tout cela n'emporte autre chose que la signification des termes.

TH. Mais les significations des termes, c'est à dire les définitions, jointes aux Axiomes identiques, expriment les principes de toutes les démonstrations: et comme ces définitions peuvent faire connoître en même tems les idées et leur possibilité, il est visible que ce qui en dépend n'est pas toujours purement verbal. Pour ce qui est de l'exemple, que la gratitude est justice, ou plutôt une partie de la justice, il n'est pas à mépriser, car il fait connoître que ce qui s'appelle actio ingrati ou la plainte qu'on peut faire contre les ingrats, devroit être moins négligée dans les Tribunaux. Les Romains recevoient cette action contre les libertes ou affranchis et encore aujourdhui elle doit avoir lieu à l'égard de la révocation des dons. Au reste j'ai déjà dit ailleurs, qu'encore des idées abstraites peuvent être attribuées l'une à l'autre, le genre à l'espèce; comme en disant la durée est une continuité, la vertu est une habitude; mais la justice universelle est non seulement une vertu mais même c'est la vertu morale entière.

CHAPITRE IX.

De la connoissance que nous avons de notre existence.

§. 1. PH. Nous avons considéré jusqu'ici que les essences des choses et comme notre esprit ne les connoit que par abstraction, en les détachant de toute existence particulière, autre que celle qui est dans notre entendement, elles ne nous donnent absolument point de connoissance d'aucune existence réelle. Et les propositions universelles, dont nous pourrons avoir une connoissance certaine, ne se rapportent point à l'existence. ' Et d'ailleurs, toutes les fois qu'on attribue quelque chose à un individu d'un genre ou d'une espèce par une proposition, qui ne seroit point certaine, si le même étoit attribué au genre ou à l'espèce en général, la proposition n'appartient qu'à l'existence et ne fait connoître qu'une liaison accidentelle dans ces choses existantes en particulier, comme lorsqu'on dit, qu'un tel homme est docte.

TH. Fort bien et c'est dans ce sens, que les Pilosophes aussi, distinguant si souvent entre ce qui est de l'essence et ce qui est de l'existence, rapportent à l'existence tout ce qui est accidentel ou contingent. Bien souvent, on ne sait pas même si les propositions universelles, que nous ne savons que par expérience, ne sont pas peut-être accidentelles aussi, parce que notre expérience est bornée; comme dans les pays où l'eau n'est point glacée, cette proposition qu'on y formera, que l'eau est toujours dans un état fluide, n'est pas essentielle et on le connoit en venant dans des pays plus froids. Cependant on peut prendre l'accidentel d'une manière plus rétrécie, en sorte qu'il y a comme un milieu entre lui et l'essentiel; et ce milieu est le naturel, c'est à dire ce qui n'appartient pas à la chose nécessairement, mais qui cependant lui convient de soi, si rien ne l'empêche. Ainsi, quelqu'un pourroit soutenir qu'à la vérité il n'est pas essentiel à l'eau, mais qu'il lui est naturel au moins d'être fluide. On le pourroit soutenir dis-je, mais ce n'est pas pourtant une chose démontrée, et peut-être que les habitans de la Lune, s'il y en avoit, auroient sujet de ne se pas croire moins fondés de dire qu'il est naturel à l'eau d'être glacée. Cependant il y a d'autres cas où le naturel est moins douteux. Par exemple, un rayon de lumière va toujours droit dans le même milieu, à moins que par accident il ne rencontre quelque surface qui le réfléchit. Au reste Aristote a coutume de rapporter à la matière la source des choses accidentelles; mais alors il y faut entendre la matière seconde, c'est à dire, le tas ou la masse des corps.

§. 2. PH. J'ai remarqué déjà, suivant l'excellent auteur anglois qui a écrit l'essai concernant l'entendement, que nous connoissons notre existence par l'intuition; celle de Dieu par démonstration et celle des autres, par sensation. §. 3. Or cette intuition qui fait connoître notre existence à nous mêmes, fait que nous la connoissons avec une évidence entière, qui n'est point capable d'être prouvée et n'en a point besoin; tellement que lors même que j'entreprens de douter de toutes choses, ce doute même ne me permet pas de douter de mon existence. Enfin nous avons là dessus le plus haut degré de certitude qu'on puisse imaginer.

TH. Je suis entièrement d'accord de tout ceci. Et j'ajoute que l'apperception immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premières vérités à posteriori ou de fait, c'est à dire les premières expériences; comme les propositions identiques contiennent les premières vérités à priori, ou de raison, c'est à dire les premières lumières. Les unes et les autres sont incapables d'être prouvées et peuvent être appellées immédiates; celles-là, parcequ'il y a immédiation entre l'entendement et son objet, celles-ci, parcequ'il y a immédiation entre le sujet et le prédicat.

CHAPITRE X.

De la conoissance que nous avons de l'existence de Dieu.

§. 1. PH. Dieu ayant donné à notre âme les facultés, dont elle est ornée, il ne s'est point laissé sans témoignage; car les sens, l'inteligence et la raison nous fournissent des preuves manifestes de son existence.

TH. Dieu n'a pas seulement donné à l'âme des facultés propres à le connoître, mais il lui a aussi imprimé des caractères, qui le marquent, quoiqu'elle ait besoin des facultés pour s'appercevoir de ces caractères. Mais je ne veux point répéter ce qui a été discuté entre nous sur les idées et les vérités innées, parmi lesquelles je compte l'idée de Dieu et la vérité de son existence. Venons plutôt au fait.

PH. Or encore que l'existence de Dieu soit la vérité la plus aisée à prouver par la raison, et que son évidence égale, si je ne me trompe, celle des démonstrations mathématiques, elle demande pourtant de l'attention. Il n'est besoin d'abord que de faire réflexion sur nous mêmes et sur notre propre existence indubitable. Ainsi je suppose, que chacun connoit qu'il est quelque chose qui existe actuellement, et qu'ainsi il y a un Etre réel. S'il y a quelqu'un, qui puisse douter de sa propre existence, je declare que ce n'est pas à lui que je parle. §. 3. Nous savons encore par une connoissance de simple vue, que le pur néant ne peut point produire un Etre réel. D'où il s'ensuit d'une évidence mathématique, que quelque chose a existé de toute éternité, quisque tout ce qui a un commencement doit avoir été produit par quelque autre chose. §. 4. Or tout Etre, qui tire son existence d'un autre, tire aussi de lui tout ce qu'ii a et toutes ses facultées. Donc la source éternelle de tous les Etres, est aussi le principe de toutes leurs puissances, de sorte que cet Etre éternel doit être aussi tout puissant. §. 5. De plus, l'homme trouve en lui même de la connoissance. Donc il y a un Etre intelligent. Or il est impossible qu'une chose absolument déstituée de connoissance et de perception, produise un Etre intelligent et il est contraire à l'idée de la matière, privée de sentiment, de s'en produire à elle même. Donc la source des choses est intelligente et il y a eu un Etre intelligent de toute éternité. §. 6. Un Etre éternel, très puissant et très intelligent, est ce qu'on appelle Dieu. Que s'il se trouvoit quelqu'un assez déraisonnable pour supposer que l'homme est le seul Etre, qui ait de la connoissance et de la sagesse, mais que néanmoins il a été formé par le pur ha-

zard et que c'est ce même principe aveugle et sans connoissance, qui conduit tout le reste de l'Univers, je l'avertirai d'examiner à loisir la censure tout à fait solide et pleine d'emphase de *Ciceron* (*de legibus lib.* 2.). Certainement, dit-il, personne ne devroit être si sottement orgeuilleux que de s'imaginer qu'il y a au dedans de lui un entendement et de la raison, et que cependant il n'y a aucune intelligence qui gouverne sont ce vaste univers. De ce que je viens de dire il s'ensuit clairement que nous avons une connoissance plus certaine de Dieu, que de quelque autre chose que ce soit hors de nous.

TH. Je vous assure, Monsieur, avec une parfaite sincérité, que je suis extrêment fâché d'être obligé de dire quelque chose contre cette démonstration: mais je le fais seulement afin de vous donner occasion d'en remplir le vide. C'est principalement à l'endroit où vous concluez (§. 3.) que quelque chose a existé de toute éternité. J'y trouve de l'ambiguité, si cela veut dire *qu'il n'y a jamais en aucun tems, où rien n'existoit*. J'en demeure d'accord et cela suit véritablement des précédentes propositions, par une conséquence toute mathématique. Car si jamais il y avoit eu rien, il y auroit toujours eu rien, le rien ne pouvant point produire un Etre; donc nous mêmes ne serions pas, ce qui est contre la première vérité d'expérience. Mais la suite fait voir dabord, que disant, que quelque chose a existé de toute éternité, vous entendez une chose éternelle. Cependant il ne s'ensuit point, en vertu de ce que vous avez avancé jusqu'ici, que s'il y a toujours eu quelque chose, il y a toujours eu une certaine chose, c'est à dire, qu'il y a un Etre éternel. Car quelques adversaires diront, que moi j'ai été produit par d'autres choses et ces choses encore par d'autres. De plus, si quelquesuns admettent des Etres éternels (comme les Epicuriens leurs Atomes) ils ne se croiront pas être obligés pour cela d'accorder un Etre éternel, qui soit seul la source de tous les autres. Car quand ils reconnoîtroient, que ce qui donne l'existence donne aussi les autres qualités et puissances de la chose, ils nieront qu'une seule chose donne l'existence aux autres et ils diront même qu'à chaque chose plusieurs autres doivent concourir. Ainsi nous n'arriverons pas par cela seul à une source de toutes les puissances. Cependant il est très raisonnable de juger, qu'il y en a une et même que l'Univers est gouverné avec sagesse. Mais quand on croit la matière susceptible de sentiment, on pourra être disposé à croire qu'il n'est point impossible, qu'elle le puisse produire. Au moins il sera difficile d'en apporter une preuve, qui ne fasse voir en même tems, qu'elle en est incapable tout à fait; et supposé que notre pensée vienne d'un Etre pensant, peut-on prendre pour accordé, sans préjudice de la démonstration, que ce doit être Dieu?

§. 7. PH. Je ne doute point que l'excellent homme dont j'ai emprunté cette démonstration, ne soit capable de la perfectionner: et je tâcherai de l'y porter, puisqu'il ne sauroit guères rendre un plus grand service au public. Vous même le souhaitez. Cela me fait croire, que vous ne croyez point que pour fermer la bouche aux Athées on doit faire rouler tout sur l'existence de l'idée de Dieu en nous, comme font quelques uns, qui s'attachent trop fortement à cette découverte favorite, jusqu'à rejetter toutes les autres démonstrations de l'existence de Dieu, ou du moins à tâcher de les affoiblir et à défendre de les employer, comme si elles étoient foibles ou fausses: quoique dans le fonds ce soient des preuves, qui nous font voir si clairement et d'une manière convaincante l'existence de ce souverain Etre par la considération de notre propre existence et des parties sensibles de l'Univers, que je ne pense pas qu'un homme sage y doive résister.

TH. Quoique je sois pour les idées innées et particulièrement pour celle de Dieu, je ne crois point que les démonstrations des Cartésiens, tirées de l'idée de Dieu, soient parfaites. J'ai montré amplement ailleurs (dans les Actes de Leipsic et dans les Mémoires de Trévoux) que celle que Mr. Descartes a empruntée d'Anselme Archevêque de Cantorbéry est très-belle et très-ingenieuse à la vérité, mais qu'il y a encore un vide à remplir. Ce célèbre Archevêque, qui a sans doute été un des plus capables hommes de son tems, se félicite non sans raison, d'avoir trouvé un moyen de prouver l'existence de Dieu *a priori*, par sa propre notion, sans recourir à ses effets. Et voici à peu près la force de son argument: Dieu est le plus grand, ou (comme parle Descartes) le plus parfait des Etres, ou bien c'est un Etre d'une grandeur et d'une perfection suprême, qui en enveloppe tous les degrés. C'est là la notion de Dieu. Voici maintenant comment l'existence suit de cette notion. C'est quelque chose de plus d'exister, que de ne pas exister, ou bien l'existence ajoute un degré à la grandeur ou à la perfection et comme l'énonce M. Descartes l'existence est elle même une perfection. Donc ce degré de grandeur et de perfection, ou bien cette perfection, qui consiste dans l'existence, est dans cet Etre suprême, tout grand, tout parfait: car autrement quelque degré lui manqueroit, contre sa définition. Et par conséquent cet Etre suprême existe. Les scolastiques sans excepter même leur Docteur Angélique ont méprisé cet argument et

l'ont fait passer pour un paralogisme; en quoi ils ont eu grand tort, et M. Descartes qui avoit étudié assez longtems la Philosophie scolastique au Collège des Jésuites de la Flèche, a eu grande raison de le rétablir. Ce n'est pas un paralogisme, mais c'est une démonstration imparfaite, qui suppose quelque chose qu'il falloit encore prouver, pour le rendre d'une évidence mathématique, c'est quon suppose tacitement que cette idée de l'Etre tout grand, ou tout parfait, est possible et n'implique point de contradiction. Et c'est déjà quelque chose que par cette remarque on prouve, *que supposé que Dieu soit possible, il existe*, ce qui est le privilège de la seule divinité. On a droit de présumer la possibilité de tout Etre et sur tout celle de Dieu jusqu'à ce que quelqu'un prouve le contraire. De sorte que cet argumant métaphysique donne déjà une conclusion morale démonstrative, qui porte que suivant l'état présent de nos connoissances il faut juger que Dieu existe et agir conformément à cela. Mais il seroit pourtant à souhaiter, que des habiles gens achevassent la démonstration dans la rigueur d'une évidence mathématique et je crois d'avoir dit quelque chose ailleurs, qui y pourra servir. L'autre argument de Mr. Descartes, qui entreprend de prouver l'existence de Dieu, parceque son idée est en notre âme, et qu'il faut qu'elle soit venue de l'original, est encore moins concluant. Car premièrement cet argument a ce défaut, commun avec le précedent, qu'il suppose qu'il y a en nous une telle idée, c'est à dire que Dieu est possible. Car ce qu'allègue Mr. Descartes, qu'en parlant de Dieu, nous savons ce que nous disons et que par conséquent nous en avons l'idée, est un indice trompeur, puisqu'en parlant du mouvement perpétuel mécanique par exemple nous savons ce que nous disons et cependant ce mouvement est une chose impossible dont par conséquent on ne sauroit avoir d'idée qu'en apparence. Et secondement ce même argument ne prouve pas assez, que l'idée de Dieu, si nous l'avons, doit venir de l'original. Mais je ne veux point m'y arrêter présentement. Vous me direz, Monsieur, que reconnoissant en nous l'idée innée de Dieu, je ne dois point dire, qu'on peut révoquer en doute s'il y en a une? Mais je ne permets ce doute que par rapport à une démonstration rigoureuse, fondée sur l'idée toute seule. Car on est assez assuré d'ailleurs de l'idée et de l'existence de Dieu. Et vous vous souviendrez, que j'ai montré comment les idées sont en nous, non pas toujours en sorte qu'on s'en apperçoive, mais toujours en sorte qu'on les peut tirer de son propre fonds et rendre appercevables. Et c'est aussi ce que je crois de l'idée de Dieu, dont je tiens la possibilité et l'existence démontrées de plus d'une façon. Et l'*harmonie préétablie* même en fournit un nouveau moyen incontestable. Je crois d'ailleurs, que presque tous les moyens qu'on a employés pour prouver l'existence de Dieu sont bons et pourroient servir, si on les perfectionnoit, et je ne suis nullement d'avis qu'on doive négliger celui qui se tire de l'ordre des choses.

§. 9. PH. Il sera peut-être à propos d'insister un peu sur cette question, si un Etre pensant peut venir d'un Etre non pensant et privé de tout sentiment et connoissance, tel que pourroit être la matière. §. 10. Il est même assez manifeste, qu'une partie de la matière est incapable de rien produire par elle même et de se donner du mouvement. Il faut donc, ou que son mouvement soit éternel, ou qu'il lui soit imprimé par un Etre plus puissant. Quand ce mouvement seroit eternel il seroit toujours incapable de produire de la connoissance. Divisez la en autant de petites parties qu'il vous plaira, comme pour la spiritualiser, donnez lui toutes les figures et tous les mouvemens, que vous voudrez, faites en un globe, un cube, un prisme, un cylindre etc. dont les diamètres ne soient que la 1000000. partie d'un *gry*, qui est $\frac{1}{10}$ d'une ligne, qui est $\frac{1}{10}$ d'un pouce, qui est $\frac{1}{10}$ d'un pied Philosophique, qui est $\frac{1}{3}$ d'un pendule, dont chaque vibration dans la latitude de 45 degrés est égale à une seconde de tems. Cette particule de matière quelque petite qu'elle soit, n'agira pas autrement sur d'autres corps, d'une grosseur qui lui soit proportionnée, que les corps qui ont un pouce ou un pied de diamètre agissent entr'eux. Et l'on pense espérer avec autant de raison de produire du sentiment, des pensées, et de la connoissance, en joignant ensemble des grosses parties de la matière de certaine figure et de certain mouvement, que par le moyen des plus petites parties de matière, qu'il y ait au monde. Ces dernières se heurtent, se poussent, et résistent l'une à l'autre justement comme les grosses, et c'est ce qu'elles peuvent faire. Mais si la matière pouvoit tirer de son sein le sentiment, la perception, et la connoissance, immédiatement et sans machine, ou sans le secours des figures et des mouvemens, en ce cas-là ce devroit être une propriété inséparable de la matière et de toutes ses parties, d'en avoir. A quoi l'on pourroit ajouter, qu'encore que l'idée générale et spécifique, que nous avons de la matière, nous porte à en parler comme si c'étoit une chose unique en nombre, cependant toute la matière n'est pas proprement une chose individuelle, qui existe comme un Etre matériel, ou un corps singulier que nous connoissons, ou que nous pouvons concevoir. De sorte que si la matière étoit le premier Etre éternel pensant, il

n'y auroit pas un Etre unique éternel, infini et pensant, mais un nombre infini d'Etres éternels, infinis, pensans, qui seroient indépendans les uns des autres, dont les forces seroient bornées, et les pensées distinctes et qui par conséquent ne pourroient jamais produire cet ordre, cette harmonie et cette beauté qu'on remarque dans la nature. D'où il s'ensuit nécessairement que le premier Etre éternel ne peut être la matière. J'espère que vous serez plus content, Monsieur, de ce raisonnemet pris de l'Auteur célèbre de la démonstration précédente, que vous n'avez paru l'être de sa démonstration.

TH. Je trouve le présent raisonnement le plus solide du monde et non seulement exact, mais encore profond et digne de son Auteur. Je suis parfaitement de son avis, qu'il n'y a point de combinaison et de modification des parties de la matière, quelques petites qu'elles soient, qui puisse produire de la perception; d'autant que les parties grosses n'en sauroient donner, (comme on reconnoit manifestement,) et que tout est proportionnel dans les petites parties, à ce qui peut se passer dans les grandes. C'est encore une importante remarque sur la matière, que celle que l'Auteur fait ici, qu'on ne la doit point prendre pour une chose unique en nombre, ou (comme j'ai coutume de parler,) pour une vraie parfaite Monade ou Unité, puisqu'elle n'est qu'un amas d'un nombre infini d'Etres. Il ne falloit ici qu'un pas à cet excellent Auteur pour parvenir à mon systeme. Car en effet je donne de la perception à tous ces Etres infinis, dont chacun est comme un animal, doué d'âme (ou de quelque principe actif analogique, qui en fait la vraie unité) avec ce qu'il faut à cet Etre pour être passif et doué d'un corps organique. Or ces Etres ont reçu leur nature tant active que passive (c'est à dire, ce qu'ils ont d'immatériel et de matériel) d'une cause générale et suprême, parce qu'autrement, comme l'auteur le remarque très bien, étant indépendans les uns des autres, ils ne pourroient jamais produire cet Ordre, cette Harmonie, cette Beauté, qu'on remarque dans la nature. Mais cet argument, qui ne paroit être que d'une certitude morale, est poussé à une nécessité tout à fait métaphysique, par la nouvelle espèce d'harmonie, que j'ai introduite, qui est l'harmonie préétablie. Car chacune de ces âmes exprimant à sa manière ce qui se passe au dehors et ne pouvant l'avoir aucune influence des autres Etres particuliers, ou plutôt, devant tirer cette expression du propre fonds de sa nature, il faut nécessairement que chacune ait reçu cette nature (ou cette raison interne des expressions de ce qui est au dehors) d'une cause universelle, dont ces Etres dépendent tous, et qui fasse que l'un soit parfaitement d'accord et correspondant avec l'autre; ce qui ne se peut sans une connoissance et puissance infinies, et par un artifice grand par rapport sur tout au consentement spontané de la machine avec les actions de l'âme raisonnable, qu'un illustre Auteur, qui fit des objections à l'encontre dans son merveilleux dictionnaire, douta quasi, s'il ne passoit pas toute la sagesse possible, en disant que celle de Dieu ne lui paroissoit point trop grande par un tel effet et reconnut au moins, qu'on n'avoit jamais donné un si grand relief aux foibles conceptions, que nous pouvons avoir de la perfection divine.

§. 12. PH. Que vous me réjouissez par cet accord de vos pensées avec celles de mon Auteur! J'espère, que vous ne serez point fâché, Monsieur, que je vous rapporte encore le reste de son raisonnement sur cet article. Premièrement il examine si l'Etre pensant, dont tous les autres Etres intelligens dépendent (et par plus forte raison tous les autres Etres) est matériel ou non? §. 13. Il s'objecte, qu'un Etre pensant pourroit être matériel. Mais il répond que quand cela seroit, c'est assez que ce soit un Etre éternel, qui ait une science et une puissance infinie. De plus, si la pensée et la matière peuvent être séparées, l'existence éternelle de la matière ne sera pas une suite de l'existence éternelle d'un Etre pensant. §. 14. On demandera encore à ceux, qui font Dieu matériel, s'ils croient que chaque partie de la matière pense. En ce cas il s'en suivra qu'il y auroit autant de Dieux que de particules de la matière. Mais si chaque partie de la matière ne pense point, voilà encore un Etre pensant composé de parties non pensantes, qu'on a déjà réfuté. §. 15. Que si quelque Atome de matière pense seulement et que les autres parties, quoique également éternelles, ne pensent point, c'est dire gratis qu'une partie de la matière est infiniment au dessus de l'autre et produit les Etres pensans non éternels. §. 16. Que si l'on veut que l'Etre pensant éternel et matériel, est un certain amas particulier de matière, dont les parties sont non pensantes; nous retombons dans ce qui a été réfuté: car les parties de matière ont beau être jointes, elle n'en peuvent, acquérir qu'une nouvelle relation locale, qui ne sauroit leur communiquer la connoissance. §. 17. Il n'importe, si cet amas est en repos ou en mouvement. S'il est en repos, ce n'est qu'une masse sans action, qui n'a point de privilège sur un Atome; s'il est en mouvement, ce mouvement qui le distingue d'autres parties, devant produire la pensée, toutes ces pensées seront accidentelles et limitées, chaque partie à part étant sans pensées et n'ayant rien, qui règle ses mouvemens. Ainsi il n'y aura ni liberté, ni choix, ni sagesse,

non plus que dans la simple matière brute. §. 18. Quelques-uns croiront que la matière est au moins coéternelle avec Dieu. Mais ils ne disent point pourquoi: la production d'un Etre pensant, qu'ils admettent, est bien plus difficile, que celle de la matière, qui est moins parfaite. Et peut-être (dit l'auteur) si nous voulions nous éloigner un peu des idées communes, donner l'essort à notre esprit et nous engager dans l'examen le plus profond, que nous pourrions faire de la nature des choses, »nous »pourrions en venir à bout, jusqu'à concevoir, quoi»que d'une manière imparfaite, comment la matière »peut d'abord avoir été faite, et comment elle a »commencé d'exister par le pouvoir de ce premier »Etre éternel.« Mais on verroit en même tems, que de donner l'Etre à un esprit, c'est un effet de cette puissance éternelle et infinie, beaucoup plus mal-aisé à comprendre. Mais parceque cela m'écarteroit peut-être trop (ajoute-t-il) »des notions, sur »lesquelles la Philosophie est présentement fondée »dans le monde,« je ne serois pas excusable de m'en éloigner si fort, ou de rechercher, autant que la Grammaire le pourroit permettre, si dans le fonds l'opinion communément établie est contraire à ce sentiment particulier; j'aurois tort, dis-je, de m'engager dans cette discussion, sur tout dans cet endroit de la terre, où la doctrine reçue est assez bonne pour mon dessein, puisqu'elle pose comme une chose indubitable, que si l'on admet une fois la création ou le commencement de quelque substance que se soit, tirée du néant, on peut supposer avec la même facilité la création de toute autre substance, excepté le Créateur lui-meme.

TH. Vous m'avez fait un vrai plaisir, Monsieur, de me rapporter quelque chose d'une pensée profonde de votre habile Auteur, que sa prudence trop scrupuleuse à empêché de produire toute entière. Ce seroit grand dommage, s'il la supprimoit et nous laissoit là, après nous avoir fait venir l'eau à la bouche. Je vous assure, Monsieur, que je crois, qu'il y a quelque chose de beau et d'important caché sous cette manière d'Enigne [1]). La Substance en grosses lettres pourroit faire soupçonner qu'il conçoit la production de la matière comme celle des accidens, qu'on ne fait point de difficulté de tirer du néant: et distinguant sa pensée singulière »de la Philosophie, qui est présentement »fondée dans le monde, ou dans cet endroit de la »terre,« je ne sais s'il n'a pas eu en vue les Platoniciens, qui prenoient la matière pour quelque chose de fuyant et de passager, à la manière des accidens et avoient tout une autre idée des esprits et des âmes.

§. 19. PH. Enfin si quelques uns nient la création, par laquelle les choses sont faites de rien, parcequ'ils ne la sauroient concevoir, notre Auteur, écrivant avant qu'il ait su votre découverte sur la raison de l'union de l'âme et du corps, leur objecte, qu'ils ne comprennent pas comment les mouvemens volontaires sont produits dans les corps par la volonté de l'ame et ne laissent pas de le croire, convaincus par l'expérience; et il réplique avec raison à ceux qui répondent, que l'âme ne pouvant produire un nouveau mouvement, produit seulement une nouvelle détermination des esprits animaux, il leur réplique, dis-je, que l'un est aussi inconcevable que l'autre. Et rien ne peut être mieux dit que ce qu'il ajoute à cette occasion, que vouloir borner ce que Dieu peut faire, à ce que nous pouvons comprendre, c'est donner une étendue infinie à notre compréhension, ou faire Dieu lui-même fini.

TH. Quoique maintenant la difficulté sur l'union de l'âme et du corps soit levée à mon avis, il en reste ailleurs. J'ai montré a posteriori par l'harmonie préétablie, que toutes les Monades ont reçu leur origine de Dieu et en dépendent. Cependant on n'en sauroit comprendre le comment en détail; et dans le fond leur conservation n'est autre chose qu'une création continuelle, comme les Scolastiques l'ont fort bien reconnu.

CHAPITRE XI.

De la connoissance que nous avons de l'existence des autres choses.

§. 1. PH. Comme donc la seule existence de Dieu a une liaison nécessaire avec la nôtre, nos idées, que nous pouvons avoir de quelque chose, ne prouvent pas plus l'existence de cette chose, que le portrait d'un homme prouve son existence dans le monde. §. 2. La certitude cependant, que j'ai du blanc et du noir sur ce papier par la voie de la sensation, est aussi grande que celle du mouvement de ma main, qui ne cède qu'à la connoissance de notre existence et de celle de Dieu. §. 3. Cette certitude mérite le nom de connoissance. Car je ne crois pas, que personne puisse être sérieusement si sceptique, que d'être incertain de l'existence des choses, qu'il voit et qu'il sent. Du moins, celui qui peut porter ses doutes si avant, n'aura jamais

[1]) Mr. Coste l'a expliqué d'après le Chevalier Newton dans la remarque (2) au §. 18. de ce chapitre. Edition de Locke d'Amsterdam de 1755. p. 523.

aucun différent avec moi, puisqu'il ne pourra jamais être assuré que je dise quoique ce soit contre son sentiment. Les perceptions des choses sensibles §. 4. sont produites par des causes extérieures, qui affectent nos sens, car nous n'acquérons point ces perceptions sans les organes et si les organes suffisoient, ils les produiroient toujours. §. 5. De plus, j'éprouve quelquefois que je ne saurois empêcher qu'elles ne soient produites dans mon esprit, comme par exemple, la lumière, quand j'ai les yeux ouverts dans un lieu, où le jour peut entrer; au lieu que je puis quitter les idées qui sont dans ma mémoire. Il faut donc qu'il y ait quelque cause extérieure de cette impression vive, dont je ne puis surmonter l'efficace. §. 6. Quelques unes de ces perceptions sont produites en nous avec douleur, quoique ensuite nous nous en souvenions sans ressentir la moindre incommodité. Bien qu'aussi les démonstrations mathématiques ne dépendent point des sens, cependant l'examen, qu'on en fait par le moyen des figures, sert beaucoup à prouver l'évidence de notre vue et semble lui donner une certitude qui approche de celle de la démonstration même. §. 7. Nos sens aussi en plusieurs cas se rendent témoignage l'un à l'autre. Celui qui voit le feu, peut le sentir s'il en doute. Et en écrivant ceci, je vois que je puis changer les apparences du papier et dire par avance quelle nouvelle idée il va présenter à l'esprit: mais quand ces caractères sont tracés, je ne puis plus éviter de les voir, tels qu'ils sont, outre que la vue de ces caractères fera prononcer à un autre homme les mêmes sons. §. 8. Si quelqu'un croit que tout cela n'est qu'un long songe, il pourra songer, s'il lui plaît, que je lui fais cette réponse, que notre certitude fondée sur le témoignage des sens, est aussi parfaite que notre nature le permet et que notre condition le demande. Qui voit bruler une chandelle et éprouve la chaleur de la flamme, qui lui fait du mal s'il ne retire le doigt, ne demandera pas une plus grande certitude pour régler son action et si ce *songeur* ne le faisoit, il se trouveroit éveillé. Une telle assurance nous suffit donc, qui est aussi certaine que le plaisir ou la douleur, deux choses au delà desquelles nous n'avons aucun intérêt dans la connoissance ou existence des choses. §. 9. Mais au delà de notre sensation actuelle, il n'y a point de connoissance, et ce n'est que *vraisemblance*, comme lorsque je crois qu'il y a des hommes dans le monde; en quoi il y a une extrême probabilité, quoique maintenant seul dans mon cabinet, je n'en voie aucun. §. 10. Aussi seroit-ce une folie d'attendre une démonstration sur chaque chose et de ne point agir suivant les vérités claires et *évidentes*, quand elles ne sont point démonstrables. Et un homme, qui voudroit en user ainsi, ne pourroit s'assurer d'autre chose, que de périr en fort peu de tems.

TH. J'ai déjà remarqué dans nos conférences précédentes, que la vérité des choses sensibles se justifie par leur liaison, qui dépend des vérités intellectuelles, fondées en raison, et des observations constantes dans les choses sensibles mêmes, lors même que les raisons ne paroissent pas. Et comme ces raisons et observations nous donnent moyen de juger de l'avenir par rapport à notre intérêt et que le succès répond à notre jugement raisonnable, on ne sauroit demander ni avoir même une plus grande certitude sur ces objets. Aussi peut-on rendre raison des songes mêmes et de leur peu de liaison avec d'autres phénomènes. Cependant je crois qu'on pourroit étendre l'appellation de la connoissance et de la certitude au delà des sensations actuelles, puisque la clarté et l'évidence vont au delà, que je considère comme une espèce de la certitude: et ce seroit sans doute une folie de douter sérieusement s'il y a des hommes au monde, lorsque nous n'en voyons point. *Douter sérieusement* est douter par rapport à la pratique, et l'on pourroit prendre la *certitude* pour une connoissance de la vérité, avec laquelle on n'en peut point douter par rapport à la pratique sans folie; et quelquefois on la prend encore plus généralement et on l'applique aux cas, où l'on ne sauroit douter sans mériter d'être fort blâmé. Mais l'*évidence* seroit une certitude lumineuse, c'est à dire, où l'on ne doute point à cause de la liaison qu'on voit entre les idées. Suivant cette définition de la certitude, nous sommes certains que Constantinople est dans le monde, que Constantin et Alexandre le Grand et que Jules César ont vécu. Il est vrai que quelque paysan des Ardennes en pourroit douter avec justice, faute d'information; mais un homme de lettres et du monde ne le pourroit faire sans un grand déréglement d'esprit.

§. 11. PH. Nous sommes assurés véritablement par notre mémoire de beaucoup de choses, qui sont passées, mais nous ne pourrons pas bien juger si elles subsistent encore. Je vis hier de l'eau et un certain nombre de belles couleurs sur des bouteilles, qui se formèrent sur cette eau. Maintenant je suis certain, que ces bouteilles ont existé aussi bien que cette eau, mais je ne connois pas plus certainement l'existence présente de l'eau que celle des bouteilles, quoique la première soit infiniment plus probable, parcequ'on a observé que l'eau est durable et que les bouteilles disparoissent. §. 12. Enfin hors de nous et de Dieu nous ne connoissons d'autres esprits que par la *révélation* et n'en avons que la certitude de la foi.

TH. Il a été remarqué déjà, que notre mémoire nous trompe quelquefois. Et nous y ajoutons foi ou non, selon qu'elle est plus ou moins vive, et plus ou moins liée avec les choses, que nous savons. Et quand même nous sommes assurés du principal, nous pouvons souvent douter des circonstances. Je me souviens d'avoir connu un certain homme, car je sens que son image ne m'est point nouvelle, non plus que sa voix; et ce double indice m'est un meilleur garand que l'un des deux, mais je ne saurois me souvenir où je l'ai vu. Cependant il arrive, quoique rarement, qu'on voit une personne en songe, avant que de la voir en chair et en os. Et on m'a assuré qu'une démoiselle d'une Cour connue vit en songeant et dépeignit à ses amies celui qu'elle épousa depuis et la sale où les fiançailles se célébrèrent; ce qu'elle fit avant que d'avoir vu et connu ni l'homme ni le lieu. On l'attribuoit à je ne sais quel pressentiment secret; mais le hazard peut produire cet effet, puisqu'il est assez rare que cela arrive, outre que les images des songes étant un peu obscures, on a plus de liberté de les rapporter par après à quelques autres.

§. 13. PH. Concluons, qu'il y a deux sortes de propositions, les unes particulières et sur l'existence, comme par exemple qu'un éléphant existe; les autres générales sur la dépendance des idées, comme par exemple, que les hommes doivent obéir à Dieu. §. 14. La plupart de ces propositions générales et certaines portent le nom de *vérités éternelles*, et en effet elles le sont toutes. Ce n'est pas que ce soient des propositions, formées actuellement quelque part de toute éternité, ou qu'elles soient gravées dans l'esprit après quelque modèle, qui existoit toujours, mais c'est parceque nous sommes assurés que lorsqu'une créature, enrichie de facultés et de moyens pour cela, appliquera ses pensées à la considération de ses idées, elle trouvera la vérité de ces propositions.

TH. Votre division paroît revenir à la mienne des *propositions de fait*, et des *propositions de raison*. Les propositions de fait aussi, peuvent devenir générales en quelque façon, mais c'est par l'induction ou observation; de sorte que ce n'est qu'une multitude de faits semblables, comme lorsqu'on observe que tout vif argent s'évapore par la force du feu, et ce n'est pas une généralité parfaite, parcequ'on n'en voit point la nécessité. Les propositions générales de raison sont nécessaires, quoique la raison en fournisse aussi, qui ne sont pas absolument générales, et ne sont que vraisemblables, comme, par exemple, lorsque nous présumons qu'une idée est possible, jusqu'à ce que le contraire se découvre par une plus exacte recherche. Il y a enfin des *propositions mixtes*, qui sont tirées des prémisses, dont quelques-unes viennent des faits et des observations, et d'autres sont des propositions nécessaires: et telles sont quantité de conclusions Géographiques et Astronomiques sur le Globe de la terre, et sur le cours des Astres, qui naissent par la combinaison des observations des voyageurs et des Astronomes avec les Théorèmes de Géométrie et d'Arithmétique. Mais comme selon l'usage des Logiciens *la conclusion suit la plus foible des prémisses*, et ne sauroit avoir plus de certitude qu'elles, ces propositions mixtes n'ont que la certitude et la généralité, qui appartient à des observations. Pour ce qui est des *vérités éternelles* il faut observer, que dans le fonds elles sont toutes conditionnelles et disent en effet: telle chose posée, telle autre chose est. Par exemple disant: *toute figure qui a trois côtés, aura aussi trois angles*, je ne dis autre chose, si non que supposé qu'il y ait une figure à trois côtés, *cette même* figure aura trois angles. Je dis *cette même*, et c'est en quoi les propositions catégoriques, qui peuvent être énoncées sans condition, quoique elles soient conditionnelles dans le fonds, diffèrent de celles qu'on appelle *hypothétiques*, comme seroit cette proposition: *si une figure a trois côtés, ses angles sont égaux à deux droits*, où l'on voit, que la proposition *antécédente* (savoir la figure de trois côtés) et la *conséquente* (savoir, les angles de la figure de trois côtés sont égaux à deux droits,) n'ont pas le même sujet, comme elles l'avoient dans le cas précédent, où l'antécédent étoit, *cette figure est de trois côtés*, et le conséquent *la dite figure est de trois angles*; quoique encore l'hypothétique souvent puisse être transformée en catégorique, mais en changeant un peu les termes, comme si au lieu de l'hypothétique précédente, je disois: *les angles de toute figure à trois côtés, sont égaux à deux droits*. Les scolastiques ont fort disputé *de constantia subjecti*, comme ils l'appelloient, c'est à dire, comment la proposition faite sur un sujet peut avoir une vérité réelle, si ce sujet n'existe point. C'est que la vérité n'est que conditionnelle et dit, qu'en cas que le sujet existe jamais on le trouvera tel. Mais on demandera encore, en quoi est fondée cette connexion, puisqu'il y a de la réalité là dedans qui ne trompe pas? La réponse sera, qu'elle est dans la liaison des idées. Mais on demandera en répliquant, où seroient ces idées, si aucun esprit n'existoit et que deviendroit alors le fondement réel de cette certitude des vérités éternelles? Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir

à cet esprit suprême et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai, est la région des vérités éternelles, comme St. Augustin l'a reconnu, et l'exprime d'une manière assez vive. Et afin qu'on ne pense pas, qu'il n'est point nécessaire d'y recourir, il faut considérer, que ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulatif des existences mêmes et en un mot les loix de l'univers. Ainsi ces vérités nécessaires, étant antérieures aux Existences des Etres contingens, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. C'est là où je trouve l'original des idées et des vérités, qui sont gravées dans nos âmes, non pas en forme de propositions, mais comme des sources dont l'application et les occasions feront naître des énonciations actuelles.

CHAPITRE XII.

Des moyens d'augmenter nos connoissances.

§. 1. PH. Nous avons parlé des espèces de connoissance, que nous avons. Maintenant venons aux moyens d'augmenter la connoissance ou de trouver la vérité. C'est une opinion reçue parmi les savans, que les maximes sont les fondemens de toute connoissance, et que chaque science en particulier est fondée sur certaines choses déjà connues (*praecognita*). §. 2. J'avoue que les Mathématiques semblent favoriser cette méthode par leur bon succès, et vous avez assez appuyé là dessus. Mais on doute encore si ce ne sont pas plutôt les idées, qui y ont servi par leur liaison, bien plus que deux ou trois maximes générales, qu'on a posées au commencement. Un jeune garçon connoît que son corps est plus grand que son petit doigt, mais non pas en vertu de cet Axiome, que le tout est plus grand que sa partie. La connoissance a commencé par les propositions particulières; mais depuis on a voulu décharger la *mémoire* par le moyen des notions générales d'*un tas* embarrassant d'*idées particulières*. Si le langage étoit si imparfait qu'il n'y eut point les termes rélatifs, *tout* et *partie*, ne pourroit-on point connoître, que le corps est plus grand que le doigt? Au moins je vous représente les raisons de mon Auteur, quoique je croie entrevoir ce que vous y pourrez dire en conformité de ce que vous avez déjà dit.

TH. Je ne sais pourquoi l'on en veut tant aux maximes par les attaquer encore de nouveau, si elles servent à décharger la mémoire *de quantité d'idées particulières*, comme on le reconnoit, elles doivent être fort utiles, quand elles n'auroient point d'autre usage. Mais j'ajoute, qu'elles n'en naissent point, car on ne les trouve point par l'induction des exemples. Celui qui connoît que dix est plus que neuf, que le corps est plus grand que le doigt, et que la maison est trop grande pour pouvoir s'enfuir par la porte, connoît chacune de ces propositions particulières, par une même raison générale, qui y est comme incorporée et enluminée, tout comme l'on voit des traits, chargées de couleurs, où la proportion et la configuration consiste proprement dans les traits, quelle que soit la couleur. Or cette raison commune est l'axiome même, qui est connu pour ainsi dire implicitement, quoiqu'il ne le soit pas d'abord d'une manière abstraite et séparée. Les exemples tirent leur vérité de l'axiome incorporé et l'axiome n'a pas le fondement dans les exemples. Et comme cette raison commune de ces vérités particulières est dans l'esprit de tous les hommes, vous voyez bien qu'elle n'a point besoin que les mots *tout* et *partie* se trouvent dans le langage de celui, qui en est pénétré.

§. 4. PH. Mais n'est il pas dangereux d'autoriser les suppositions, sous prétexte d'axiomes? L'un supposera avec quelques anciens, que tout est matière; l'autre avec Polémon, que le monde est Dieu; un troisième mettra en fait, que le soleil est la principale divinité. Jugez quelle religion nous aurions, si cela étoit permis. Tant il est vrai, qu'il est dangereux de recevoir des principes sans les mettre en question, sur tout s'ils intéressent la Morale. Car quelqu'un attendra une autre vie, semblable plutôt à celle d'Aristippe, qui mettoit la béatitude dans les plaisirs du corps, qu'à celle d'Antisthène, qui soutenoit que la vertu suffit pour rendre heureux. Et Archélaus, qui posera pour principe que le juste et l'injuste, l'honnête et le déshonnête sont uniquement déterminées par les loix et non par la nature, aura sans doute d'autres mesures du bien et du mal moral que ceux, qui reconnoissent des obligations antérieures aux constitutions humaines. §. 5. Il faut donc que les principes soient certains. §. 6. Mais cette certitude ne vient que de la comparaison des idées; ainsi nous n'avons point besoin d'autres principes, et suivant cette seule règle, nous irons plus loin qu'en soumettant notre esprit à la discrétion d'autrui.

TH. Je m'étonne, Monsieur, que vous tournez contre les maximes, c'est à dire contre les principes évidens, ce qu'on peut et doit dire contre les principes supposés *gratis*. Quand on demande des *praecognita* dans les sciences, ou des connoissances antérieures, qui servent à fonder la science, on de-

mande des *principes connus*, et non pas des positions arbitraires, dont la vérité n'est point connue; et même Aristote l'entend ainsi, que les sciences inférieures et subalternes empruntent leurs principes d'autres sciences, que nous appellons la Métaphysique, qui selon lui ne demande rien aux autres et leur fournit les principes, dont elles ont besoin; et quand il dit: δεῖ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα, l'apprentif doit croire son maitre, son sentiment est, qu'il ne le doit faire qu'en attendant, lorsqu'il n'est pas encore instruit dans les sciences supérieures, de sorte que ce n'est que par provision. Ainsi l'on est bien éloigné de recevoir des *principes gratuits*. A quoi il faut ajouter, que même des principes, dont la certitude n'est pas entière, peuvent avoir leur usage, si l'on ne bâtit làdessus que par démonstration, car quoique toutes les conclusions en ce cas ne soient que conditionnelles et vaillent seulement en supposant que ce principe est vrai, néanmoins cette liaison même et ces énonciations conditionnelles seroient au moins démontrées; de sorte qu'il seroit fort à souhaiter, que nous eussions beaucoup de livres écrits de cette manière, où il n'y auroit aucun danger d'erreur, le lecteur ou disciple étant averti de la condition. Et on ne réglera point la pratique sur ces conclusions, qu'à mesure que la supposition se trouvera vérifiée ailleurs. Cette méthode sert encore elle même bien souvent à vérifier les suppositions ou Hypothèses, quand il en nait beaucoup de conclusions, dont la vérité est connue d'ailleurs, et quelquefois cela donne un parfait *retour*, suffisant à démontrer la vérité de l'hypothèse. M. Conring, Médecin de profession mais habile homme en toute sorte d'érudition, excepté peut-être les Mathématiques, avoit écrit une lettre à un ami, occupé à faire réimprimer à Helmstaedt le livre de Viottus, Philosophe Péripatéticien estimé, qui tâche d'expliquer la démonstration et les Analytiques postérieures d'Aristote. Cette lettre fut jointe au livre et M. Conring y reprenoit *Pappus*, lorsqu'il dit: que l'*Analyse* propose de trouver l'inconnu en le supposant et en parvenant de là par conséquence à des vérités connues; ce qui est contre la Logique (disoit-il) qui enseigne que des faussetés on ne peut conclure des vérités. Mais je lui fis connoître par après, que l'Analyse se sert des définitions et autres propositions réciproques, qui donnent moyen de faire le *retour* et de trouver des démonstrations synthétiques. Et même lorsque ce retour n'est point démonstratif, comme dans la Physique, il ne laisse pas quelquefois d'être d'une grande vraisemblance, lorsque l'hypothèse explique facilement beaucoup de phénomènes, difficiles sans cela et fort indépendans les uns des autres. Je tiens à la vérité, Monsieur, que le principe des principes est en quelque façon le bon usage des idées et des expériences; mais en l'approfondissant on trouvera qu'à l'égard des idées, ce n'est autre chose que de lier les définitions par le moyen des Axiomes identiques. Cependant ce n'est pas toujours une chose aisée de venir à cette dernière Analyse, et quelque envie que les Géomètres, au moins les anciens, aient témoignée d'en venir à bout, ils ne l'ont pas encore pu faire. Le célèbre Auteur de l'Essai concernant l'Entendement humain leur feroit bien du plaisir s'il achevoit cette recherche, un peu plus difficile qu'on ne pense. Euclide, par exemple, a mis parmi les Axiomes ce qui revient à dire: que deux lignes droits ne se peuvent rencontrer qu'une seule fois. L'imagination, prise de l'expérience des sens, ne nous permet pas de nous figurer plus d'une rencontre de deux droites; mais ce n'est pas sur quoi la science doit être fondée. Et si quelqu'un croit que cette imagination donne la liaison des idées dinstinctes, il n'est pas assez instruit de la source des vérités, et quantité de propositions, démontrables par d'autres antérieures, passeroient chez lui pour immédiates. C'est ce que bien des gens, qui ont repris Euclide, n'ont pas assez considéré. Ces sortes d'images ne sont qu'idées confuses, et celui qui ne connoît la ligne droite que par ce moyen, ne sera pas capable d'en rien démontrer. C'est pourquoi Euclide, faute d'une idée distinctement exprimée, c'est à dire d'une définition de la ligne droite, (car celle qu'il donne en attendant est obscure, et ne lui sert point dans les démonstrations) a été obligé de revenir à deux Axiomes, qui lui ont tenu lieu de définition et qu'il emploie dans ses démonstrations; l'un, que deux droites n'ont point de partie commune, l'autre qu'elles ne comprennent point d'espace. Archimède a donné une manière de définition de la *droite*, en disant que c'est la plus courte ligne entre deux points. Mais il suppose tacitement (en employant dans les démonstrations des Elémens tels que ceux d'Euclide, fondées sur les deux Axiomes, dont je viens de faire mention) que les affections, dont parlent ces Axiomes, conviennent à la ligne qu'il définit. Ainsi, si vous croyez avec vos amis, sous prétexte de la convenance et disconvenance des idées étoit permis et l'est encore de recevoir en Géométrie ce que les images nous disent, sans chercher cette rigueur de démonstrations par les définitions et les Axiomes, que les anciens ont exigée dans cette science (comme je crois bien des gens jugeront faute d'information,) je vous avouerai, Monsieur, qu'on peut s'en contenter pour ceux qui ne se mettent en peine que de la Géomé-

trie pratique telle quelle, mais non pas pour ceux, qui veulent avoir la science qui est même, à perfectionner la pratique. Et si les anciens avoient été de cet avis et s'étoient relâchés sur ce point, je crois qu'ils ne seroient allé guère avant, et ne nous auroient laissé qu'une Géométrie empirique telle qu'étoit apparemment celle des Egyptiens et telle qu'il semble que celle des Chinois est encore: ce qui nous auroit privé des plns belles connoissances physiques et mécaniques, que la Géométrie nous a fait trouver et qui sont inconnues par tout où l'est notre Géométrie. Il y a aussi de l'apparence qu'en suivant les sens et leurs images, on seroit tombé dans des erreurs; à peu près comme l'on voit que tous ceux, qui ne sont point instruits dans la Géométrie exacte, reçoivent pour une vérité indubitable sur la foi de leur imagination, que deux lignes, qui s'approchent continuellement, doivent se rencontrer enfin, au lieu que les Géomètres donnent des instances contraires dans certaines lignes, qu'ils appellent Asymptotes. Mais outre cela, nous serions privés de ce que j'estime le plus dans la Géométrie par rapport à la contemplation, qui est de laisser entrevoir la vraie source des vérités éternelles et du moyen de nous en faire comprendre la nécessité, que les idées confuses des sens ne sauroient faire voir distinctement. Vous me direz, qu'Euclide a été obligé pourtant de se borner à certains Axiomes, dont on ne voit l'évidence que confusément par le moyen des images. Je vous avoue qu'il s'est borné à ces Axiomes, mais il valoit mieux se borner à un petit nombre de vérités de cette nature, qui lui paroissoient les plus simples et en déduire les autres, qu'un autre moins exact auroit prises aussi pour certaines sans démonstration, que d'en laisser beaucoup d'indémontrées, et qui pis est, de laisser la liberté aux gens d'étendre leur relâchement suivant leur humeur. Vous voyez donc, Monsieur, que ce que vous avez dit avec vos amis sur la liaison des idées comme la vraie source des vérités, a besoin d'explication. Si vous voulez vous contenter de voir confusément cette liaison, vous affoiblissez l'exactitude des démonstrations, et Euclide a mieux fait sans comparaison, de tout réduire aux définitions et à un petit nombre d'Axiomes. Que si vous voulez, que cette liaison des idées se voie et s'exprime distinctement, vous serez obligé de recourir aux définitions et aux Axiomes identiques, comme je le demande; et quelquefois vous serez obligé de vous contenter de quelques Axiomes moins primitifs, comme Euclide et Archimède ont fait, lorsque vous aurez de la peine à parvenir à une parfaite Analyse et vous ferez mieux en cela que de négliger ou différer quelques belles découvertes, que vous pouvez déjà trouver par leur moyen: comme en effet, je vous ai déjà dit une autre fois, Monsieur, que je crois que nous n'aurions point de Géométrie (j'entends une science démonstrative) si les anciens n'avoient point voulu avancer, avant que d'avoir démontré les Axiomes, qu'ils ont été obligés d'employer.

§. 7. PH. Je commence à entendre ce que c'est qu'une liaison des idées distinctement connue, et je vois bien, qu'en cette façon les Axiomes sont nécessaires. Je vois bien aussi comment il faut que la méthode, que nous suivons dans nos recherches quand il s'agit d'examiner les idées, soit réglée sur l'exemple des Mathématiciens, qui depuis certains commencemens fort clairs et fort faciles (qui ne sont autre chose que les Axiomes et les Définitions) montent par de petits degrés et par une enchainure continuelle de raisonnemens, à la découverte et à la démonstration des vérités, qui paroissent d'abord au dessus de la capacité humaine. L'art de trouver des preuves et ces méthodes admirables, qu'ils ont inventées pour démêler et mettre en ordre les idées moyennes, est ce qui a produit des découvertes si étonnantes et si inespérées. Mais de savoir, si avec le tems on ne pourra point inventer quelque semblable méthode, qui serve aux autres idées, aussi bien qu'à celles, qui appartiennent à la grandeur, c'est ce que je ne veux point déterminer. Du moins, si d'autres idées étoient examinées selon la méthode, ordinaire aux Mathématiciens, elles conduiroient nos pensées plus loin que nous ne sommes peut-être portés à nous le figurer §. 8. et cela se pourroit faire particulièrement dans la Morale, comme j'ai dit plus d'une fois.

TH. Je crois que vous avez raison, Monsieur, et je suis disposé depuis longtems à me mettre en devoir d'accomplir vos prédictions.

§. 9. PH. A l'égard de la connoissance des corps il faut prendre une route directement contraire; car, n'ayant aucunes idées de leurs essences réelles, nous sommes obligés de recourir à l'expérience. §. 10. Cependant je ne nie pas qu'un homme accoutumé, à faire des expériences raisonnables et régulières, ne soit capable de former des conjectures plus justes qu'un autre sur leurs propriétés encore inconnues. Mais c'est jugement et opinion, et non connoissance et certitude. Cela me fait croire que la Physique n'est pas capable de devenir science entre nos mains. Cependant les expériences et les observations historiques peuvent nous servir par rapport à la santé de nos corps et aux commodités de la vie.

TH. Je demeure d'accord, que la Physique entière ne sera jamais une science parfaite parmi nous

mais nous ne laisserons pas de pouvoir avoir quelque science physique et même nous en avons déjà des échantillons. Par exemple la Magnétologie peut passer pour une telle science, car faisant peu de suppositions fondées dans l'expérience, nous en pouvons démontrer par une conséquence certaine quantité de phénomènes, qui arrivent effectivement comme nous voyons que la raison le porte. Nous ne devons pas espérer de rendre raison de toutes les expériences, comme même les Géomètres n'ont pas encore prouvé tous leurs Axiomes; mais de même qu'ils se sont contentés de déduire un grand nombre de Théorèmes d'un petit nombre de principes de la raison, c'est assez aussi que les Physiciens par le moyen de quelques principes d'expérience rendent raison de quantité de phénomènes et peuvent même les prévoir dans la pratique.

§. 11. PH. Puis donc que nos facultés ne sont pas disposées à nous faire discerner la fabrique intérieure des corps, nous devons juger que c'est assez qu'elles nous découvrent l'existence de Dieu et une assez grande connoissance de nous mêmes pour nous instruire de nos devoirs et de nos plus grands intérêts par rapport sur tout à l'éternité. Et je crois être en droit d'inférer de là, que »la »Morale est la propre science et la grande affaire »des hommes en général, comme d'autre part les »différens arts, qui regardent différentes parties de »la nature, sont le partage des particuliers.« On peut dire par exemple, que l'ignorance de l'usage du fer est cause que dans les pays de l'Amérique, ou la nature a répandu abondamment toutes sortes de biens, il manque la plus grande partie des commodités de la vie. Ainsi, bien loin de mépriser la science de la nature §. 12. je tiens, que si cette étude est dirigée comme il faut, elle peut être d'une plus grande utilité au genre humain que tout ce qu'on a fait jusqu'ici; et celui qui inventa l'imprimerie, qui découvrit l'usage de la boussole et qui fit connoître la vertu du Quinquina, a plus contribué à la propagation de la connoissance et à l'avancement des commodités utiles à la vie et a sauvé plus de gens du tombeau, que les fondateurs des Collèges et des Hopitaux et d'autres monumens de la plus insigne charité, qui ont été élevés à grands fraix.

TH. Vous ne pouviez rien dire, Monsieur, qui fut plus à mon gré. La vraie Morale ou piété nous doit pousser à cultiver les arts, bien loin de favoriser la paresse de quelques Quiétistes fainéans. Et, comme je l'ai dit il n'y a pas longtems, une meilleure police seroit capable de nous ammener un jour une médecine beaucoup meilleure que celle d'à-present. C'est ce qu'on ne sauroit assez prêcher, après le soin de la vertu.

§. 13. PH. Quoique je recommande l'expérience, je ne méprise point les Hypothèses probables. Elles peuvent mener à de nouvelles découvertes et sont du moins d'un grand secours à la mémoire. Mais notre esprit est fort porté à aller trop vite et à se payer de quelques apparences légères, faute de prendre la peine et le tems, qu'il faut, pour les appliquer à quantité de phénomènes.

TH. L'art de découvrir les causes des phénomènes, ou les hypothèses véritables, est comme l'art de déchiffrer, où souvent une conjecture ingénieuse abrège beaucoup de chemin. Le Lord Bacon a commencé à mettre l'Art d'expérimenter en préceptes, et le Chevalier Boyle a eu un grand talent pour le pratiquer. Mais si l'on n'y joint point l'art d'employer les expériences, on n'arrivera pas avec des dépenses royales à ce qu'un homme d'une grande pénétration pouvoit découvrir d'abord. Monsieur Descartes, qui l'étoit assurément, a fait une remarque semblable dans une de ses lettres à l'occasion de la Méthode du Chancelier d'Angleterre; et Spinosa (que je ne fais point de difficulté de citer, quand il dit de bonnes choses) dans une de ses lettres à feu M. Oldenbourg, Secrétaire de la Société Royale d'Angleterre, imprimées parmi les oeuvres posthumes de ce Juif subtil, fait une réflexion approchante sur un ouvrage de M. Boyle, qui s'arrête un peu trop, pour dire la vérité, à ne tirer d'une infinité de belles expériences d'autre conclusion, que celle qu'il pourroit prendre pour principe, savoir que tout se fait mécaniquement dans la nature, principe, qu'on peut rendre certain par la seule raison et jamais par les expériences, quelque nombre qu'on en fasse.

§. 14. PH. Après avoir établi des idées claires et distinctes avec des noms fixes, le grand moyen d'étendre nos connoissances est l'art de trouver des idées moyennes, qui nous puissent faire voir la connexion ou l'incompatibilité des idées extrêmes. Les maximes au moins ne servent pas à les donner. Supposé qu'un homme n'ait point d'idée exacte d'un angle droit, il se tourmentera en vain à démontrer quelque chose du Triangle rectangle: et quelques maximes qu'on emploie, on aura de la peine à arriver par leurs secours, à prouver que les quarrés de ses côtés, qui comprennent l'angle droit, sont égaux au quarré de l'hypoténuse. Un homme pourroit ruminer longtems ces Axiomes, sans voir jamais plus clair dans les Mathématiques.

TH. Il ne sert de rien de ruminer les Axiomes, sans avoir de quoi les appliquer. Les Axiomes servent souvent à lier les idées, comme par exemple cette maxime, que les étendues semblables de la seconde et de la troisième dimension sont en raison

doublée et triplée des étendus correspondans de la dimension première, est d'un grandissime usage; et la quadrature, par exemple, de la Lunule d'Hippocrate en naît d'abord dans le cas des Cercles, en y joignant l'application de ces deux figures l'une à l'autre, quand leur position donnée y fournit la commodité, comme leur comparaison connue en promet des lumières.

CHAPITRE XIII.

Autres considérations sur notre connoissance.

§. 1. PH. Il sera peut-être encore à propos d'ajouter, que notre connoissance a beaucoup de rapport avec la vue en ceci, aussi bien qu'en autres choses, qu'elle n'est ni entièrement nécessaire, ni entièrement volontaire. On ne peut manquer de voir quand on a les yeux ouverts à la lumière, mais on peut la tourner vers certains objets §. 2. et les considérer avec plus ou moins d'application. Ainsi quand la faculté est une fois appliquée, il ne dépend pas de la volonté de déterminer la connoissance; non plus qu'un homme peut s'empêcher de voir ce qu'il voit. Mais il faut employer ses facultés comme il faut pour s'instruire.

TH. Nous avons parlé autrefois de ce point et établi, qu'il ne dépend pas de l'homme d'avoir un tel ou tel sentiment dans l'état présent, mais il dépend de lui de se préparer pour l'avoir et pour ne le point avoir dans la suite et qu'ainsi les opinions ne sont volontaires que d'une manière indirecte.

CHAPITRE XIV.

Du jugement.

§. 1. PH. L'homme se trouveroit indéterminé dans la plupart des actions de sa vie, s'il n'avoit rien à se conduire dès qu'une connoissance certaine lui manque. §. 2. Il faut souvent se contenter d'un simple crépuscule de probabilité. §. 3. Et la faculté de s'en servir est le jugement. On s'en contente souvent par nécessité, mais souvent c'est faute de diligence, de patience, et d'adresse. §. 4. On l'appelle assentiment ou dissentiment, et il a lieu lorsqu'on présume quelque chose, c'est à dire, quand on la prend pour vraie avant la preuve. Quand cela se fait conformément à la réalité des choses, c'est un jugement droit.

TH. D'autres appellent juger l'action, qu'on fait toutes les fois qu'on prononce après quelque connoissance de cause; et il y en aura même qui distingueront le jugement de l'opinion, comme ne devant pas être si incertain. Mais je ne veux point faire le procès à personne sur l'usage des mots, et il vous est permis, Monsieur, de prendre le jugement pour un sentiment probable. Quant à la présomtion, qui est un terme des Jurisconsultes, le bon usage chez eux le distingue de la conjecture. C'est quelque chose de plus et qui doit passer pour vérité provisionnellement, jusqu'à ce qu'il y ait preuve du contraire, au lieu qu'un indice et une conjecture doit être pesée souvent contre une autre conjecture. C'est ainsi, que celui, qui avoue d'avoir emprunté de l'argent d'un autre, est présumé de le devoir payer, à moins qu'il ne fasse voir qu'il l'a fait déjà, ou que la dette cesse par quelque autre principe. Présumer, n'est donc pas dans ce sens prendre avant la preuve, ce qui n'est point permis, mais prendre par avance mais avec fondement, en attendant une preuve contraire.

CHAPITRE XV.

De la Probabilité.

§. 1. PH. Si la démonstration fait voir la liaison des idées, la probabilité n'est autre chose que l'apparence de cette liaison, fondée sur des preuves où l'on ne voit point de connexion immuable. §. 2. Il y a plusieurs degrés d'assentiment depuis l'assurance jusqu'à la conjecture, au doute, à la défiance. §. 3. Lorsqu'on a certitude, il y a intuition dans toutes les parties du raisonnement, qui en marquent la liaison; mais ce qui me fait croire est quelque chose d'étranger. §. 4. Or la probabilité est fondée en des conformités avec ce que nous savons, ou dans le témoignage de ceux qui le savent.

TH. J'aimerois mieux de soutenir qu'elle est toujours fondée dans la vraisemblance ou dans la conformité avec la vérité: et la témoignage d'autrui est encore une chose, que le vrai a coutume d'avoir pour lui à l'égard des faits, qui sont à portée. On peut donc dire que la similitude du probable avec le vrai est prise ou de la chose même, ou de quelque chose étrangère. Les Rhétoriciens mettent deux sortes d'argumens: les artificiels, qui sont tirés des choses par le raisonnement, et les inartificiels, qui ne se fondent que dans le témoignage exprès, ou de l'homme ou peut-être encore de la chose même. Mais il y en a de mêlés encore, car le témoignage peut fournir lui-même .un fait, qui tend à former un argument artificiel.

§. 5. PH. C'est faute de similitude avec le vrai que nous ne croyons pas facilement, ce qui n'a rien d'approchant à ce que nous savons. Ainsi lorsqu'un Ambassadeur dit au Roi de Siam, que l'eau s'endurcissoit tellement en hiver chez nous, qu'un Eléphant pourroit marcher dessus sans enfoncer, le Roi lui dit: jusqu'ici je vous ai cru homme de bonne foi, maintenant je vois que vous mentez. §. 6. Mais si le témoignage des autres peut rendre un fait probable, l'opinion des autres ne doit pas passer par elle-même pour un vrai fondement de probabilité. Car il y a plus d'erreur que de connoissance parmi les hommes, et si la créance de ceux, que nous connoissons et estimons, est un fondement légitime d'assentiment, les hommes auront raison d'être païens dans le Japon, Mahométans en Turquie, Papistes en Espagne, Calvinistes en Hollande, et Luthériens en Suède.

TH. Le témoignage des hommes est sans doute de plus de poinds que leur opinion et on y fait aussi plus de réflexion en justice. Cependant l'on sait que le juge fait quelquefois prêter serment de crédulité comme on l'appelle; et dans les interrogatoires on demande souvent aux témoins, non seulement ce qu'ils ont vu, mais aussi ce qu'ils jugent, en leur demandant en même tems les raisons de leur jugement, et qu'on y fait telle réflexion qu'il appartient. Les juges aussi déférent beaucoup aux sentimens et opinions des experts en chaque profession; les particuliers ne sont pas moins obligés de le faire, à mesure qu'il ne leur convient pas de venir au propre examen. Ainsi un enfant et un autre homme, dont l'état ne vaut guères mieux à cet égard, est obligé, même lorsqu'il se trouve dans une certaine situation, de suivre la religion du pays, tant qu'il n'y voit aucun mal et faut qu'il n'est pas en état de chercher s'il y en a une meilleure. Et un gouverneur des Pages de quelque parti qu'il soit, les obligera d'aller chacun dans l'Eglise où vont ceux de la créance, que ce jeune homme professe. On peut consulter les disputes entre Mr. Nicole et autres sur l'argument du grand nombre en matière de foi, où quelques fois l'un lui défère trop et l'autre ne le considère pas assez. Il y a d'autres préjugés semblables, par lesquels les hommes seroient bien aises de s'exemter de la discussion. C'est ce que Tertullien dans un traité exprès appelle préscriptions, se servant d'un terme, que les anciens Jurisconsultes, dont le langage ne lui étoit point inconnu, entendoient de plusieurs sortes d'exceptions ou allégations étrangères et prévenantes, mais qu'aujourd'hui on n'entend guères que de la préscription temporelle lorsqu'on prétend rebuter la demande d'autrui, parcequ'elle n'a point été faite dans le tems fixé par les loix. C'est ainsi qu'on a eu de quoi publier des préjugés légitimes tant du côté de l'Eglise Romaine que de celui des Protestans. On a trouvé qu'il y a moyen d'opposer la nouveauté par exemple, tant aux uns qu'aux autres à certains égards; comme par exemple, lorsque les Protestans pour la plupart ont quitté la forme des anciennes ordinations des ecclésiastiques et que les Romanistes ont changé l'ancien canon des livres de la St. Ecriture du vieux Testament, comme j'ai montré assez clairement dans une dispute, que j'ai eue par écrit et à reprises avec Mr. l'Evêque de Meaux, qu'on vient de perdre suivant les nouvelles qui en sont venues dequis quelques jours. Ainsi ces reproches étant réciproques, la nouveauté, quoiqu'elle donne quelque soupçon d'erreur en ces matières, n'en est pas une preuve certaine.

CHAPITRE XVI.

Des degrés d'Assentiment.

§. 1. PH. Pour ce qui est des degrés d'assentiment, il faut prendre garde que les fondemens de probabilité, que nous avons, n'opèrent point en cela au-delà du degré de l'apparence qu'on y trouve, ou qu'on y a trouvé lorsqu'on l'a examinée. Car il faut avouer que l'assentiment ne sauroit être toujours fondé sur une vue actuelle des raisons, qui ont une mémoire admirable, de toujours retenir toutes les preuves, qui les ont engagés dans un certain sentiment et qui pourroient quelquefois remplir un volume sur une seule question. Il suffit qu'une fois ils ayent épluché la matière sincèrement et avec soin et qu'ils aient pour ainsi dire arrêté le compte. §. 2. Sans cela il faudroit que les hommes fussent fort sceptiques, ou changeassent d'opinion à tout moment pour se rendre à tout homme, qui aient examiné la question depuis peu, leur propose des argumens auxquels ils ne sauroient satisfaire entièrement sur le champ, faute de mémoire ou d'application à loisir. §. 3. Il faut avouer que cela rend souvent les hommes

obstinés dans l'erreur: mais la faute est, non pas de ce qu'ils se reposent sur leur mémoire, mais de ce qu'ils ont mal jugé auparavant. Car souvent il tient lieu d'examen et de raison aux hommes, de remarquer qu'ils n'ont jamais pensé autrement. Mais ordinairement ceux, qui ont le moins examiné leurs opinions, y sont les plus attachés. Cependant l'attachement à ce qu'on a vu est louable, mais non pas toujours à ce qu'on a cru, parcequ'on peut avoir laissé quelque considération en arrière capable de tout renverser. Et il n'y a peut-être personne au monde qui ait le loisir, la patience, et les moyens d'assembler toutes les preuves de part et d'autre sur les questions, où il a ses opinions, pour comparer ces preuves et pour conclure sûrement qu'il ne lui reste plus rien à savoir pour une plus ample instruction. Cependant le soin de notre vie et de nos plus grands intérêts ne sauroit souffrir de délai, et il est absolument nécessaire que notre jugement se détermine sur des articles, où nous ne sommes pas capables d'arriver à une connoissance certaine.

TH. Il n'y a rien que de bon et de solide dans ce que vous venez de dire, Monsieur. Il seroit à souhaiter cependant, que les hommes eussent en quelques rencontres des abrégés par écrit (en forme de mémoires) des raisons qui les ont portés à quelque sentiment de conséquence, qu'ils sont obligés de justifier souvent dans la suite, à eux-mêmes ou aux autres. D'ailleurs quoiqu'en matière de justice il ne soit pas ordinairement permis de rétracter les jugemens, qui ont passé, et de revoir des comptes arrêtés (autrement il faudroit être perpétuellement en inquiétude, ce qui seroit d'autant plus intolérable, qu'on ne sauroit toujours garder les notices des choses passées) néanmoins on est reçu quelquesfois sur de nouvelles lumières, à se pourvoir en justice et à obtenir même ce qu'on appelle restitution in integrum contre ce qui a été réglé; de même dans nos propres affaires, surtout dans les matières fort importantes où il est encore permis de s'embarquer ou de reculer, et où il n'est point préjudiciable de suspendre l'exécution et d'aller bride en main, les arrêts de notre esprit, fondés sur des probabilités, ne doivent jamais tellement passer in rem judicatam, comme les Jurisconsultes l'appellent, c'est à dire, pour établir, qu'on ne soit disposé à la révision du raisonnement lorsque de nouvelles raisons considérables se présentent à l'encontre. Mais quand il n'est plus tems de délibérer, il faut suivre le jugement, qu'on fait, avec autant de fermeté, que s'il étoit infaillible, mais non pas toujours avec autant de rigueur.

§. 4. PH. Puis donc que les hommes ne sauroient éviter de s'exposer à l'erreur en jugeant et d'avoir de divers sentimens, lorsqu'ils ne sauroient regarder les choses par les mêmes côtés, ils doivent conserver la paix entre eux et les devoirs d'humanité, parmi cette diversité d'opinions, sans prétendre qu'un autre doive changer promptement sur nos objections une opinion enracinée, sur tout s'il a lieu de se figurer que son adversaire agit par intérêt, ou ambition, ou par quelqu'autre motif particulier. Et le plus souvent ceux qui voudroient imposer aux autres la nécessité de se rendre à leurs sentimens, n'ont guères bien examiné les choses. Car ceux qui sont entrés assez avant dans la discussion pour sortir du doute, sont en si petit nombre, et trouvent si peu de sujet de condamner les autres, qu'on ne doit s'attendre à rien de violent de leur part.

TH. Effectivement ce qu'on a le plus de droit de blâmer dans les hommes, ce n'est pas leur opinion, mais leur jugement téméraire à blâmer celle des autres, comme s'il falloit être stupide ou méchant pour juger autrement qu'eux; ce qui dans les auteurs de ces passions et haines, qui les répandent parmi le public, est l'effet d'un esprit hautain et peu équitable, qui aime à dominer et ne peut point souffrir de contradiction. Ce n'est pas qu'il n'y ait véritablement du sujet bien souvent de censurer les opinions des autres, mais il faut le faire avec un esprit d'équité, et compatir avec la foiblesse humaine. Il est vrai qu'on a droit, de prendre des précautions contre de mauvaises doctrines, qui ont de l'influence dans les moeurs et dans la pratique de la piété: mais on ne doit pas les attribuer aux gens à leur préjudice sans en avoir de bonnes preuves. Si l'équité veut qu'on épargne les personnes, la piété ordonne de représenter où il apartient le mauvais effet de leurs dogmes, quand ils sont nuisibles, comme sont ceux qui vont contre la providence d'un Dieu parfaitement sage, bon et juste et contre cette immortalité des ames, qui les rend susceptibles des effets de sa justice, sans parler d'autres opinions dangereuses par rapport à la Morale et à la Police. Je sais que d'excellens hommes et bien intentionnés soutiennent que ces opinions théoriques ont moins d'influence dans la pratique qu'on ne pense, et je sais aussi qu'il y a des personnes d'un excellent naturel, que les opinions ne feront jamais rien faire d'indigne d'elles: comme d'ailleurs ceux qui sont venus à ces erreurs par la spéculation, ont coutume d'être naturellement plus éloignés des vices, dont le commun des hommes est susceptible, outre qu'ils ont soin de la dignité de la secte où ils sont comme des chefs; et l'on peut dire qu'Epicure et Spinosa par exemple ont mené une vie tout à fait exemplaire. Mais ces raisons

cessent le plus souvent dans leurs disciples ou imitateurs, qui se croyant déchargés de l'importune crainte d'une providence surveillante et d'un avenir menaçant, lachent la bride à leurs passions brutales, et tournent leur esprit à séduire et à corrompre les autres; et s'ils sont ambitieux et d'un naturel un peu dur, ils seront capables pour leur plaisir ou avancement de mettre le feu aux quatre coins de la terre, comme j'en ai connu de cette trempe que la mort a enlevés. Je trouve même que des opinions approchantes s'insinuant peu à peu dans l'esprit des hommes du grand monde, qui règlent les autres, et dont dépendent les affaires, et se glissant dans les livres à la mode, disposent toutes choses à la révolution générale, dont l'Europe est menacée, et achèvent de détruire ce qui reste encore dans le monde, des sentimens généreux des anciens Grecs et Romains, qui préféroient l'amour de la partie et du bien public et le soin de la postérité à la fortune et même à la vie. Ces public spirits, comme les Anglois les appellent, diminuent extrêmement et ne sont plus à la mode; et ils cesseront d'avantage quand ils cesseront à être soutenus par la bonne Morale et par la vraie Religion, que la raison naturelle même nous enseigne. Les meilleurs du caractère opposé, qui commence de régner, n'ont plus d'autre principe que celui qu'ils appellent de l'honneur. Mais la marque de l'honnête homme et de l'homme d'honneur chez eux est seulement de ne faire aucune bassesse comme ils la prennent. Et si pour la grandeur, ou par caprice, quelcun versoit un déluge de sang, s'il renversoit tout en dessus dessous, on compteroit cela pour rien, et un Hérostrate des anciens ou bien un Don Juan dans le Festin de Pierre, passeroit pour un Héros. On se moque hautement de l'amour de la patrie, on tourne en ridicule ceux qui ont soin du public, et quand quelque homme bien intentionné parle de ce que deviendra la posterité, on répond: alors comme alors. Mais il pourra arriver à ces personnes, d'éprouver eux-mêmes les maux qu'ils croient réservés à d'autres. Si l'on se corrige encore de cette maladie d'esprit épidémique, dont les mauvais effets commencent à être visibles, ces maux peut-être seront prévenus; mais si elle va croissant, la providence corrigera les hommes par la révolution même, qui en doit naitre: car quoi qu'il puisse arriver, tout tournera toujours pour le mieux en général au bout du compte, quoique cela ne doive et ne puisse pas arriver sans le châtiment de ceux, qui ont contribué même au bien, par leurs actions mauvaises. Mais je reviens d'une digression, où la considération des opinions nuisibles et du droit de les blâmer m'a mené. Or comme en Théologie les censures vont encore plus loin qu'ailleurs et que ceux qui font valoir leur orthodoxie, condamnent souvent les adversaires, à quoi s'opposent dans le parti même, ceux qui sont appellés syncrétistes par leurs adversaires, cette opinion a fait naître des guerres civiles, entre les rigides et les condescendans dans un même parti. Cependant, comme refuser le salut éternel à ceux, qui sont d'une autre opinion, est entreprendre sur les droits de Dieu, les plus sages des condamnans ne l'entendent que du péril, où ils croient voir les âmes errantes et ils abandonnent à la miséricorde singulière de Dieu ceux dont la méchanceté ne les rend pas incapables d'en profiter, et de leur côté ils se croient obligés à faire tous les efforts imaginables pour les retirer d'un état si dangereux. Si ces personnes, qui jugent ainsi du péril des autres, sont parvenues à cette opinion après un examen convenable et s'il n'y a pas moyen de les en désabuser, on ne sauroit blâmer leur conduite, tant qu'ils n'usent que des voies de douceur. Mais aussitôt qu'ils vont plus loin, c'est violer les loix de l'équité. Car ils doivent penser, que d'autres, aussi persuadés qu'eux, ont autant de droit de maintenir leurs sentimens et même de les répandre, s'ils les croient importans. On doit excepter les opinions, qui enseignent des crimes, qu'on ne doit point souffrir et qu'on a droit d'étouffer par les voies de la rigueur, quand il seroit vrai même que celui, qui les soutient, ne peut point s'en faire; comme on a droit de détruire même une bête venimeuse, toute innocente qu'elle est. Mais je parle d'étouffer la secte et non les hommes, puisqu'on peut les empêcher de nuire et de dogmatiser.

§. 5. PH. Pour revenir au fondement et aux degrés de l'assentiment, il est à propos de remarquer que les propositions sont de deux sortes: les unes sont de fait, qui dépendant de l'observation peuvent être fondées sur un témoignage humain; les autres sont de spéculation, qui, regardant les choses, que nos sens ne sauroient nous découvrir, ne sont pas capables d'un semblable témoignage. §. 6. Quand un fait particulier est conforme à nos observations constantes, et aux rapports uniformes des autres, nous y appuyons aussi fermement que si c'étoit une connoissance certaine, et quand il est conforme au témoignage de tous les hommes, dans tous les siècles, autant qu'il peut être connu, c'est le premier et le plus haut degré de probabilité; par exemple que le feu échauffe, que le fer coule au fond de l'eau. Notre créance bâtie sur de tels fondemens s'élève jusqu'à l'assurance. §. 7. En second lieu, tous les historiens rapportent qu'un tel a préféré l'intérêt particulier au public, et

comme on a toujours observé que c'est la coutume de la plupart des hommes, l'assentiment, que je donne à ces histoires, est une confiance. §. 8. En troisième lieu, quand la nature des choses n'a rien qui soit ni pour ni contre, un fait, attesté par le témoignage de gens non suspects, par exemple, que Jule César a vécu, est reçu avec une ferme créance. §. 9. Mais lorsque les témoignages se trouvent contraires au cours ordinaire de la nature, ou entre eux, les degrés de probabilité se peuvent diversifier à l'infini, d'où viennent ces degrés, que nous appellons croyance, conjecture, doute, incertitude, défiance; et c'est là où il faut de l'exactitude pour former un jugement droit et proportionner notre assentiment aux degrés de probabilité.

TH. Les Jurisconsultes en traitant des preuves, présomtions, conjectures et indices, ont dit quantité de bonnes choses sur ce sujet, et sont allés à quelque détail considérable. Ils commencent par la notoriété, où l'on n'a point besoin de preuve. Par après ils viennent à des preuves entières, ou qui passent pour telles, sur lesquelles on prononce, au moins en matière civile, mais où en quelques lieux on est plus réservé en matière criminelle; et on n'a pas tort d'y demander des preuves plus que pleines et sur tout ce qu'on appelle corpus delicti selon la nature du fait. Il y a donc preuves plus que pleines, et il y a aussi des preuves pleines ordinaires. Puis il y a présomptions, qui passent pour preuves entières provisionnellement, c'est à dire, tandis que le contraire n'est point prouvé. Il y a preuves plus que demi-pleines (à proprement parler) où l'on permet à celui, qui s'y fonde, de jurer pour y suppléer; c'est juramentum suppletorium il y en a d'autres moins que demi pleines, où tout au contraire on défère le serment à celui, qui nie le fait, pour se purger; c'est juramentum purgationis. Hors de cela il y a quantité de degrés des conjectures et des indices. Et particulièrement en matière criminelle il y a indices (ad torturam) pour aller à la question (laquelle a elle-même ses degrés marqués par les formules de l'arrêt) il y a indices (ad terrendum) suffisans à faire montrer les instrumens de la torture et préparer les choses comme si l'on y vouloit venir. Il y en a (ad capturam) pour s'assurer d'un homme suspect; et (ad inquirendum) pour s'informer sous main et sans bruit. Et ces différences peuvent encore servir en d'autres occasions proportionnelles; et toute la forme des procédures en justice n'est autre chose en effet qu'une espèce de Logique, appliquée aux questions de droit. Les Médecins encore ont quantité de degrés et de différences de leurs signes et indications, qu'on peut voir chez eux. Les Mathématiciens de notre tems ont commencé à estimer les hazards à l'occasion des jeux. Le Chevalier de Mere, dont les agrémens et autres ouvrages ont été imprimés, homme d'un esprit pénétrant et qui étoit joueur et Philosophe, y donna occasion en formant des questions sur les partis, pour savoir combien vaudroit le jeu, s'il étoit interrompu dans un tel ou tel état. Par là il engagea Mr. Pascal son ami à examiner un peu ces choses. La question éclata et donna occasion à Mr. Hugens de faire son traité de Aleâ. D'autres savans hommes y entrèrent. On établit quelques principes dont se servit aussi Mr. le Pensionnaire de Wit dans un petit discours imprimé en Hollandois sur les rentes à vie. Le fondement, sur lequel on a bâti, revient à la prostapherèse, c'est à dire, à prendre un moyen arithmétique entre plusieurs suppositions également recevables, et nos paysans s'en sont servis il y a longtems suivant leur Mathématique naturelle. Par exemple, quand quelque héritage ou terre doit être vendue ils forment trois bandes d'estimateurs; ces bandes sont appellées Schurzen en bas-Saxon, et chaque bande fait une estime du bien en question. Supposé donc que l'une l'estime être de la valeur de 1000 Ecus, l'autre de 1400, la troisième de 1500, on prend la somme de ces trois estimes qui est 3900 et parcequ'il y a eu trois bandes, on en prend le tiers, qui est 1300 pour la valeur moyenne demandée; ou bien, ce qui est la même chose, on prend la somme des troisièmes parties de chaque estimation. C'est l'Axiome, aequalibus aequalia, pour des suppositions égales il faut avoir des considérations égales. Mais quand les suppositions sont inégales, on les compare entre elles. Soit supposé par exemple, qu'avec deux dés, l'un doit ganger s'il fait 7 points, l'autre s'il en fait 9; on demande quelle proportion se trouve entre leurs apparences de gagner? Je dis que l'apparence pour le dernier ne vaut que deux tiers de l'apparence pour le premier, car le premier peut faire 7 de trois façons avec deux dés, savoir par 1 et 6, ou 2 et 5, ou 3 et 4; et l'autre ne peut faire 9 que de deux façons, en jettant 3 et 6 ou 4 et 5. Et toutes ces manières sont également possibles. Donc les apparences, qui sont comme les nombres des possibilités égales, seront comme 3 à 2, ou comme 1 à $\frac{2}{3}$. J'ai dit plus d'une fois qu'il faudroit une nouvelle espèce de Logique, qui traiteroit des degrés de probabilité, puisqu'Aristote dans ses Topiques n'a rien moins fait que cela, et s'est contenté de mettre en quelque ordre certaines règles populaires, distribuées selon les lieux communs, qui peuvent servir dans quelque occasion, où il s'agit d'amplifier le discours et de lui donner apparence, sans se mettre en peine de nous donner une balance nécessaire pour peser les apparences et pour former là-dessus un jugement solide. Il seroit bon que celui, qui voudroit traiter cette matière, poursuivit l'examen des jeux de hazard; et généralement je souhaiterois qu'un habile Mathématicien voulût faire un ample ouvrage bien circonstancié et bien raisonné sur toute sorte de jeux, ce qui seroit de grand usage pour perfectionner l'art d'inventer, l'esprit humain paroissant mieux dans les jeux que dans les matières les plus sérieuses.

§. 10. PH. La loi d'Angleterre observe cette règle, que la copie d'un Acte, reconnue authentique par des témoins, est une bonne preuve; mais la copie d'une copie, quelqu'attestée qu'elle soit et par les témoins les plus accredités, n'est jamais admise pour preuve en jugement. Je n'ai encore ouï blâmer à personne cette sage précaution. On en peut tirer au moins cette observation, qu'un témoignage a moins de force à mesure qu'il est plus éloigné de la vérité originale, qui est dans la chose même; au lieu que chez certaines gens on en use d'une manière directement contraire. Les opinions acquièrent des forces en vieillissant, et ce qui n'auroit point paru probable il y a mille ans à un homme raisonnable contemporain de celui qui l'a certifié le premier, passe présentement pour certain parceque plusieurs l'ont rapporté sur son témoignage.

TH. Les critiques en matière d'histoire ont grand égard aux témoins contemporains des choses: cependant un contemporain même ne mérite d'être cru que principalement sur les évènemens publics; mais quand il parle des motifs, des secrets, des ressorts cachés, et des choses disputables, comme par exemple, des empoisonnemens, des assassinats, on apprend au moins ce que plusieurs ont cru. Procope est fort croyable quand il parle de la guerre de Bélisaire contre les Vandales et les Gots; mais quand il débite des médisances horribles contre l'Impératrice Théodore dans ses Anecdotes, les croie qui voudra. Généralement on doit être fort réservé à croire les Satires: nous en voyons qu'on a publiées de notre tems, contraires à toute apparence, qui ont pourtant été gobées avidement par les ignorans. Et on dira peut-être un jour: est-il possible qu'on auroit osé publier ces choses en ce tems là, s'il n'y avoit quelque fondement apparent? Mais si on le dit un jour, on jugera fort mal. Le monde cependant est incliné à donner dans le satirique; et pour n'en alléguer qu'un exemple, feu Mr. du Maurier le fils ayant publié, par je ne sai quel travers, dans ses mémoires imprimées il y a quelques années, certaines choses tout à fait mal fondées, contre l'incomparable Hugo Grotius, Ambassadeur de Suède en France, piqué apparemment par je ne sais quoi contre la mémoire de cet illustre ami de son père, j'ai vu que quantité d'auteurs les ont répétées à l'envie, quoique les négociations et lettres de ce grand homme fassent assez connoître le contraire. On s'émancipe même d'écrire des Romans dans l'histoire, et celui, qui a fait la dernière vie de Cromwel, a cru que pour égayer la matière il lui étoit permis, en parlant de la vie encore privée de cet habile usurpateur, de la faire voyager en France, où il le suit dans les auberges de Paris, comme s'il avoit été son Gouverneur. Cependant il paroît par l'histoire de Cromwel, faite par Carrington, homme informé et dediée à Richard son fils quand il faisoit encore le Protecteur, que Cromwel n'est jamais sorti des Isles Britanniques. Le détail sur tout est peu sûr. On n'a presque point de bonnes relations des batailles; la plupart de celles de Tite Live paroissent imaginaires, autant que celles de Quinte Curce. Il faudroit avoit de part et d'autre les rapports des gens exacts et capables, qui en dressassent même des plans semblables à ceux que le Comte de Dahlberg, qui avoit déjà servi avec distinction sous le Roi de Suède Charles Gustave, et qui, étant Gouverneur Général de la Livonie, a défendu Riga dernièrement, a fait graver touchant les actions et batailles de ce Prince. Cependant il ne faut point d'abord décrier un bon historien sur un mot de quelque Prince ou Ministre, qui se récrie contre lui en quelque occasion, ou sur quelque sujet, qui n'est pas à son gré et où véritablement il y a peut-être quelque faute. On rapporte que Charles Quint, voulant se faire lire quelque chose de Sleidan, disoit: apportez-moi mon menteur, et que Carlowiz, Gentilhomme Saxon fort employé dans ce tems là, disoit que l'histoire de Sleidan détruisoit dans son esprit toute la bonne opinion qu'il avoit eue des anciennes histoires. Cela dis-je, ne sera d'aucune force dans l'esprit des personnes informées pour renverser l'autorité de l'histoire de Sleidan, dont la meilleure partie est un tissu d'Actes publics des Diètes et Assemblées et des Ecrits authorisés par les Princes. Et quand il resteroit le moindre scrupule là-dessus, il vient d'être levé par l'excellente histoire de mon illustre ami, feu Mr. de Seckendorf (dans lequel je ne puis m'empêcher pourtant de désapprouver le nom de Luthéranisme sur le titre, qu'une mauvaise coutume a authorisée en Saxe,) où la plupart des choses sont justifiées par les extraits d'une infinité de pièces, tirées des Archives Saxonnes, qu'il avoit à

sa disposition, quoique Mr. de Meaux, qui y est attaqué et à qui je l'envoyai, me répondit seulement que ce livre est d'une horrible prolixité; mais je souhaiterois qu'il fût deux fois plus grand sur le même pied. Plus il est ample, plus il devoit donner de prise puisqu'on n'avoit qu'à choisir les endroits; outre qu'il y a des ouvrages historiques estimés, qui sont bien plus grands. Au reste on ne méprise pas toujours les auteurs postérieurs au tems, dont ils parlent, quand ce qu'ils rapportent est apparent d'ailleurs. Et il arrive quelquefois qu'ils conservent des morceaux des plus anciens. Par exemple on a douté de quelle famille est Suibert Evêque de Bamberg depuis Pape sous le nom de Clement II. Un auteur Anonyme de l'histoire de Bronswic, qui a vécu dans le 14me siecle, avoit nommé sa famille et des personnes savantes dans notre histoire n'y avoient point voulu avoir égard: mais j'ai eu une chronique beaucoup plus ancienne non encore imprimée où la même chose est dite avec plus de circonstances, d'où il paroît qu'il étoit de la famille des anciens Seigneurs allodiaux de Hornbourg (guères loin de Wolfenbuttel) dont le pays fut donné par le dernier possesseur à l'Eglise Cathédrale de Halberstadt.

§. 11. PH. Je ne veux pas aussi qu'on croie, que j'ai voulu diminuer l'autorité et l'usage de l'histoire par ma remarque. C'est de cette source que nous recevons avec une évidence convaincante une grande partie de nos vérités utiles. Je ne vois rien de plus estimable que les mémoires, qui nous restent de l'antiquité, et je voudrois que nous en eussions un plus grand nombre et demoins corrompus. Mais il est toujours vrai, que nulle copie ne s'élève au dessus de la certitude de son premier original.

TH. Il est sûr que lorsqu'on a un seul auteur de l'antiquité pour garant d'un fait, tous ceux, qui l'ont copié, n'y ajoutent aucun poids, ou plutôt doivent être comptés pour rien. Et ce doit être tout autant que si ce qu'ils disent étoit du nombre *τῶν ἅπαξ λεγομένων*, des choses qui n'ont été dites qu'une seule fois, dont Mr. Ménage vouloit faire un livre. Et encore aujourd'hui, quand cent mille petits écrivains répéteroient les médisances de Bolsec (par exemple) un homme de jugement n'en feroit pas plus de cas que du bruit des oisons. Des Jurisconsultes ont écrit *de fide historica*; mais la matière mériteroit une plus exacte recherche, et quelques uns de ces Messieurs ont été trop indulgens. Pour ce qui est de la grande antiquité, quelques uns des faits les plus éclatans sont douteux. Des habiles gens ont douté avec sujet si Romulus a été le premier fondateur de la ville de Rome. On dispute sur la mort de Cyrus, et d'ailleurs l'opposition entre Hérodote et Ctésias a repandu des doutes sur l'histoire des Assyriens, Babyloniens et Persans. Celle de Nabuchodonosor, de Judith et même de l'Assuérus d'Esther souffre de grandes difficultés. Les Romains en parlant de l'or de Toulouse contredisent à ce qu'ils racontent de la défaite des Gaulois par Camille. Sur tout l'histoire propre et privée des peuples est sans credit, quand elle n'est point prise des originaux fort anciens, ni assez conforme à l'histoire publique. C'est pourquoi ce qu'on nous raconte des anciens Rois Germains, Gaulois, Britanniques, Ecossois, Polonois, et autres, passe avec raison pour fabuleux et fait à plaisir. Ce Trébéta, fils de Ninus, fondateur de Trèves, ce Brutus auteur des Britons ou Brittains, sont aussi véritables que les Amadis. Les contes pris de quelques fabulatateurs, que Trithémius, Aventin, et même Albinus et Sifrid Petri ont pris la liberté de débiter des anciens princes Francs, Boïens, Saxons, Frisons, et ce que Saxon le Grammairien et l'Edda nous racontent des antiquités reculées du Septentrion, ne sauroit avoir plus d'autorité que ce que dit Kadlubko premier Historien Polonois d'un de leurs Rois, gendre de Jules César. Mais quand les histoires des différens peuples se rencontrent dans les cas, où il n'y a pas d'apparence que l'un ait copié l'autre, c'est un grand indice de la vérité. Tel est l'accord d'Hérodote avec l'histoire du Vieux Testament en bien des choses; par exemple lorsqu'il parle de la Bataille de Mégiddo entre le Roi d'Egypte et les Syriens de la Palestine, c'est à dire, les Juifs, où suivant le rapport de l'histoire sainte, que nous avons des Hébreux, le Roi Josias fut blessé mortellement. Le consentement encore des historiens Arabes, Persans et Turcs avec les Grecs, Romains et autres occidentaux, fait plaisir à ceux qui recherchent les faits; comme aussi les témoignages que les médailles et inscriptions, restées de l'antiquité, rendent aux livres venus des anciens jusqu'à nous, et qui sont à la vérité copies de copies. Il faut attendre ce que nous apprendra encore l'histoire de la Chine, quand nous serons plus en état d'en juger et jusqu'où elle portera sa crédibilité avec soi. L'usage de l'histoire consiste principalement dans le plaisir, qu'il y a de connoître les origines, dans la justice qu'on rend aux hommes, qui ont bien mérité des autres hommes, dans l'établissement de la Critique historique, et sur tout de l'histoire sacrée, qui soutient les fondemens de la révélation, et (mettant encore à part les généalogies et droits des principes et puissances) dans les enseignemens utiles que les exemples nous fournissent. Je ne méprise point qu'on épluche les antiquités jusqu'aux moindres bagatelles; car quelquefois la connoissance que les Critiques en tirent, peut servir aux choses plus importantes. Je consens par exemple, qu'on écrive même toute l'histoire des vêtemens et de l'art des tailleurs depuis les habits des pontifes des Hébreux, ou si l'on veut depuis les pelléteries, que Dieu donne aux premiers mariés au sortir du Paradis, jusqu'aux fontanges et falbalas de notre tems, et qu'on y joigne tout ce qu'on peut tirer des anciennes sculptures et des peintures encore faites depuis quelques siècles. J'y fournirai même, si quelqu'un le désire, les mémoires d'un homme d'Augsbourg du siècle passé, qui s'est peint avec tous les habits, qu'il a portés depuis son enfance jusqu'à l'âge de 63 ans. Et je ne sais, qui m'a dit que feu Mr. le Duc d'Aumont, grand connoisseur des belles antiquités, a eu une curiosité approchante. Cela pourra peut-être servir à discerner les monumens légitimes de ceux qui ne le sont pas, sans parler de quelques autres usages. Et puis qu'il est permis aux hommes de jouer, il leur sera encore plus permis de se divertir à ces sortes de travaux, si les devoirs essentiels n'en souffrent point. Mais je désirerois qu'il y eût des personnes, qui s'appliquassent préférablement à tirer de l'histoire, ce qu'il y a de plus utile, comme seroient des exemples extraordinaires de vertu, des remarques sur les commodités de la vie, des stratagèmes de Politique et de guerre. Et je voudrois qu'on fit exprès une espèce d'histoire universelle, qui ne marquât que de telles choses et quelques peu d'autres le plus de conséquence; car quelquefois on lira un grand livre d'histoire, savant, bien écrit, propre même au but de l'auteur, et excellent en son genre, mais qui ne contendra guères d'enseignemens utiles, par lesquels je n'entens pas ici de simples moralités, dont le *Theatrum vitae humanae* et tels autres *florilèges* sont remplis, mais des adresses connoissances, dont tout le monde ne s'aviseroit pas au besoin. Je voudrois encore qu'on tirât des livres des voyages une infinité de choses de cette nature, dont on pourroit profiter, et qu'on les rangeât selon l'ordre des matières. Mais il est étonnant, que tant de choses utiles restant à faire, les hommes s'amusent presque toujours à ce qui est déjà fait, ou à des inutilitées pures, ou du moins à ce qui le moins important; et je n'y vois guères de remède jusqu'à ce que le public s'en mêle d'avantage dans des tems plus tranquilles.

§. 12. PH. Vos digressions donnent du plaisir et du profit. Mais des probabilités des faits venons à celles des opinions touchant les choses, qui ne tombent pas sous les sens. Elles ne sont capables d'aucun témoignage, comme sur l'existence et la nature des Esprits, Anges, Démons etc. sur les substances corporelles, qui sont dans les planètes et dans d'autres demeures de ce vaste univers, enfin sur la manière d'opérer de la plupart des ouvrages de la nature, et de toutes ces choses nous ne pouvons avoir que des conjectures, où l'*Analogie* est la grande règle de la probabilité. Car ne pouvant point être attestées, elles ne peuvent paroître probables qu'en tant qu'elles conviennent plus ou moins avec les vérités établies. Un frottement violent de deux corps produisant de la chaleur et même du feu, les réfractions des corps transparens faisant paroître des couleurs, nous jugeons que le *feu* consiste dans une agitation violente des parties imperceptibles, et qu'encore les *couleurs*, dont nous ne voyons pas l'origine, viennent d'une semblable réfraction; et trouvant qu'il y a une *connexion graduelle* dans toutes les parties de la création, qui peuvent être sujettes à l'observation humaine sans aucun vide considérable entre deux, nous avons tout sujet de penser que les choses s'élèvent aussi vers la perfection peu à peu et par des degrés insensibles. Il est mal aisé de dire où le sénsible et le raisonnable commence et quel est le plus bas degré des choses vivantes; c'est comme la quantité augmente ou diminue dans un cone régulier. Il y a une différence excessive entre certains hommes et certains animaux brutes; mais si nous voulons comparer l'entendement et la capacité de certains hommes et de certaines bêtes, nous y trouverons si peu de différence, qu'il sera bien malaisé d'assurer que l'entendement de ces hommes soit plus net ou plus étendu que celui de ces bêtes. Lors donc que nous observons une telle gradation insensible entre les parties de la création depuis l'homme jusqu'aux parties les plus basses, qui sont au dessous de lui, la règle de l'Analogie nous fait regarder comme probable, qu'il y a une pareille gradation dans les choses, qui sont au dessus de nous et hors de la sphère de nos observations, et cette espèce de probabilité est le grand fondement des hypothèses raisonnables.

TH. C'est sur cette *Analogie*, que Mr. Hugens juge dans son Cosmotheoros, que l'état des autres planètes principales est assez approchant du nôtre; excepté ce que la différente distance du soleil doit causer de différence: et Mr. de Fontenelle, qui avoit donné déjà auparavant ses entretiens pleins d'esprit et de savoir sur la pluralité des mondes, a dit de jolies choses là-dessus, et a trouvé l'art d'égayer une matière difficile. On diroit quasi que c'est dans l'Empire de la lune de Harlequin

tout comme ici. Il est vrai qu'on juge tout autrement des lunes (qui sont des satellites seulement) que des planètes principales. Kepler a laissé un petit livre, qui contient une fiction ingénieuse sur l'état de la lune et un Anglois homme d'esprit a donné la plaisante déscription d'un Espagnol de son invention, que des oiseaux de passage transportèrent dans la lune, sans parler de Cyrano, qui alla depuis trouver cet Espagnol. Quelques hommes d'esprit voulant donner un beau tableau de l'autre vie, promènent les ames bien heureuses de monde en monde; et notre imagination y trouve une partie des belles occupations, qu'on peut donner aux génies. Mais quelque effort qu'elle se donne, je doute qu'elle puisse rencontrer, à cause du grand intervalle entre nous et ces génies et de la grande variété qui s'y trouve. Et jusqu'à ce que nous trouvions des lunettes, telles que Mr. Descartes nous faisoit espérer pour discerner des parties du globe de la lune pas plus grandes que nos maisons, nous ne saurions déterminer ce qu'il y a dans un globe différent du nôtre. Nos conjectures seront plus utiles et plus véritables sur les parties intérieures de nos corps. J'espère qu'on ira au delà de la conjecture en bien des occasions, et je crois déjà maintenant qu'au moins la violente agitation des parties du feu, dont vous venez de parler, ne doit pas être comptée parmi les choses, qui ne sont que paraboles. C'est dommage que l'hypothèse de Mr. Descartes sur la contexture des parties de l'univers visible, a été si peu confirmée par les recherches et découvertes faites depuis, ou que Mr. Descartes n'a pas vécu 50 ans plus tard pour nous donner une hypothèse sur les connoissances présentes, aussi ingénieuse que celle qu'il donna sur celles de son tems. Pour ce qui est de la connexion graduelle des espèces, nous en avons dit quelque chose dans une conférence précédente, où je remarquai que déjà des Philosophes avoient raisonné sur le vide dans les formes ou espèces. Tout va par degrés dans la nature et rien par saut, et cette règle à l'égard des changemens est une partie de ma loi de la continuité. Mais la beauté de la nature, qui veut des perceptions distinguées, demande des apparences de sauts et pour ainsi dire des chutes de musique dans les phénomènes, et prend plaisir de mêler les espèces. Ainsi quoiqu'il puisse y avoir dans quelque autre monde des espèces moyennes entre l'homme et la bête (selon qu'on prend le sens de ces mots) et qu'il y ait apparemment quelque part des animaux raisonnables, qui nous passent, la nature a trouvé bon de les éloigner de nous, pour nous donner sans contredit la supériorité, que nous avons dans notre globe. Je parle des espèces moyennes et je ne voudrois pas me régler ici sur les individus humains, qui approchent de brutes, parcequ'apparemment ce n'est pas un défaut de la faculté, mais un empêchement de l'exercice; de sorte que je crois, que le plus stupide des hommes (qui n'est pas dans un état contraire à la nature par quelque maladie ou par un autre défaut permanent, tenant lieu de maladie) est incomparablement plus raisonnable et plus docile que la plus spirituelle de toutes les bêtes, quoiqu'on dise quelquefois le contraire par un jeu d'esprit. Au reste j'approuve fort la recherche des analogies: les plantes, les insectes et l'anatomie comparative des animaux les fourniront de plus en plus, sur tout quand on continuera à se servir du microscope encore plus qu'on ne fait. Et dans les matières plus générales on trouvera que mes sentimens sur les monades, répandues par tout, sur leur durée interminable, sur la conservation de l'animal avec l'âme sur les perceptions peu distinguées dans un certain état, tel que la mort des simples animaux, sur les corps qu'il est raisonnable d'attribuer aux génies, sur l'harmonie des âmes et des corps, qui fait que chacun suit parfaitement ses propres loix sans être troublé par l'autre et sans que le volontaire ou l'involontaire y doivent être distingués: on trouvera dis-je, que tous ces sentimens sont tout à fait conformes à l'analogie des choses que nous remarquons et que j'étends seulement au delà de nos observations, sans les borner à certaines portions, de la matière, ou à certaines espèces d'actions et qu'il n'y a de la différence que du grand au petit, du sensible à l'insensible.

§. 13. Ph. Néanmoins il y a un cas où nous déférons moins à l'Analogie des choses naturelles, que l'expérience nous fait connoitre, qu'au témoignage contraire d'un fait étrange, qui s'en éloigne. Car lorsque des événemens surnaturels sont conformes aux fins de celui, qui a le pouvoir de changer le cours de la nature, nous n'avons point de sujet de refuser de les croire quand ils sont bien attestés, et c'est le cas des miracles, qui ne trouvent pas seulement créance pour eux-mêmes, mais la communiquent encore à d'autres vérités, qui ont besoin d'une telle confirmation. §. 14. Enfin il y a un témoignage, qui l'emporte sur tout autre assentiment, c'est la révélation, c'est à dire le témoignage de Dieu, qui ne peut ni tromper ni être trompé; et l'assentiment que nous lui donnons s'appelle foi, qui exclut tout doute aussi parfaitement que la connoissance la plus certaine. Mais le point est d'être assûré que la révélation est divine et de savoir que nous en comprenons le véritable sens; autrement on s'expose au Fanatisme et à des erreurs d'une fausse interprétation: et lorsque l'existence et le sens de la révélation n'est que probable, l'assentiment ne sauroit avoir une probabilité plus grande, que celle qui se trouve dans les preuves. Mais nous en parlerons encore d'avantage.

TH. Les Théologiens distinguent entre les motifs de crédibilité (comme ils les appellent) avec l'assentiment naturel, qui en doit naitre et ne peut avoir plus de probabilité que ces motifs, et entre l'assentiment surnaturel, qui est un effet de la grace divine. On a fait des livres exprès sur l'Analyse de la foi, qui ne s'accordent pas tout à fait entr'eux, mais puisque nous en parlerons dans la suite, je ne veux point anticiper ici sur ce que nous aurons à dire en son lieu.

CHAPITRE XVII.

De la raison.

§. 1. PH. Avant que de parler distinctement de la foi, nous traiterons de la raison. Elle signifie quelquefois des principes clairs et véritables, quelquefois des conclusions déduites de ces principes et quelquefois la cause, et particulièrement la cause finale. Ici on la considère comme une faculté, par où l'on suppose que l'homme est distingué de la bête et en quoi il est évident qu'il les surpasse de beaucoup. §. 2. Nous en avons besoin, tant pour étendre notre connoissance, que pour régler notre opinion, et elle constitue, à le bien prendre, deux facultés, qui sont la sagacité, pour trouver les idées moyennes, et la faculté de tirer des conclusions ou d'inférer. §. 3. Et nous pouvons considérer dans la raison ces quatre degrés: 1) Découvrir des preuves. 2) Les ranger dans un ordre, qui en fasse voir la connexion. 3) S'appercevoir de la connexion dans chaque partie de la déduction. 4) En tirer la conclusion. Et on peut observer ces degrés dans les démonstrations mathématiques.

TH. La raison est la vérité connue, dont la liaison avec une autre moins connue fait donner notre assentiment à la dernière. Mais particulièrement et par excellence on l'appelle raison, si c'est la cause, non seulement de notre jugement, mais encore de la vérité même, ce qu'on appelle aussi raison a priori, et la cause dans les choses répond à la raison dans les vérités. C'est pourquoi la cause même est souvent appellée raison, et particulièrement la cause finale. Enfin la faculté, qui s'apperçoit de cette liaison des vérités, ou la faculté de raisonner, est aussi appellée raison, et c'est le sens que vous employez ici. Or cette faculté est véritablement affectée à l'homme seul ici bas, et ne paroit pas dans les autres animaux ici bas; car j'ai déjà fait voir ci-dessus, que l'ombre de la raison, qui se fait voir dans les bêtes, n'est que l'attente d'un évènement semblable dans un cas, qui paroit semblable au passé, sans connoitre si la même raison a lieu. Les hommes mêmes n'agissent pas autrement dans les cas où ils sont empiriques seulement. Mais ils s'élèvent au dessus des bêtes, en tant qu'ils voient les liaisons des vérités; les liaisons, dis-je, qui constituent encore elles-mêmes des vérités nécessaires et universelles. Ces liaisons sont même nécessaires quand elles ne produisent qu'une opinion, lorsqu'après une exacte recherche la prévalence de la probabilité, autant qu'on en peut juger, peut être démontrée; de sorte qu'il y a démonstration alors, non pas de la vérité de la chose, mais du parti, que la prudence veut qu'on prenne. En partageant cette faculté de la raison, je crois qu'on ne fait pas mal d'en reconnoitre deux parties, suivant un sentiment assez reçu, qui distingue l'invention et le jugement. Quant à vos quatre degrés que vous remarquez dans les démonstrations des mathématiques, je trouve qu'ordinairement le premier, qui est de découvrir les preuves, n'y paroît pas, comme il seroit à souhaiter. Ce sont des Synthèses, qui ont été trouvées quelquefois sans Analyse et quelquefois l'Analyse a été supprimée. Les Géomètres dans leurs démonstrations, mettent premièrement la proposition, qui doit être prouvée, et pour venir à la démonstration ils exposent par quelque figure ce qui est donné. C'est ce qu'on appelle Ecthèse. Après quoi ils viennent à la préparation et tracent de nouvelles lignes, dont ils ont besoin pour le raisonnement; et souvent le plus grand art consiste à trouver cette préparation. Cela fait, ils font le raisonnement même, en tirant des conséquences de ce qui était donné dans l'ecthèse et de ce qui y a été ajouté par la préparation; et employant pour cet effet les vérités déjà connues ou démontrées, ils viennent à la conclusion. Mais il y a des cas, où l'on se passe de l'Ecthèse et de la préparation.

§. 4. PH. On croit généralement que le Syllogisme est le grand instrument de la raison et le meilleur moyen de mettre cette faculté en usage. Pour moi j'en doute, car il ne sert qu'à voir la connexion des preuves dans un seul exemple et non au delà: mais l'esprit la voit aussi facilement et peut-être mieux sans cela. Et ceux, qui savent se servir des figures et des modes, en suppo-

sent le plus souvent l'usage par une foi implicite pour leurs maîtres, sans en entendre la raison. Si le Syllogisme est nécessaire, personne ne connoissoit quoi que ce soit par raison avant son invention, et il faudra dire que Dieu, ayant fait de l'homme une créature à deux jambes, a laissé à Aristote le soin d'en faire un animal raisonnable; je veux dire, de ce petit nombre d'hommes, qu'il pourroit engager à examiner les fondemens des syllogismes, où entre plus de 60 manières de former les trois propositions, il n'y en a qu'environ 14 de sûres. Mais Dieu a eu beaucoup plus de bonté pour les hommes; il leur a donné un esprit capable de raisonner. Je ne dis point ceci pour rabaisser Aristote, que je regarde comme un des plus grands hommes de l'antiquité, que peu ont égalé en étendue, en subtilité, en pénétration d'esprit et par la force du jugement et qui en cela même, qu'il a inventé ce petit système des formes de l'argumentation, a rendu un grand service aux savans contre ceux, qui n'ont pas honte de nier tout. Mais cependant ces formes ne sont pas le seul ni le meilleur moyen de raisonner; et Aristote ne les trouva pas par le moyen des formes mêmes, mais par la voie originale de la convenance manifeste des idées: et la connoissance, qu'on en acquiert par l'ordre naturel dans les démonstrations mathématiques, paroît mieux sans le secours d'aucun syllogisme. Inférer est tirer une proposition comme véritable d'une autre déjà avancée pour véritable, en supposant une certaine connexion d'idées moyennes; par exemple de ce que les hommes seront punis en l'autre monde on inférera qu'ils se peuvent déterminer ici eux-mêmes. En voici liaison: les hommes seront punis et Dieu est celui qui punit; donc la punition est juste; donc le puni est coupable; donc il auroit pu faire autrement; donc il a liberté en lui; donc enfin il a la puissance de se déterminer. La liaison se voit mieux ici que s'il y avoit cinq ou six syllogismes embrouillés, où les idées seroient transposées, répétés, et enchassées dans les formes artificielles. Il s'agit de savoir quelle connexion a une idée moyenne avec les extrêmes dans le syllogisme: mais c'est ce que nul syllogisme ne peut montrer. C'est l'esprit qui peut appercevoir ces idées placées ainsi par une espèce de juxtaposition, et cela par sa propre vue. A quoi sert donc le syllogisme? Il est d'usage dans les écoles, où l'on n'a pas la honte de nier la convenance des idées, qui conviennent visiblement. D'où vient que les hommes ne font jamais de syllogismes en eux mêmes lorsqu'ils cherchent la vérité ou qu'ils l'enseignent à ceux, qui désirent sincèrement de la connoître? Il est assez visible aussi que cet ordre est plus naturel

homme — animal — vivant

c'est à dire, l'homme est un animal, et l'animal est vivant, donc l'homme est vivant, que celui du syllogisme

Animal = vivant. Homme = animal.
Homme = vivant.

C'est à dire, l'Animal est vivant, l'homme est un animal, donc l'homme est vivant. Il est vrai que les syllogismes peuvent servir à découvrir une fausseté cachée sous l'éclat brillant d'un ornement emprunté de la Rhétorique, et j'avois cru autrefois que le syllogisme étoit nécessaire, au moins pour se garder des sophismes déguisés sous des discours fleuris; mais après un plus sévère examen, j'ai trouvé qu'on n'a qu'à démêler les idées, dont dépend la conséquence, de celles qui sont superflues et les ranger dans un ordre naturel pour en montrer l'incohérence. J'ai connu un homme, à qui les règles du syllogisme étoient entièrement inconnues, qui appercevoit d'abord la foiblesse et les faux raisonnemens d'un long discours artificieux et plausible, auquel d'autres gens exercés à toute la finesse de la Logique se sont laissé attraper; et je crois qu'il y aura peu de mes lecteurs, qui ne connoissent de telles personnes. Et si cela n'étoit ainsi, les Princes dans les matières, qui intéressent leur couronne et leur dignité ne manqueroient pas de faire entrer les syllogismes dans les discussions les plus importantes, où cependant tout le monde croit que ce seroit une chose ridicule de s'en servir. En Asie, en Afrique, et en Amérique, parmi les peuples indépendans des Européens, personne n'en a presque jamais ouï parler. Enfin il se trouve au bout du compte que ces formes scolastiques ne sont pas moins sujettes à tromper; les gens aussi sont rarement réduits au silence par cette méthode scolastique et encore plus rarement convaincus et gagnés. Ils reconnoîtront tout au plus que leur adversaire est plus adroit, mais ils ne laissent pas d'être persuadés de la justice de leur cause. Et si l'on peut envelopper des raisonnemens fallacieux dans le syllogisme, il faut que la fallace puisse être découverte par quelqu'autre moyen que celui du syllogisme. Cependant je ne suis point d'avis qu'on rejette les syllogismes, ni qu'on se prive d'aucun moyen capable d'aider l'entendement. Il y a des yeux, qui ont besoin de lunettes; mais ceux qui s'en servent ne doivent pas dire que personne ne peut bien voir sans lunettes. Ce seroit trop rabaisser la nature en faveur d'un art, auquel ils sont peut-être redevables. Si ce n'est qu'il leur soit arrivé tout au contraire ce qui a été éprouvé par

des personnes, qui se sont servis des lunettes trop ou trop tôt, qu'ils ont si fort offusqué la vue par leur moyen qu'ils n'ont plus pu voir sans leur secours.

TH. Votre raisonnement sur le peu d'usage des syllogismes est plein de quantité de remarques solides et belles. Et il faut avouer que la forme scolastique des syllogismes est peu employée dans le monde, et qu'elle seroit trop longue et embrouilleroit si on la vouloit employer sérieusement. Et cependant, le croiriez-vous? je tiens que l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain, et même des plus considérables. C'est une espèce de Mathématique universelle, dont l'importance n'est pas assez connue; et l'on peut dire, qu'un art d'infaillibilité y est contenu, pourvu qu'on sache et qu'on puisse s'en bien servir, ce qui n'est pas toujours permis. Or il faut savoir que par les argumens en forme, je n'entends pas seulement cette manière scolastique d'argumenter, dont on se sert dans les collèges, mais tout raisonnement qui conclut par la force de la forme, et où l'on n'a besoin de suppléer aucun article; desorte qu'un sorites, un autre tissu de syllogisme, qui évite la répétition, même un compte bien dressé, un calcul d'Algèbre, une analyse des infinitésimales me seront à peu près des argumens en forme puisqui leur forme de raisonner a été prédémontrée, en sorte qu'on est sûr de ne s'y point tromper. Et peu s'en faut que les démonstrations d'Euclide ne soient des argumens en forme le plus souvent; car quand il fait des Enthymèmes en apparence, la proposition supprimée et qui semble manquer, est suppléée par la citation à la marge, où l'on donne le moyen de la trouver déjà démontrée; ce qui donne un grand abrégé sans rien déroger à la force. Ces inversions, compositions et divisions des raisons, dont il se sert, ne sont que des espèces de formes d'argumenter particulières et propres aux Mathématiciens et à la matière qu'ils traitent, et ils démontrent ces formes avec l'aide des formes universelles de la Logique. De plus il faut savoir qu'il y a des conséquences asyllogistiques bonnes et qu'on ne sauroit démontrer à la rigueur par aucun syllogisme sans en changer un peu les termes; et ce changement même des termes fait la conséquence asyllogistique. Il y en a plusieurs, comme entre autres a recto ad obliquum. Par exemple: Jésus Christ est Dieu; donc la mère de Jésus Christ est la mère de Dieu. Item, celle que des habiles Logiciens ont appellée inversion de relation, comme par exemple, cette conséquence: si David est père de Salomon, sans doute Salomon est fils de David. Et ces conséquences ne laissent pas d'être démontrables par des vérités, dont les syllogismes vulgaires mêmes dépendent. Les syllogismes aussi ne sont pas seulement catégoriques, mais encore hypothétiques, où les disjonctifs sont compris. Et l'on peut dire que les catégoriques sont simples ou composés. Les catégoriques simples sont ceux qu'on compte ordinairement, c'est à dire, selon les modes des figures: et j'ai trouvé que les quatre figures ont chacun six modes, de sorte qu'il y a 24 modes en tout. Les quatre modes vulgaires de la première figure, ne sont que l'effet de la signification des signes: tout, nul, quelqu'un. Et les deux que j'y ajoute, pour ne rien omettre, ne sont que les subalternations des propositions universelles. Car de ces deux modes ordinaires, tout B est C, et tout A est B, donc tout A est C; item nul B est C, tout A est B, donc nul A est C, on peut faire ces deux modes additionnels, tout B est C, tout A est B, donc quelque A est C; item nul B est C, tout A est B, donc quelque A n'est point C. Car il n'est point nécessaire de demontrer la subalternation et de prouver ses conséquences: tout A est C, donc quelque A est C; item nul A est C, donc quelque A n'est point C, quoiqu'on la puisse pourtant démontrer par les identiques, joints aux modes déjà reçus de la première figure, en cette façon: tout A est C; quelque A est A, donc quelque A est C. Item nul A est C, quelque A est A, donc quelque A n'est point C. De sorte que les deux modes additionnels de la première figure se démontrent par les deux premiers modes ordinaires de la dite figure avec l'intervention de la subalternation, démontrable elle-même par les deux autres modes de la même figure. Et de la même façon la seconde figure en reçoit aussi deux nouveaux. Ainsi la première et la seconde en ont six; la troisième en a eu six de tout tems; on en donnoit cinq à la quatrième, mais il se trouve qu'elle en a six aussi par le même principe d'addition. Mais il faut savoir que la forme logique ne nous oblige pas à cet ordre des propositions, dont on se sert communément, et je suis de votre opinion, Monsieur, que cet autre arrangement vaut mieux: tout A est B, tout B est C, donc tout A est C, ce qui seroit particulièrement par les sorites, qui sont un tissu de tels syllogismes. Car il y en avoit encore un: tout A est C, tout C est D, donc tout A est D. On peut faire un tissu de ces deux syllogismes, qui évite la répétition en disant: tout A est B, tout B est C, tout C est D, donc tout A est D, où l'on voit que la proposition inutile, tout A est C, est négligée, et la répétition inutile de cette même proposition, que les deux syllogismes demandoient, est évitée; car cette proposition est inutile désormais, et le tissu

est un argument parfait et bon en forme sans cette même proposition quand la force du tissu a été démontrée une fois pour toutes par le moyen de ces deux syllogismes. Il y a une infinité d'autres *tissus* plus composés, non seulement parcequ'un plus grand nombre de syllogismes simples y entre, mais encore parceque les syllogismes *ingrédiens* sont plus différens entr'eux, car on y peut faire entrer non seulement des catégoriques simples, mais encore des copulatifs, et non seulement des catégoriques, mais encore des hypothétiques; et non seulement de syllogismes pleins mais encore des Enthymèmes où les propositions, qu'on croit évidentes, sont supprimées. Et tout cela joint avec des conséquences asyllogistiques, et avec des transpositions des propositions, et avec quantité de tours et pensées qui cachent ces propositions par l'inclination naturelle de l'esprit à abréger, et par les propriétés du langage, qui paroissent en partie dans l'emploi des particules, fera un *tissu* de raisonnement, qui représentera toute argumentation même d'un orateur, mais décharnée et dépouillée de ses ornemens et réduite à la *forme logique*, non pas scolastiquement mais toujours suffisamment pour connoître la force, suivant les loix de la Logique, qui ne sont autres que celles du *bon sens*, mises en ordre et par écrit et qui n'en différent pas d'avantage que la coutume d'une province diffère de ce qu'elle avoit été, quand de non-écrite qu'elle étoit, elle est devenue écrite, si ce n'est qu'étant mise par écrit et se pouvant mieux envisager tout d'un coup, elle fournit plus de lumière pour pouvoir être poussée et appliquée; car le bon sens naturel sans l'aide de l'art, faisant l'analyse de quelque raisonnement, sera un peu en peine quelquefois sur la force des conséquences, en en trouvant par exemple, qui enveloppent quelque mode, bon à la vérité mais moins usité ordinairement. Mais un Logicien qui voudroit qu'on ne se servit point de tels tissus, ou ne voudroit point s'en servir lui-même, prétendant qu'on doit toujours réduire tous les argumens composés aux syllogismes simples, dont ils dépendent en effet, seroit, suivant ce que je vous ai déjà dit, comme un homme, qui voudroit obliger les marchands, dont il achète quelque chose, de lui compter les nombres un à un, comme on compte aux doigts, ou comme l'on compte les heures de l'horloge de la ville; ce qui marqueroit sa stupidité, s'il ne pouvoit compter autrement, et s'il ne pouvoit trouver qu'au bout des doigts que 5 et 3 font 8; ou bien cela marqueroit un caprice s'il savoit ces abrégés et ne vouloit point s'en servir, ou permettre qu'on s'en servit. Il seroit aussi comme un homme, qui ne voudroit point qu'on employât les axiomes et les théorèmes déjà démontrés, prétendant qu'on doit toujours réduire tout raisonnement aux premiers principes, où se voit la liaison immédiate des idées, dont en effet ces theorèmes moyens dépendent. Après avoir expliqué l'usage des formes logiques de la manière, que je crois qu'on le doit prendre, je viens à vos considérations. Et je ne vois point comment vous voulez, Monsieur, que le syllogisme ne sert qu'à voir la connexion des preuves *dans un seul exemple*. De dire que l'esprit voit toujours facilement les conséquences, c'est ce qui ne se trouvera pas, car on en voit quelquefois (au moins dans les raisonnemens d'autrui,) où l'on a lieu de douter d'abord, tant qu'on n'en voit pas la démonstration. Ordinairement on se sert des exemples pour justifier les conséquences, mais cela n'est pas toujours assez sûr, quoiqu'il y ait un art de choisir des exemples, qui ne se trouveroient point vrais si la conséquence n'étoit bonne. Je ne crois pas qu'il fût permis dans les Ecoles bien gouvernées *de nier sans aucune honte* les convenances manifestes des idées, et il ne me paroit pas qu'on emploie le syllogisme à les montrer. Au moins ce n'est pas son unique et principal usage. On trouvera plus souvent qu'on ne pense (en examinant les paralogismes des auteurs,) qu'ils ont péché contre les règles de la logique, et j'ai moi-même expérimenté quelquefois en disputant même par écrit avec des personnes de bonne foi, qu'on n'a commencé à s'entendre que lorsqu'on a argumenté en forme pour débrouiller un cahos de raisonnemens. Il seroit ridicule sans doute de vouloir argumenter à la scolastique dans des déliberations, à cause des prolixités importunes et embarrassantes de cette forme de raisonnement et parceque c'est comme compter aux doigts. Mais cependant il n'est que trop vrai que dans les plus importantes déliberations, qui regardent la vie, l'Etat, le salut, les hommes se laissent éblouir souvent par le poids de l'autorité, par la lueur de l'éloquence, par des exemples mal appliqués, par des Enthymèmes qui supposent faussement l'évidence de ce qu'ils suppriment, et même par des conséquences fautives; de sorte qu'une Logique sévère, mais d'un autre tour que celle de l'Ecole, ne leur seroit que trop nécessaire, entre autre pour déterminer, de quel côté est la plus grande apparence. Au reste de ce que le vulgaire des hommes ignore la Logique artificielle, et qu'on ne laisse pas d'y bien raisonner et mieux quelquefois que des gens exercés en Logique, cela n'en prouve pas l'inutilité, non plus qu'on prouveroit celle de l'Arithmétique artificielle, parcequ'on voit quelques personnes bien compter dans les rencontres ordinaires sans avoir appris à lire ou à écrire, et sans savoir manier la

plume ni les jettons, jusqu'à redresser même des fautes d'un autre, qui a appris à calculer, mais qui se peut négliger ou embrouiller dans les caractères ou marques. Il est vrai qu'encore les syllogismes peuvent devenir sophistiques, mais leurs propres loix servent à les reconnoître: et les syllogismes ne convertissent et même ne convainquent pas toujours; mais c'est parceque l'abus des distinctions et des termes mal entendus en rend l'usage prolixe jusqu'à devenir insupportable s'il falloit le pousser à bout. Il ne me reste ici qu'à considerer et à suppléer votre argument, apporté pour servir d'exemple d'un raisonnement clair sans la forme des Logiciens. *Dieu punit l'homme* (c'est un fait supposé) *Dieu punit justement celui qu'il punit*; (c'est une vérité de raison qu'on peut prendre pour démontrée) donc *Dieu punit l'homme justement*; (c'est une conséquence syllogistique étendue asyllogistiquement a recto ad obliquum) donc *l'homme est puni justement*; (c'est une inversion de relation mais qu'on supprime à cause de son évidence) donc *l'homme est coupable*; (c'est un Enthymème, où l'on supprime cette proposition, qui en effet n'est qu'une définition: celui qu'on punit justement est *coupable*) donc *l'homme auroit pu faire autrement*; (on supprime cette proposition: celui qui est coupable, à pu faire autrement) donc *l'homme a été libre*; (on supprime ensore: qui a pu faire autrement a été libre) donc (par la définition du *libre*) *il a eu la puissance de se déterminer*. Ce qu'il falloit prouver. Je remarque encore que ce *donc* même enferme en effet et la proposition sousentendue (que celui qui est *libre* a la puissance de se déterminer) et sert à éviter la répétition des termes. Et dans ce sens, il n'y auroit rien d'omis et l'argument à cet égard pourroit passer pour entier. On voit que ce raisonnement est un *tissu de syllogismes* entièrement conformes à la Logique; car je ne veux point maintenant considérer la matière de ce raisonnement, où il y auroit peut-être des remarques à faire ou des éclaircissemens à demander. Par exemple quand un homme ne peut point faire autrement, il y a des cas, où il pourroit être coupable devant Dieu, comme s'il étoit bien aise de ne point pouvoir secourir son prochain pour avoir une excuse. Pour conclure, j'avoue que la forme d'argumenter scolastique, est ordinairement incommode, insuffisante, mal ménagée, mais je dis en même tems, que rien ne seroit plus important, que l'art d'argumenter en forme selon la vraie Logique, c'est à dire, pleinement quant à la matière, et clairement quand à l'ordre et à la force des conséquences, soit évidentes par elles-mêmes, soit prédémontrées.

§. 5. PH. Je croyois que le syllogisme seroit encore moins utile, ou plutôt absolument d'aucun usage dans les probabilités parcequ'il ne pousse qu'un seul argument *topique*. Mais je vois maintenant qu'il faut toujours prouver solidement ce qu'il y a de sûr dans l'argument topique même, c'est à dire, l'apparence qui s'y trouve et que la force de la conséquence consiste dans la forme. §. 6. Cependant si les syllogismes servent à juger, je doute qu'ils puissent servir à inventer, c'est à dire, à trouver des preuves et à faire de nouvelles découvertes. Par exemple, je ne crois pas que la découverte de la 47me proposition du premier livre d'Euclide soit due aux règles de la Logique ordinaire, car on connoît premièrement et puis on est capable de prouver en forme syllogistique.

TH. Comprenant sous les syllogismes encore les tissus des syllogismes et tout ce que j'ai appellé argumentation en forme, on peut dire que la connoissance, qui n'est pas évidente par elle-même, s'acquiert par des conséquences, lesquelles ne sont bonnes que lorsqu'elles ont leur forme due. Dans la démonstration de la dite proposition, qui fait le quarré de l'hypotenuse égal aux deux quarrés des côtés, on coupe le grand quarré en piéces et les deux petits aussi, et il se trouve que les piéces des deux petits quarrés se peuvent toutes trouver dans le grand et ni plus ni moins. C'est prouver l'égalité en forme, et les égalités des piéces se prouvent aussi par des argumens en bonne forme. L'Analyse des anciens étoit suivant Pappus de prendre ce qu'on demande, et d'en tirer des conséquences, jusqu'à ce qu'on vienne à quelque chose de donné ou de connu. J'ai remarqué que pour cet effet il faut que les propositions soient réciproques, afin que la démonstration synthétique puisse repasser à rebours par les traces de l'Analyse, mais c'est toujours tirer des conséquences. Il est bon cependant de remarquer ici, que dans les Hypothèses astronomiques ou physiques, le retour n'a point lieu: mais aussi le succès ne démontre pas la vérité de l'hypothèse. Il est vrai qu'il la rend probable, mais comme cette probabilité paroît pécher contre la règle de Logique, qui enseigne que le vrai peut être tiré du faux, on dira que les règles logiques n'auront point rien entièrement dans les questions probables. Je réponds, qu'il est possible que le vrai soit conclu du faux, mais il n'est pas toujours probable, sur tout lorsqu'une simple hypothèse rend raison de beaucoup de vérités; ce qui est rare et se rencontre difficilement. On pourroit dire avec Cardan, que la Logique des probables a d'autres conséquences que la Logique des vérités nécessaires. Mais la probabilité même de ces conséquences

doit être démontrée par les conséquences de la Logique des nécessaires.

§. 7. PH. Vous paroissez faire l'apologie de la Logique vulgaire, mais je vois bien que ce que vous apportez appartient à une Logique plus sublime, à qui la vulgaire n'est que ce que les rudimens abécédaires sont à l'érudition: ce qui me fait souvenir d'un passage du judicieux Hooker, qui dans son livre intitulé la Police ecclésiastique Liv. I. §. 6. croit que si l'on pouvoit fournir *les vrais secours du savoir et de l'art de raisonner*, que dans ce siècle, qui passe pour éclairé, on ne connoît pas beaucoup et dont on ne se met pas fort en peine, il y auroit autant de différence par rapport à la solidité du jugement entre les hommes, qui s'en serviroient et ce que les hommes sont à présent, qu'entre les hommes d'à présent et les imbécilles. Je souhaite que notre conférence puisse donner occasion, à faire trouver à quelques uns ces *vrais secours de l'art*, dont parle ce grand homme, qui avoit l'esprit si pénétrant. Ce ne seront pas les imitateurs qui comme le bétail suivent le chemin battu (imitatorum servum pecus). Cependant j'ose dire, qu'il y a dans ce siècle des personnes d'une telle force de jugement, et d'une si grande étendue d'esprit, qu'ils pourroient trouver pour l'avancement de la connoissance des chemins nouveaux, s'ils vouloient prendre la peine de tourner leurs pensées de ce côté-là.

TH. Vous avez bien remarqué Monsieur, avec feu Monsieur Hooker, que le monde ne s'en met guères en peine; autrement je crois qu'il y a et qu'il y a eu des personnes capables d'y réussir. Il faut avouer cependant que nous avons maintenant de grands secours, tant du côté des Mathématiques que de la Philosophie, ou *les Essais concernant l'entendement humain* de votre excellent ami ne sont pas le moindre. Nous verrons s'il y aura moyen d'en profiter.

§. 8. PH. Il faut que je vous dise encore, Monsieur, que j'ai cru, qu'il y avoit une méprise visible dans les règles du syllogisme; mais depuis que nous conférons ensemble vous m'avez fait hésiter. Je vous représenterai pourtant ma difficulté On dit, »que nul raisonnement syllogistique ne peut »être concluant, s'il ne contient au moins une pro»position universelle.« Mais il semble qu'il n'y ait que les choses particulières, qui soient l'objet immédiat de nos raisonnemens et de nos connoissances; elles ne roulent que sur la convenance des idées, dont chacune n'a qu'une existence particulière et ne représente qu'une chose singulière.

TH. Autant que vous concevez la similitude des choses vous concevez quelque chose de plus, et l'universalité ne consiste qu'en cela. Toujours vous ne proposerez jamais aucun de nos argumens, sans y employer des vérités universelles. Il est bon pourtant de remarquer qu'on comprend (quant à la forme) les propositions singulières sous les universelles. Car quoiqu'il soit vrai qu'il n'y a qu'un seul St. Pierre Apôtre, on peut pourtant dire que quiconque a été St. Pierre l'Apôtre a renié son Maître. Ainsi ce syllogisme: St. Pierre a renié son Maître (quoiqu'il n'ait que des propositions singulières) est jugé de les avoir universelles affirmatives et le mode sera *darapti* de la troisième figure.

PH. Je voulois encore vous dire qu'il me paroissoit mieux de transposer les prémisses des syllogismes et de dire: tout A est B, tout B est C, donc tout A est C; que de dire: tout B est C, tout A est B, donc tout A est C. Mais il semble par ce que vous avez dit, qu'on ne s'en éloigne pas et qu'on compte l'un et l'autre pour un même mode. Il est toujours vrai, comme vous avez remarqué que la disposition différente de la vulgaire est plus propre à faire un tissu de plusieurs syllogismes.

TH. Je suis tout à fait de votre sentiment. Il semble cependant qu'on a cru qu'il étoit plus didactique, de commencer par des propositions universelles, telles que sont les majeures dans la première et dans la seconde figure; et il y a encore des orateurs, qui ont cette coutume. Mais la liaison paroit mieux comme vous le proposez. J'ai remarqué autrefois qu'Aristote peut avoir eu une raison particulière pour la disposition vulgaire. Car au lieu de dire A est B, il a coutume de dire B est en A. Et de cette façon d'énoncer, la liaison même que vous demandez lui viendra dans la disposition reçue. Car au lieu de dire B est C, A est B, donc A est C; il l'énoncera ainsi: C est en B, B est en A, donc C est en A. Par exemple, au lieu de dire: *le rectangle est isogone* (ou à angles égaux) *le quarré est rectangle*, donc *le quarré est isogone*, Aristote sans transposer les propositions conservera la place du milieu au *terme moyen* par cette manière d'énoncer les propositions, qui en renverse les termes et il dira: *l'isogone est dans le rectangle, le rectangle est dans le quarré*, donc *l'isogone est dans le quarré*. Et cette manière d'énoncer n'est pas à mépriser, car en effet le prédicat est dans le sujet, ou bien l'idée du prédicat est enveloppée dans l'idée du sujet. Par exemple l'isogone est dans le rectangle, car le *rectangle* est la figure, dont tous les angles sont droits, or tous les angles droits sont égaux entre eux, donc dans l'idée du rectangle est l'idée d'une figure, dont tous les angles sont égaux, ce qui est

l'idée de l'isogone. La manière d'énoncer vulgaire regarde plutot les individues, mais celle d'Aristote a plus d'égard aux idées ou universaux. Car disant *tout homme est animal*, je veux dire que tous les hommes sont compris dans tous les animaux; mais j'entends en même tems que l'idée de l'animal est comprise dans l'idée de l'homme. L'animal comprend plus d'individus que l'homme, mais l'homme comprend plus d'idées ou plus de formalités; l'un a plus d'exemples, l'autre plus de degrés de réalité; l'un a plus d'extension, l'autre plus d'intension. Aussi peut-on dire véritablement, que toute la doctrine syllogistique pourroit être démontrée par celle *de continente et contento*, du comprenant et du compris, qui est différente de celle du tout et de la partie; car le tout excède toujours la partie, mais le comprenant et le compris sont quelquefois égaux comme il arrive dans les propositions réciproques.

§. 9. PH. Je commence à me former une toute autre idée de la Logique que je n'en avois autrefois. Je la prenois pour un jeu d'Ecolier, et je vois maintenant qu'il y a comme une Mathématique universelle de la manière que vous l'entendez. Plût-à-Dieu qu'on la poussât à quelque chose de plus qu'elle n'est encore, afin que nous y puissions trouver *ces vrais secours de la raison*, dont parloit Hooker, qui élèveroient les hommes bien au dessus de leur présent état. Et la raison est une faculté qui en a d'autant plus besoin, que son *étendue* est assez limitée et qu'elle nous manque en bien des rencontres. C'est 1) parceque souvent les idées mêmes nous manquent. §. 6. Et puis 2) elles sont souvent obscures et imparfaites: au lieu que là où elles sont claires et distinctes, comme dans les *nombres*, nous ne trouvons point de difficultés insurmontables et ne tombons dans aucune contradiction. §. 7. 3) Souvent aussi la difficulté vient de ce que les idées moyennes nous manquent. L'on sait qu'avant que l'*Algèbre*, ce grand instrument et cette preuve insigne de la sagacité de l'homme, eût été découverte, les hommes regardoient avec étonnement plusieurs démonstrations des anciens Mathématiciens. §. 12. Il arrive aussi 4) qu'on bâtit sur de faux principes, ce qui peut engager dans des difficultés, ou la raison embrouille d'avantage, bien loin d'éclairer. §. 13. Enfin 5) les termes, dont la signification est incertaine, embarassent la raison.

TH. Je ne sais s'il nous manque tant d'*idées* qu'on croit, c'est à dire, de *distinctes*. Quant aux *idées confuses* ou *images* plutôt, ou si vous voulez *impressions*, comme couleurs, goûts, etc. qui sont un résultat de plusieurs petites idées distinctes en elles-mêmes, mais dont on ne s'apperçoit pas distinctement, il nous en manque une infinité, qui sont convenables à d'autres créatures plus qu'à nous. Mais ces impressions aussi servent plutôt à donner des *instincts* et à fonder des observations d'expérience, qu'à fournir de la matière à la raison, si ce n'est en tant qu'elles sont accompagnées de perceptions distinctes. C'est donc principalement le défaut de la connoissance, que nous avons de ces idées distinctes, cachées dans les confuses, qui nous arrête, et lors même que tout est distinctement exposé à nos sens, ou à notre esprit, la multitude des choses, qu'il faut considérer, nous embrouille quelquefois. Par exemple, lorsqu'il y a un tas de 1000 boulets devant nos yeux, il est visible que pour bien concevoir le nombre et les propriétés de cette multitude, il sert beaucoup de les ranger en figures comme l'on fait dans les magasins, afin d'en avoir des idées distinctes et les fixer même en sorte qu'on puisse s'épargner la peine de les compter plus d'une fois. C'est la multitude des considérations aussi qui fait que dans la science des nombres mêmes il y a des difficultés très grandes, car on y cherche des abrégés et on ne sait pas quelquefois si la nature en a dans ses replis pour le cas dont il s'agit. Par exemple, qu'y a-t-il de plus simple en apparence que la notion du *nombre primitif!* c'est à dire du nombre entier indivisible par tout autre excepté par l'unité et par lui même. Cependant on cherche encore une marque positive et facile pour les reconnoître certainement sans essayer tous les diviseurs primitifs, moindres que la racine quarrée du primitif donné. Il y a quantité de marques, qui font connoître sans beaucoup de calcul, que tel nombre n'est point primitif, mais on demande une, qui soit facile et qui fasse connoître certainement qu'il est primitif quand il l'est. C'est ce qui fait aussi que l'Algèbre est encore si imparfaite quoiqu'il n'y ait rien de plus connu que les idées, dont elle se sert, puisqu'elles ne signifient que des nombres en général; car le public n'a pas encore le moyen de tirer les racines irrationnelles d'aucune équation au delà du 4me degré (excepté dans un cas fort borné) et les méthodes dont Diophante, Scipion. du Fer, et Louis de Ferrare se sont servis respectivement pour le second, 3me et 4me degré, afin de les réduire au premier, ou afin de réduire une équation affectée à une pure, sont toutes différentes entre elles, c'est à dire celle, qui sert pour un degré, diffère un degré de celle, qui sert pour l'autre. Car le second degré, ou de l'équation quarrée se réduit au premier, en ôtant seulement le second terme. Le troisième degré ou de l'équation Cubique a été résolue parce-

qu'en coupant l'inconnue en parties, il en provient heureusement une équation du second degré. Et dans le 4 me degré ou des *biquadrates*, on ajoute quelque chose des deux côtes de l'équation pour la rendre extrayable de part et d'autre; et il se trouve encore heureusement que pour obtenir cela, on n'a besoin que d'une équation cubique seulement. Mais tout cela n'est qu'un mélange du bonheur ou de hazard avec l'art ou méthode. Et en le tentant dans ces deux derniers degrés, on ne savoit pas si l'on réussiroit. Aussi faut il encore quelque autre artifice pour réussir dans le cinquième ou sixième degré, qui sont des sursolides et des bicubes; et quoique Mr. Descartes ait cru que la méthode, dont il s'est servi dans le 4 me en concevant l'équation comme produite par deux autres équations quarrées (mais qui dans le fond ne sauroit donner plus que celle de Louis de Ferrare) réussiroit aussi dans le sixième, cela ne s'est point trouvé. Cette difficulté fait voir qu'encore les idées les plus claires et les plus distinctes ne nous donnent pas toujours tout ce qu'on demande et tout qui s'en peut tirer. Et cela fait encore juger, qu'il s'en faut beaucoup que l'Algèbre soit l'art d'inventer, puisqu'elle même a besoin d'un art plus général: et l'on peut même dire que la spécieuse en général, c'est à dire, l'art des caractères est un secours merveilleux parcequ'elle décharge l'imagination. L'on ne doutera point, voyant l'Arithmétique de Diophante et les livres géométriques d'Apollonius et de Pappus, que les anciens n'en aient eu quelque chose. Viète y a donné plus d'étendue, en exprimant non seulement ce qui est demandé, mais encore les nombres donnés, par des caractères généraux, faisant en calculant ce qu'Euclide faisoit déjà en raisonnant; et Descartes a étendu l'application de ce calcul à la Géométrie, en marquant les lignes par les Equations. Cependant encore après la découverte de notre Algèbre moderne, M. Bouillaud, (Ismael Bullialdus) excellent Géomètre sans doute, que j'ai encore connu à Paris, ne regardoit qu'avec étonnement les démonstrations d'Archimède sur la spirale et ne pouvoit point comprendre comment ce grand homme s'étoit avisé d'employer la tangente de cette ligne pour la dimension du cercle. Le Père Grégoire de St. Vincent le paroît avoir deviné, jugeant qu'il y est venu par le parallélisme de la spirale avec la parabole. Mais cette voie n'est que particulière, au lieu que le nouveau calcul des infinitésimales, qui procède par la voie des différences, dont je me suis avisé et dont j'ai fait part au public avec succès, en donne une générale, où cette découverte par la spirale n'est qu'un jeu et qu'un essais des plus faciles, comme presque tout ce qu'on avoit trouvé auparavant en matière de dimensions des courbes. La raison de l'avantage de ce nouveaux calcul est encore, qu'il décharge l'imagination dans les problèmes, que M. Descartes avoit exclus de sa Géométrie sous prétexte qu'ils menoient au mécanique le plus souvent, mais dans le font parcequ'ils ne convenoient pas à son calcul. Pour ce qui est des erreurs, qui viennent des termes ambigus, il dépend de nous de les éviter.

PH. Il y a aussi un cas, où la raison ne peut pas être appliquée, mais où aussi on n'en a point besoin et où la vue vaut mieux que la raison. C'est dans la *connoissance intuitive*, où la liaison des idées et des vérités se voit immédiatement. Telle est la connoissance des maximes indubitables; et je suis tenté de croire, que c'est le degré d'évidence que les *Anges* ont présentement et que les esprits des hommes justes, parvenus à la perfection, auront dans un *état à venir* sur mille choses, qui échappent à présent à notre entendement. §. 15. Mais la démonstration, fondée sur des idées moyennes, donne une *connoissance raisonnée*. C'est parceque la liaison de l'idée moyenne avec les extrêmes est nécessaire et se voit par une *juxtaposition* d'évidence, semblable à celle d'une aune qu'on applique tantôt à un drap et tantôt à un autre pour faire voir qu'ils sont égaux. §. 16. Mais si la liaison n'est que probable, le jugement ne donne qu'une *opinion*.

TH. Dieu seul a l'avantage de n'avoir que des connoissances intuitives. Mais les âmes bienheureuses, quelque détachées qu'elles soient de ces corps grossiers, et les *Génies* mêmes, quelque sublimes qu'ils soient, quoiqu'ils aient une connoissance plus intuitive que nous sans comparaison et qu'ils voient souvent d'un coup d'oeil ce que nous ne trouvons qu'à force de conséquences, après avoir employé du tems et de la peine, doivent trouver aussi des difficultés en leur chemin, sans quoi ils n'auroient point le plaisir de faire des découvertes, qui est un des plus grands. Et il faut toujours reconnoître qu'il y aura une infinité de vérités, qui leur sont cachées ou tout à fait, ou pour un tems, où il faut qu'ils arrivent à force de conséquences et par la démonstration ou même souvent par conjecture.

PH. Donc ces génies ne sont que des animaux plus parfaits que nous, c'est comme si vous disiez avec l'Empereur de la lune que *c'est tout comme ici*.

TH. Je le dirai, non pas tout à fait, mais quant au *fonds* des choses, car les manières et les degrés de perfection varient à l'infini. Cependant le fonds est par tout le même, ce qui est une *maxime fondamentale* chez moi et qui règne dans toute ma Philosophie. Et je ne conçois les choses inconnues ou confusément connues que de la manière de celles qui nous sont distinctement connues; ce qui rend la Philosophie bien aisée et je crois même qu'il en faut user ainsi: mais si cette Philosophie est la plus simple dans le fonds, elle est aussi la plus riche dans les manières, parceque la nature les peut varier à l'infini, comme elle le fait aussi avec autant d'abondance, d'ordre, et d'ornemens, qu'il est possible de se figurer. C'est pourquoi je crois qu'il n'y a point de Génie, quelque sublime qu'il soit, qui n'en ait une infinité au dessus de lui. Cependant quoique nous soyons fort inférieurs à tant d'Etres intelligens, nous avons l'avantage de n'être point controllés visiblement dans ce globe, ou nous tenons sans contredit le premier rang; et avec toute l'ignorance, où nous sommes plongés, nous avons toujours le plaisir de ne rien voir qui nous surpasse. Et si nous étions vains, nous pourrions juger comme César, qui aimoit mieux être le premier dans une bourgade que le second à Rome. Au reste je ne parle ici que des connoissances naturelles de ces esprits et non pas de la *vision béatifique*, ni des lumières surnaturelles que Dieu veut bien leur accorder.

§. 19. PH. Comme chacun sert de la raison ou à part soi, ou envers un autre, il ne sera pas inutile de faire quelques réflexions sur *quatre sortes d'argumens*, dont les hommes sont accoutumé de se servir pour entrainer les autres dans leurs sentimens ou du moins pour les tenir dans une espèce de respect, qui les empêche de contredire. Le premier argument se peut appeller *argumentum ad verecundiam*, quand on cite l'opinion de ceux qui ont acquis de l'autorité par leur savoir, rang, puissance ou autrement; car lorsqu'un autre ne s'y rend pas promptement, on est porté à le censurer comme plein de vanité et même à le taxer d'insolence. §. 20. Il y a 2) *argumentum ad ignorantiam*, c'est d'exiger que l'adversaire admette la preuve ou qu'il en assigne une meilleure. §. 21. Il y a 3) *argumentum ad hominem*, quand on presse un homme par ce qu'il a dit lui-même. §. 22. Enfin il y a 4) *argumentum ad judicium*, qui consiste à employer des preuves, tirées de quelqu'une des sources de la connoissance ou de la probabilité; et c'est le seul de tous qui nous avance et instruit; car si par respect je n'ose point contredire, ou si je n'ai rien de meilleur à dire, ou si je me contredis, il ne s'ensuit point que vous avez raison. Je puis être modeste, ignorant, trompé, et vous pouvez vous être trompé aussi.

TH. Il faut sans doute faire différence entre ce qui est bon à dire et ce qui est vrai à croire. Cependant comme la plupart des vérités peuvent être soutenues hardiment, il y a quelque préjugé contre une opinion qu'il faut cacher. L'argument *ad ignorantiam* est bon dans les cas à présomtion, où il est raisonnable de se tenir à une opinion jusqu'à ce que le contraire se prouve. L'argument *ad hominem* a cet effet, qu'il montre que l'une ou l'autre assertion est fausse et que l'adversaire s'est trompé de quelque manière qu'on le prenne. On pourroit encore apporter d'autres argumens, dont on se sert, par exemple celui qu'on pourroit appeller *ad vertiginem*, lorsqu'on raisonne ainsi: si cette preuve n'est point reçue nous n'avons aucun moyen de parvenir à la certitude sur le point, dont il s'agit, ce qu'on prend pour une absurdité. Cet argument est bon en certains cas, comme si quelqu'un vouloit nier les vérités primitives et immédiates, par exemple que rien ne peut être et n'être pas en même tems, car s'il avoit raison il n'y auroit aucun moyen de connoître quoi que ce soit. Mais quand on s'est fait certains principes et quand on les veut soutenir parcequ'autrement tout le système de quelque doctrine reçue tomberoit, l'argument n'est point décisif; car il faut distinguer entre ce qui est nécessaire pour soutenir nos connoissances et entre ce qui sert de fondement à nos doctrines reçues ou à nos pratiques. On s'est servi quelques fois chez les Jurisconsultes d'un raisonnement approchant pour justifier la condamnation ou la torture des prétendus sorciers sur la déposition d'autres accusés du même crime, car on disoit: si cet argument tombe, comment les convaincrons-nous? et quelquefois en matière criminelle certains auteurs prétendent que dans les faits, où la conviction est plus difficile, des preuves plus légères peuvent passer pour suffisantes. Mais ce n'est pas une raison. Cela prouve seulement qu'il faut employer plus de soin et non pas qu'on doit croire plus légèrement, excepté dans les crimes extrêmement dangereux, comme par exemple en matière de haute trahison où cette considération est de poids, non pas pour condamner un homme mais pour l'empêcher de nuire; de sorte qu'il peut y avoir un milieu, non pas entre *coupable et non coupable* mais entre la *condamnation* et le *renvoi*, dans les jugemens, où la loi et la coutume l'admettent. On s'est servi d'un semblable argument en Allemagne depuis quelque tems pour colorer les fabriques de la mauvaise monnoie; car (disoit-on) s'il faut se tenir aux règles préscrites, on n'en pourra point battre sans y perdre. Il doit donc être permis d'en détériorer l'alliage. Mais outre qu'on devoit dimi-

 nuer le poids seulement et non pas l'alliage ou le titre, pour mieux obvier aux fraudes, on suppose qu'une pratique est nécessaire, qui ne l'est point; car il n'y a point d'ordre du ciel ni de loi humaine, qui oblige à battre monnoie ceux qui n'ont point de mine ni d'occasion d'avoir de l'argent en barres; et de faire monnoie de monnoie, c'est une mauvaise pratique, qui porte naturellement la détérioration avec elle. Mais comment exercerons-nous, (disent-ils,) notre **régale** d'en battre? La réponse est aisée. Contentez vous de faire battre quelque peu de bon argent, même avec une petite perte, si vous croyez qu'il vous importe, d'être mis sous le marteau, sans que vous ayez besoin ni droit d'inonder le monde de méchant billon.

§. 23. PH. Après avoir dit un mot du rapport de notre raison aux autres hommes, ajoutons quelque chose de son rapport à Dieu, qui fait que nous distinguons entre ce qui est **contraire à la raison** et ce qui est **au dessus de la raison**. De la première sorte est tout ce qui est incompatible avec nos idées claires et distinctes; de la seconde est tout sentiment, dont nous ne voyons pas que la vérité ou la probabilité puisse être déduite de la sensation ou de la réflexion par le secours de la raison. Ainsi l'existence de plus d'un Dieu est **contraire** à la raison et la résurrection des morts est au dessus de la raison.

TH. Je trouve quelque chose à remarquer sur votre définition de ce qui est **au dessus de la raison**, au moins si vous la rapportez à l'usage reçu de cette phrase; car il me semble que de la manière que cette définition est couchée, elle va trop loin d'un côté et pas assez loin de l'autre; et si nous la suivons, tout ce que nous ignorons et que nous ne sommes pas en pouvoir de connoître dans notre présent état, seroit au dessus de la raison, par exemple, qu'une telle étoile fixe est plus ou moins grande que le soleil, item que le Vésuve jettera du feu dans une telle année, ce sont des faits, dont la connoissance nous surpasse, non pas parcequ'ils sont au dessus des sens; car nous pourrions fort bien juger de cela, si nous avions des organes plus parfaits et plus d'information des circonstances. Il y a aussi des difficultés, qui sont au dessus de notre présente faculté, mais non pas au dessus de toute la raison; par exemple, il n'y a point d'Astronome ici bas, qui puisse calculer le détail d'une éclipse dans l'espace d'un **pater** et sans mettre la plume à la main, cependant il y a peut-être des Génies à qui cela ne seroit qu'un jeu. Ainsi toutes ces choses pourroient être rendues connues ou praticables par le secours de la raison, en supposant plus d'information des faits, des organes plus parfaits et l'esprit plus élevé.

PH. Cette objection cesse, si j'entens ma définition non seulement de notre sensation ou réflexion mais aussi de celle de tout autre esprit créé possible.

TH. Si vous le prenez ainsi, vous avez raison. Mais il restera l'autre difficulté, c'est qu'il n'y aura rien au dessus de la raison suivant votre définition, parceque Dieu pourra toujours donner des moyens d'apprendre par la sensation et la réflexion quelque vérité que ce soit; comme en effet les plus grands mystères nous deviennent connus par le témoignage de Dieu, qu'on reconnoît par **les motifs de crédibilité**, sur lesquels notre religion est fondée. Et ces motifs dépendent sans doute de la sensation et de la réflexion. Il semble donc que la question est, non pas si l'existence d'un fait ou la vérité d'une proposition peut être déduite des principes, dont se sert la raison, c'est à dire, de la sensation et de la réflexion ou bien des sens externes et internes, mais si un esprit créé est capable de connoître le comment de ce fait, ou **la raison a priori** de cette vérité; de sorte qu'on peut dire que ce qui est **au dessus de la raison** peut bien être **appris** mais il ne peut pas être **compris** par les voies et les forces de la raison créée, quelque grande et relevée qu'elle soit. Il est réservé à Dieu seul de l'entendre, comme il appartient à lui seul de le mettre en fait.

PH. Cette considération me paroît bonne, et c'est ainsi que je veux qu'on prenne ma définition. Et cette même considération me confirme aussi dans l'opinion où je suis, que la manière de parler, qui oppose la raison à la foi, quoiqu'elle soit fort autorisée, est impropre; car c'est par la raison que nous devons croire. La foi est un ferme assentiment, et l'assentiment réglé comme il faut ne peut être donné que sur des bonnes raisons. Ainsi celui qui croit sans avoir aucune raison de croire peut être amoureux de ses fantaisies, mais il n'est pas vrai, qu'il cherche la vérité, ni qu'il rende une obéissance légitime à son divin Maître, qui vaudroit qu'il fit usage des facultés, dont il l'a enrichi pour le préserver de l'erreur. Autrement s'il est dans le bon chemin, c'est par hazard; et s'il est dans le mauvais, c'est par sa faute dont il est comptable à dieu.

TH. Je vous applaudis fort, Monsieur, lorsque vous voulez que la foi soit fondée en raison: sans cela pourquoi préférerions-nous la Bible à l'Alcoran ou aux anciens livres des Bramines? Aussi nos Théologiens et autres savans hommes l'ont bien reconnu, et c'est ce qui nous a fait avoir de si beaux ouvrages de la vérité de la Religion chrétienne, et tant de belles preuves, qu'on a mises en avant contre les païens et autres mécréans anciens et modernes. Aussi les personnes sages ont toujours tenu pour suspects ceux qui ont prétendu qu'il ne falloit point se mettre en peine des raisons et preuves, quant il s'agit de croire; chose impossible en effet à moins que **croire** ne signifie réciter, ou répéter et laisser passer sans s'en mettre en peine, comme font bien des gens et comme c'est même le caractère de quelques nations plus que d'autres. C'est pourquoi quelques Philosophes Aristotéliciens du quinzième et seizième siècle, dont des restes ont subsisté encore long-tems depuis (comme l'on peut iuger par les lettres de feu Mr. Naudé et les Naudeana,) ayant voulu soutenir deux vérités opposées l'une philosophique et l'autre théologique, le dernier Concile du Latéran sous Léon X. eut raison de s'y opposer comme je crois avoir déjà remarqué. Et une dispute toute semblable s'éleva à Helmstaedt autrefois entre Daniel Hoffmann, Théologien et Corneille Martin, Philosophe, mais avec cette différence que le Philosophe concilioit la Philosophie avec la Révélation et que le Théologien en vouloit rejetter l'usage. Mais le Duc Jules, Fondateur de l'Université; prononça pour le Philosophe. Il est vrai que de notre tems une personne de la plus grande élévation disoit, qu'en matière de foi il falloit se crever les yeux pour voir clair et Tertullien dit quelque part: ceci est vrai, car il est impossible; il le faut croire, car c'est une absurdité. Mais si l'intention de ceux, qui s'expliquent de cette manière est bonne, toujours les expressions sont outrées et peuvent faire du tort. St. Paul parle plus juste lorsqu'il dit que la sagesse de Dieu est folie devant les hommes; c'est parceque les hommes ne jugent des choses que suivant leur expérience, qui est extrêmement bornée, et tout ce qui n'y est point conforme leur paroît une absurdité. Mais ce jugement est fort téméraire, car il y a même une infinité de choses naturelles, qui nous passeroient pour absurdes, si on nous les racontoit, comme la glace, qu'on disoit couvrir nos rivières, le parut au Roi de Siam. Mais l'ordre de la nature même, n'étant d'aucune nécessité métaphysique, n'est fondé que dans le bon plaisir de Dieu, de sorte qu'il s'en peut éloigner par des raisons supérieures de la grace, quoiqu'il n'y faille point aller que sur des bonnes preuves, qui ne peuvent venir que du témoignage de Dieu lui-même, où l'on doit déférer absolument lorsqu'il est duement vérifié.

CHAPITRE XVIII.

De la foi et de la raison et de leurs bornes distinctes.

§. 1. PH. Accommodons nous cependant de la manière de parler reçue et souffrons que dans un certain sens on distingue la foi de la raison. Mais il est juste qu'on explique bien nettement ce sens et qu'on établisse les bornes, qui sont entre ces deux choses; car l'incertitude de ces bornes a certainement produit dans le monde de grandes disputes et peut-être causé même de grands désordres. Il est au moins manifeste, que jusqu'à ce qu'on les ait déterminées c'est en vain qu'on dispute, puisqu'il faut employer la raison en disputant de la foi. §. 2. Je trouve que chaque secte se sert avec plaisir de la raison, autant qu'elle en croit pouvoir tirer quelque secours: cependant dès que la raison vient à manquer, on s'écrie que c'est un article de foi, qui est au dessus de la raison. Mais l'antagoniste auroit pu se servir de la même défaite, lorsqu'on se mêloit de raisonner contre lui à moins qu'on ne marque pourquoi cela ne lui étoit pas permis dans un cas qui semble pareil. Je suppose que la raison est ici la découverte de la certitude ou de la probabilité des propositions, tirées des connoissances, que nous avons acquises par l'usage de nos facultés naturelles, c'est à dire par sensation et par réflexion, et que la foi est l'assentiment, qu'on donne à une proposition fondée sur la **Révélation**, c'est à dire, sur une communication extraordinaire de Dieu, qui l'a fait connoitre aux hommes. §. 3. Mais un homme inspiré de Dieu ne peut point communiquer aux autres aucune nouvelle idée simple, parcequ'il ne se sert que des paroles ou d'autres signes, qui réveillent en nous des idées simples, que la coutume y a attachées, ou de leur combinaison: et quelques idées nouvelles, que St. Paul eût reçues lorsqu'il fut ravi au troisième ciel, tout ce qu'il en a pu dire fut »que ce sont des choses que l'oeil n'a »point vues, que l'oreille n'a point ouïes, et qui ne »sont jamais entrées dans le coeur de l'homme.« Supposé qu'il y eut des créatures dans le globe de Jupiter, pourvues de six sens, et que Dieu donnât surnaturellement à un homme d'entre nous les idées de ce sixième sens, il ne pourra point les faire naître par des paroles dans l'esprit des autres hommes. Il faut donc distinguer entre **révélation originelle et traditionelle**. La première est une impression que Dieu fait immédiatement sur l'esprit, à laquelle nous ne pouvons fixer aucunes bornes, l'autre ne vient que par les voies ordinaires de la communication et ne sauroit donner de nouvelles idées simples. §. 4. Il est vrai qu'encore les véri-

tés, qu'on peut découvrir par la raison, nous peuvent être communiquées par une révélation traditionelle, comme si Dieu avoit voulu communiquer aux hommes des théorèmes géométriques, mais ce ne seroit pas avec autant de certitude que si nous en avions la démonstration, tirée de la liaison des idées. C'est aussi comme Noé avoit une connoissance plus certaine de déluge, que celle que nous en acquérons par le livre de Moyse; et comme l'assurence de celui, qui a vu que Moyse l'écrivoit actuellement et qu'il faisoit les miracles, qui justifient son inspiration, étoit plus grande que la nôtre. §. 5. C'est ce qui fait que la révélation ne peut aller contre une claire évidence de raison, parceque lors même que la révélation est immédiate et originelle, il faut savoir avec évidence que nous ne nous trompons point en l'attribuant à Dieu et que nous en comprenons le sens; et cette évidence ne peut jamais être plus grande que celle de notre connoissance intuitive; et par conséquent nulle proposition ne sauroit être reçue pour révélation divine lorsqu'elle est opposée contradictoirement à cette connoissance immédiate. Autrement il ne resteroit plus différence dans le monde entre la vérité et la fausseté, nulle mesure du croyable et de l'incroyable. Et il n'est point concevable, qu'une chose vienne de Dieu, ce bienfaisant auteur de notre être, laquelle, étant reçue pour véritable, doit renverser les fondemens de nos connoissances et rendre toutes nos facultés inutiles. §. 6. Et ceux, qui n'ont la révélation que médiatement ou par tradition de bouche en bouche, ou par écrit, ont encore plus besoin de la raison pour s'en assurer. §. 7. Cependant il est toujours vrai, que les choses, qui sont au delà de ce que nos facultés naturelles peuvent découvrir, sont les propres matières de la foi, comme la chute des anges rebelles, la résuscitation des morts. §. 9. C'est là où il faut écouter uniquement la révélation. Et même à l'égard des propositions probables, une révélation évidente nous déterminera contre la probabilité.

TH. Si vous ne prenez la foi que pour ce qui est fondé dans des motifs de crédibilité, (comme on les appelle) et la détachez de la grace interne, qui y détermine l'esprit immédiatement, tout ce que vous dites Monsieur, est incontestable. Il faut avouer qu'il y a bien des jugemens plus évidens que ceux qui dépendent de ces motifs. Les uns y sont plus avancés que les autres, et même il y a quantité de personnes qui ne les ont jamais connus et encore moins pesés et qui par conséquent n'ont pas même ce qui pourroit passer pour un motif de probabilité. Mais la grace interne du S. Esprit y supplée immédiatement d'une manière surnaturelle, et c'est ce qui fait ce que les Théologiens appellent proprement une foi divine. Il est vrai que Dieu ne la donne jamais que lorsque ce qu'il fait croire est fondé en raison; autrement il détruiroit les moyens de connoître la vérité, et ouvriroit la porte à l'Enthousiasme: mais il n'est point nécessaire que tous ceux qui ont cette foi divine connoissent ces raisons et encore moins qu'ils les aient toujours devant les yeux. Autrement les simples et idiots, au moins aujourd'hui, n'auroient jamais la vraie foi, et les plus éclairés ne l'auroient pas quand ils pourroient en avoir le plus de besoin, car ils ne peuvent pas se souvenir toujours des raisons de croire. La question de l'usage de la raison en Théologie a été des plus agitées, tant entre les Sociniens et ceux qu'on peut appeller Catholiques dans un sens général, qu'entre les Réformés et les Evangeliques, comme on nomme préférablement en Allemagne ceux que plusieurs appellent Luthériens mal à propos. Je me souviens d'avoir lu un jour une Métaphysique d'un Stegmannus Socinien (différent de Josué Stegmann qui a écrit lui-même contre eux) qui n'a pas encore été imprimée que je sache; de l'autre côté un Keslerus Théologien de Saxe a écrit une Logique et quelques autres sciences philosophiques opposées exprès aux Sociniens. On peut dire généralement, que les Sociniens vont trop vite à rejetter tout ce qui n'est pas conforme à l'ordre de la nature, lors même qu'ils n'en sauroient prouver absolument l'impossibilité. Mais aussi leurs adversaires quelquefois vont trop loin et poussent le mystère jusqu'aux bords de la contradiction; en quoi ils font du tort à la vérité qu'ils tâchent de défendre, et je fus surpris de voir un jour dans la Somme de Théologie du P. Honoré Fabry, qui d'ailleurs a été un des plus habiles de son ordre, qu'il nioit dans les choses divines (comme font encore quelques autres Théologiens) ce grand principe qui dit: »que les choses qui sont les mêmes avec »une troisième, sont les mêmes entr'elles.« C'est donner cause gagnée aux adversaires sans y penser et ôter toute certitude à tout raisonnement. Il faut dire plutôt que ce principe y est mal appliqué. Le même auteur rejette dans sa Philosophie les distinctions virtuelles, que les Scotistes mettent dans les choses créées, parcequ'elles renverseroient dit-il le principe de contradiction: et quand on lui objecte qu'il faut admettre ces distinctions en Dieu, il répond que la foi l'ordonne. Mais comment la foi peut-elle ordonner quoi que ce soit, qui renverse un principe, sans lequel tout créance, affirmation, ou négation seroit vaine? Il faut donc nécessairement que deux propositions vraies en même tems ne soient point tout à fait contradictoires; et si A et C ne sont point la même chose, il faut bien que B, qui est le

même avec A, soit pris autrement que B, qui est le même avec C. Nicolaus Vedelius, Professeur de Genève et depuis de Deventer, a publié autrefois un livre intitulé rationale theologicum, à qui Jean Musaeus Professeur de Jena (qui est une Université Evangélique en Thuringue) opposa un autre livre sur le même sujet, c'est à dire, sur l'usage de la raison en Théologie. Je me souviens de les avoir considérés autrefois, et d'avoir remarqué que la controverse principale étoit embrouillée par des questions incidentes, comme lorsqu'on demande ce que c'est qu'une conclusion théologique, et s'il en faut juger par les termes, qui la composent, ou par le moyen qui la prouve, et par conséquent si Okam a eu raison ou non, de dire que la science d'une même conclusion est la même que le moyen qu'on emploie à la prouver. Et on s'arrête sur quantité d'autres minuties encore moins considérables, qui ne regardent que les termes. Cependant Musaeus convenoit lui-même que les principes de la raison, nécessaires d'une nécessité Logique, c'est à dire, dont l'opposé implique contradiction, doivent et peuvent être employés sûrement en Théologie: mais il avoit sujet de nier que ce qui est seulement nécessaire d'une nécessité physique (c'est à dire, fondée sur l'induction de ce qui se pratique dans la nature, ou sur les loix naturelles, qui sont pour ainsi dire d'institution divine) suffit pour réfuter la créance d'un mystère ou d'un miracle; puisqu'il dépend de Dieu de changer le cours ordinaire des choses. C'est ainsi que selon l'ordre de la nature on peut assurer qu'une même personne ne sauroit être en même tems mère et vierge, ou qu'un corps humain ne sauroit manquer de tomber sous les sens, quoique le contraire de l'un et de l'autre soit possible à Dieu. Vedelius aussi paroit convenir de cette distinction. Mais on dispute quelquefois sur certains principes s'ils sont nécessaires logiquement, ou s'ils ne le sont que physiquement. Telle est la dispute avec les Sociniens, si la substance peut être multiplié lorsque l'essence singulière ne l'est pas; et la dispute avec les Zwingliens, si un corps ne peut être que dans un lieu; or il faut avouer que toutes les fois que la nécessité logique n'est point démontrée on ne peut présumer dans une proposition qu'une nécessité physique. Mais il me semble qu'il reste une question, que les auteurs, dont je viens de parler, n'ont pas assez examinée, que voici. Supposé que d'un côté se trouve le sens litteral d'un texte de la sainte Ecriture, et que de l'autre côté se trouve une grande apparence d'une impossibilité logique, ou du moins une impossibilité physique reconnue, s'il est plus raisonnable de renoncer au sens litéral ou de renoncer au principe philosophique? Il est sûr qu'il y a des endroits, où l'on ne fait point difficulté de quitter la lettre, comme lorsque l'Ecriture donne des mains à Dieu et lui attribue la colère, la pénitence, et autres affections humaines; autrement il faudroit se ranger du côté des Anthropomorphites, ou de certains Fanatiques d'Angleterre, qui crurent qu' Hérode avoit été métamorphosé effectivement en un renard, lorsque Jesus Christ l'appella de ce nom. C'est ici que les règles d'interprétation ont lieu, et si elles ne fournissent rien, qui combatte le sens litteral pour favoriser la maxime philosophique et si d'ailleurs le sens littéral n'a rien, qui attribue à Dieu quelque imperfection, ou entraine quelque danger dans la pratique de la piété, il est plus sûr et même plus raisonnable de le suivre. Ces deux auteurs que je viens de nommer disputent encore sur l'entreprise de Kekermann, qui vouloit démontrer la Trinité par la raison, comme Raimond Lulle avoit aussi taché de faire autrefois. Mais Musaeus reconnoit avec assez d'équité que si la démonstration de l'auteur réformé avoit été bonne et juste, il n'y auroit rien eu à dire, et qu'il auroit eu raison de soutenir par rapport à cet article que la lumière du St. Esprit pourroit être allumée par la Philosophie. Ils ont agité aussi la question fameuse: si ceux, qui, sans avoir connoissance de la révélation du Vieux ou Nouveau Testament, sont mort dans des sentimens d'une piété naturelle, ont pu être sauvés par ce moyen, et obtenir remission de leurs pechés? L'on fait que Clément d'Alexandrie, Justin Martyr, et St. Chrysostome, en quelque façon y ont incliné, et même je fis voir autrefois à M. Pélisson, que quantité d'excellens docteurs de l'Eglise Romaine, bien loin de condamner les Protestans non opiniâtres, ont même voulu sauver des Païens et soutenir que les personnes, dont je viens de parler, avoient pu être sauvées par un acte de contrition, c'est à dire de pénitence fondée sur l'amour de bienveillance, en vertu duquel on aime Dieu sur toutes choses, parceque ces perfections le rendent souverainement aimable. Ce qui fait qu'ensuite on est porté de tout son coeur à se conformer avec sa volonté et à imiter ses perfections pour nous mieux joindre avec lui, puisqu'il paroit juste que Dieu ne refuse point sa grace à ceux, qui sont dans de tels sentimens. Et sans parler d'Erasme et de Ludovicus Vives, je produisis le sentiment de Jaques Payva Andradius, docteur Portugais fort célèbre de son tems, qui avoit été un des Théologiens du Concile de Trente et qui avoit dit même que ceux, qui n'en convenoient pas, faisoient Dieu cruel au suprême degré (neque enim, inquit, immanitas deterior ulla esse potest) M. Pélisson eut de

la peine à trouver ce livre dans Paris, marque que des auteurs estimés dans leur tems sons souvent négligées ensuite. C'est ce qui a fait juger à M. Bayle que plusieurs ne citent Andradius que sur la foi de Chemnitius son Antagoniste. Ce qui peut bien être: mais pour moi je l'avois lu avant que de l'alléguer. Et sa dispute avec Chemnitius l'a rendu célèbre en Allemagne, car il avoit écrit pour les Jésuites contre cet auteur, et on trouve dans son livre quelques particularités touchant l'orgine de cette fameuse compagnie. J'ai remarqué que quelques Protestans nommoient Andradiens ceux qui étoient de son avis sur la matière dont je viens de parler. Il y a eu des auteurs, qui ont écrit exprès du salut d'Aristote sur ces mêmes principes avec approbation des Censeurs. Les livres aussi de Collins en Latin et de Mr. La Mothe le Vayer en françois sur le salut des païens sont fort connus. Mais un certain Franciscus Puccius alloit trop loin. S. Augustin, tout habile et pénétrant qu'il a été, s'est jetté dans une autre extrémité, jusqu'à condamner les enfans morts sans batême, et les scolastiques paroissent avoir eu raison de l'abandonner; quoique des personnes habiles d'ailleurs, et quelques unes d'un grand mérite, mais d'une humeur un peu misanthrope à cet égard, aient voulu résusciter cette doctrine de ce Père et l'aient peut-être outrée. Et cet esprit peut avoir eu quelque influence dans la dispute entre plusieurs docteurs trop animés; et les Jésuites Missionaires de la Chine, ayant insinué que les anciens Chinois avoient eu la vraie Religion de leur tems et des vrais saints, et que la doctrine de Confucius n'avoit rien d'idolâtre ni Athée, il semble qu'on a eu plus de raison à Rome de ne pas vouloir condamner une des plus grandes nations sans l'entendre. Bien nous en prend que Dieu est plus Philantrope que les hommes. Je connois des personnes qui, croyant marquer leur zèle par des sentimens durs, s'imaginent qu'on ne sauroit croire le péché originel, sans être de leur opinion, mais c'est en quoi ils se trompent. Et il ne s'ensuit point que ceux qui sauvent les Païens ou autres, qui manquent des secours ordinaires, le doivent attribuer aux seules forces de la nature (quoique peut-être quelques Pères aient été de cet avis) puisqu'on peut soutenir que Dieu leur donnant la grace d'exciter un acte de contrition, leur donne aussi, soit explicitement soit virtuellement, mais toujours surnaturellement, avant que de mourir, quand ce ne seroit qu'aux derniers momens, toute la lumière de la foi et toute l'ardeur de la charité qui leur est nécessaire pour le salut. Et c'est ainsi que des Réformés expliquent chez Vedelius le sentiment de Zwinglius, qui avoit été aussi exprès sur ce point du salut des hommes vertueux du Paganisme, que les Docteurs de l'Eglise Romaine l'ont pu être. Aussi cette doctrine n'a-t-elle rien de commun pour cela avec la doctrine particulière des Pélagiens ou des demi Pélagiens dont on sait que Zwingle étoit fort éloigné. Et puisqu'on enseigne contre les Pélagiens une grace surnaturelle en tous ceux qui ont la foi (en quoi conviennent les trois Religions reçues, excepté peut-être les disciples de M. Pajon) et qu'on accorde même ou la foi ou du moins des mouvemens approchans aux enfans, qui reçoivent le batême, il n'est pas fort extraordinaire d'en accorder autant, au moins à l'article de la mort, aux personnes de bonne volonté, qui n'ont pas eu le bonheur d'être instruites à l'ordinaire dans le Christianisme. Mais le parti le plus sage est de ne rien déterminer sur des points si peu connus, et de se contenter de juger en général que Dieu ne sauroit rien faire qui ne soit plein de bonté et de justice: melius est dubitare de occultis quam litigare de incertis. (Augustin. Lib. 8. Genes. ad lit. c. 5.)

CHAPITRE XIX.

De l'Enthousiasme.

§. 1. PH. Plût-à-Dieu que tous les Théologiens et S. Augustin lui même eussent toujours pratiqué la maxime exprimée dans ce passage. Mais les hommes croient que l'esprit dogmatisant est une marque de leur zèle pour la vérité, et c'est tout le contraire. On ne l'aime véritablement qu'à proportion qu'on aime à examiner les preuves, qui la font connoître pour ce qu'elle est. Et quand on précipite son jugement, on est toujours poussé par des motifs moins sincères. §. 2. L'esprit de dominer n'est pas un des moins ordinaires, et une certaine complaisance, qu'on a pour ses propres réveries, en est un autre qui fait naître l'Enthousiasme. §. 3. C'est le nom qu'on donne au défaut de ceux qui s'imaginent une révélation immédiate, lorsqu'elle n'est point fondée en raison. §. 4. Et comme l'on peut dire que la raison est une révélation naturelle, dont Dieu est l'auteur, de même qu'il l'est de la nature, l'on peut dire aussi que la révélation est une raison surnaturelle, c'est à dire, une raison étendue par un nouveau fonds de découvertes, émanées immédiatement de Dieu. Mais ces découvertes supposent que nous avons le moyen de les discerner, qui est la raison même: et la vouloir proscrire pour faire place à la révélation ce seroit s'arracher les yeux pour mieux voir les satellites de Jupiter à travers d'un télescope. §. 5. La source de l'Enthousiasme est qu'une révélation immédiate est plus commode et plus courte qu'un raisonnement long et pénible, et qui n'est pas toujours suivi d'un heureux succès. On a vu dans tous les siècles des hommes, dont la mélancolie mêlée avec la dévotion, jointe à la bonne opinion, qu'ils ont eue d'eux-mêmes, leur a fait accroire qu'ils avoient une toute autre familiarité avec Dieu que les autres hommes. Ils supposent qu'il l'a promise aux siens, et ils croient être son peuple préférablement aux autres. §. 6. Leur fantaisie devient une illumination et une autorité divine, et leurs desseins sont une direction infallible du ciel, qu'ils sont obligés de suivre. §. 7. Cette opinion a fait de grands effets et causé de grands maux, car un homme agit plus vigoureusement, lorsqu'il suit ses propres impulsions et que l'opinion d'une autorité divine est soutenue par notre inclination. §. 8. Il est difficile de le tirer de là, parceque cette prétendue certitude sans preuve flatte la vanité et l'amour qu'on a pour ce qui est extraordinaire. Les fanatiques comparent leur opinion à la vue et au sentiment. Ils voient la lumière divine comme nous voyons celle du soleil en plein midi, sans avoir besoin que le crépuscule de la raison la leur montre §. 9. Ils sont assurés parcequ'ils sont assurés et leur persuasion est droite parcequ'elle est forte, car c'est à quoi se réduit leur langage figuré, §. 10. Mais comme il y a deux perceptions, celle de la proposition et celle de la révélation, on peut léur demander où est la clarté. Si c'est dans la vue de la proposition, à quoi bon la révélation? Il faut donc que ce soit dans le sentiment de la révélation. Mais comment peuvent-ils voir que c'est Dieu qui révèle et que ce n'est pas un feu follet, qui les promène autour de ce cercle: c'est une révélation parceque je le crois fortement, et je le crois parceque c'est une révélation? §. 17. Y-a-t-il quelque chose plus propre à se précipiter dans l'erreur, que de prendre l'imagination pour guide? §. 12. S. Paul avoit un grand zèle quand il persécutoit les Chrétiens et ne laissoit pas de se tromper. L'on sait que le diable a eu des Martyrs et s'il suffit d'être bien persuadé, on ne saura distinguer les illusions de Satan des inspirations du St. Esprit. §. 14. C'est donc la raison, qui fait connoître la vérité de la révélation. §. 15. Et si notre créance la prouvoit ce seroit le cercle dont je viens de parler. Les saints hommes, qui recevoient des révélations de Dieu, avoient des signes extérieurs, qui les persuadoient de la vérité de la lumière interne. Moyse vit un buisson brulant sans se consumer et entendit une voix du milieu du buisson, et Dieu pour l'assurer d'avantage de sa mission, lorsqu'il l'envoya en Egypte pour délivrer ses frères, y employa le miracle de la verge changée en serpent. Gédéon fut envoyé par un ange pour délivrer le peuple d'Israël du joug des Madianites. Cependant il demanda un signe pour être convaincu que cette commission lui étoit donnée de la part de Dieu. §. 16. Je ne nie cependant pas que Dieu n'illumine quelquefois l'esprit des hommes pour leur faire comprendre certaines vérites importantes ou pour les porter à de bonnes actions, par l'influence et l'assistence immédiate du S. Esprit sans aucuns signes extraordinaires, qui accompagnent cette influence. Mais aussi dans ces cas nous avons la raison et l'Ecriture, deux règles infaillibles pour juger de ces illuminations, car si elles s'accordent avec ces règles nous ne courons du moins aucun risque en les regardant comme inspirées de Dieu, encore que ce ne soit peut-être pas une révélation immédiate.

TH. L'Enthousiasme étoit au commencement un bon nom. Et comme le sophisme marque proprement un exercice de la sagesse, l'Enthousiasme signifie qu'il y a une divinité en nous. Est Deus in nobis. Et Socrate prétendoit qu'un Dieu ou Démon lui donnoit des avertissemens intérieurs, de sorte qu'Enthousiasme seroit un instinct divin. Mais les hommes ayant consacré leurs passions, leurs fantaisies, leurs songes et jusqu'à leur fureur pour quelque chose de divin; l'Enthousiasme commença à signifier un dérèglement d'esprit attribué à la force de quelque divinité, qu'on supposoit dans ceux qui en étoient frappés, car les devins et les devineresses faisoient paroître une aliénation d'esprit, lorsque leur Dieu s'emparoit d'eux, comme la Sybille de Cume chez Virgile. Depuis on l'attribue à ceux qui croient sans fondement que leur mouvemens viennent de Dieu. Nisus chez le même Poète se sentant poussé par je ne sais quelle impulsion à une entreprise dangereuse, où il périt avec son ami, la lui propose en ces termes pleins d'un doute raisonnable:

»Di ne hunc ardorem mentibus addunt»
»Euryale, an sua cuique Deus sit dira cupido?«

Il ne laissa pas de suivre cet instinct, qu'il ne savoit pas s'il venoit de Dieu ou d'une malheureuse envie de se signaler. Mais s'il avoit réussi il n'auroit point manqué de s'en autoriser dans un autre cas, et de se croire poussé par quelque puissance divine. Les Enthousiastes d'aujourd'hui croient de recevoir encore de Dieu des dogmes qui les éclairent. Les Trembleurs sont dans cette persuasion, et Barclay leur premier auteur méthodique prétend qu'ils trouvent en eux une certaine lumière qui se fait connoître par elle même. Mais pourquoi ap-

peller lumière ce qui ne fait rien voir? Je sais qu'il y a des personnes de cette disposition d'esprit, qui voient des étincelles et même quelque chose de plus lumineux, mais cette image de lumière corporelle excitée quand leurs esprits sont échauffés ne donne point de lumière à l'esprit. Quelques personnes idiotes, ayant l'imagination agitée, se forment des conceptions, qu'ils n'avoient point auparavant; ils sont en état de dire de belles choses à leur sens, ou du moins de fort animées; ils admirent eux-mêmes et font admirer aux autres cette fertilité qui passe pour inspiration. Cet avantage leur vient en bonne partie d'une forte imagination, que la passion anime, et d'une mémoire heureuse, qui a bien retenu les manières de parler des livres prophétiques, que la lecture ou les discours des autres leur ont rendu familiers. Antoinette de Bourignon se servoit de la facilité qu'elle avoit de parler et d'écrire, comme d'une preuve de sa mission divine. Et je connois un visionnaire, qui fonde la sienne sur le talent qu'il a de parler et prier tout haut presqu'une journée entière sans se lasser et sans demeurer à sec. Il y a des personnes qui, après avoir pratiqué des austérités ou après un état de tristesse, goutent une paix et consolation dans l'ame qui les ravit, et ils y trouvent tant de douceur qu'ils croient que c'est un effet du S. Esprit. Il est bien vrai que le contentement, qu'on trouve dans la considération de la grandeur et de la bonté de Dieu, dans l'accomplissement de sa volonté, dans la pratique des vertus, est une grace de Dieu et des plus grandes: mais ce n'est pas toujours une grace qui ait besoin d'un secours surnaturel nouveau, comme beaucoup de ces bonnes gens le prétendent. On a vu il n'y a pas long-tems une Demoiselle fort sage en toute autre chose, qui croyoit dès sa jeunesse de parler à Jesus Christ et d'être son épouse d'une manière toute particulière. Sa mère à ce qu'on racontoit avoit un peu donné dans l'Enthousiasme, mais la fille ayant commencé de bonne heure, étoit allée bien plus avant. Sa satisfaction et sa joie étoit indicible, sa sagesse paroissoit dans sa conduite, et son esprit dans ses discours. La chose alla cependant si loin, qu'elle recevoit des lettres qu'on addressoit à notre Seigneur, et elle les renvoyoit cachetées comme elle les avoit reçues avec la réponse, qui paroissoit quelquefois faite à propos et toujours raisonnable. Mais enfin elle cessa d'en recevoir de peur de faire trop de bruit. En Espagne elle auroit été une autre sainte Thérèse. Mais toutes les personnes, qui ont de pareilles visions n'ont pas la même conduite. Il y en a qui cherchent à faire secte et même à faire naître des troubles, et l'Angleterre en a fait une étrange épreuve. Quand ces personnes agissent de bonne foi, il est difficile de les ramener: quelquefois le renversement de tous leurs desseins les corrige, mais souvent c'est trop tard. Il y avoit un visionnaire mort depuis peu, qui se croyoit immortel, parcequ'il étoit fort agé, et se portoit bien, et sans avoir lu le livre d'un Anglois publié depuis peu (qui vouloit faire croire que Jésus Christ étoit venu encore pour exempter de la mort corporelle les vrais croyans) il étoit à peu près dans les mêmes sentimens depuis longues années: mais quand il se sentit mourir il alla jusqu'à douter de toute la Religion parcequ'elle ne repondoit pas à sa chimère. Quirin Kulman Silésien, homme de savoir et d'esprit, mais qui avoit donné depuis dans deux sortes de visions également dangereuses, l'une des Enthousiastes, l'autre des Alchimistes, et qui a fait du bruit en Angleterre, en Hollande, et jusqu'à Constantinople, s'étant enfin avisé d'aller en Moscovie et de s'y mêler dans certaines intrigues contre le Ministère, dans le tems que la Princesse Sophie y gouvernoit, fut condamné au feu et ne mourut pas en homme persuadé de ce qu'il avoit prêché. Les dissensions de ces gens entr'eux les devroit encore convaincre que leur prétendu témoignage interne n'est point divin; et qu'il faut d'autres marques pour le justifier. Les Labbadistes par exemple ne s'accordent pas avec Mademoiselle Antoinette, et quoique William Pen paroisse avoir eu dessein dans son voyage d'Allemagne, dont on a publié une relation, d'établir une espèce d'intelligence entre ceux qui se fondent sur ce témoignage, il ne paroît pas qu'il ait réussi. Il seroit à souhaiter à la vérité, que les gens de bien fussent d'intelligence et agissent de concert: rien ne seroit plus capable de rendre le genre humain meilleur et plus heureux, mais il faudroit qu'ils fussent eux-mêmes véritablement du nombre des gens de bien, c'est à dire, bienfaisans, et de plus dociles et raisonnables: au lieu qu'on n'accuse que trop ceux qu'on appelle dévots aujourd'hui d'être durs, impérieux, entêtés. Leurs dissentions font paroître au moins que leur témoignage interne a besoin d'une vérification externe pour être cru, et il leur faudroit des miracles pour avoir droit de passer pour prophètes et inspirés. Il y auroit pourtant un cas, où ces inspirations porteroient leurs preuves avec elles. Ce seroit si elles éclairoient véritablement l'esprit par des découvertes importantes de quelque connoissance extraordinaire, qui seroient au dessus des forces de la personne, qui les auroit acquises aucun secours externe. Si Jacob Böhme, fameux cordonnier de la Lusace, dont les écrits ont été traduits de l'Allemand en d'autres langues sous le nom de Philosophe Teutonique et ont en effet quelque chose de grand et de beau pour un homme de cette condition, avoit su faire de l'or, comme quelquesuns se le persuadent, ou comme fit S. Jean l'Evangéliste si nous en croyons ce que dit un hymne fait à son honneur

»Inexhaustum fert thesaurum
»Qui de virgis fecit aurum,
»Gemmas de lapidibus,»

on auroit eu quelque lieu de donner plus de créance à ce cordonnier extraordinaire. Et si Mademoiselle Antoinette Bourignon avoit fourni à Bertrand la Coste, Ingénieur François à Hambourg, la lumière dans les sciences, qu'il crut avoir reçu d'elle, comme il le marque en lui dédiant son livre de la Quadrature du Cercle (où, faisant allusion à Antoinette et Bertrand, il l'appelloit l'A en Théologie, comme il se disoit être lui-même le B en Mathématique) on n'auroit su que dire. Mais on ne voit point d'exemples d'un succès considérable de cette nature, non plus que des prédictions bien circonstanciées, qui aient réussi à de telles gens. Les prophéties de Poniatovia, de Drabitius et d'autres, que le bon homme Comenius publia dans son Lux in tenebris, et qui contribuèrent à des remuemens dans les terres héréditaires de l'Empereur, se trouvèrent fausses, et ceux qui y donnèrent créance furent malheureux. Ragozky Prince de Transsylvanie fut poussé par Drabitius à l'entreprise de Pologne, où il perdit son armée, ce qui lui fit enfin perdre les états avec la vie: et le pauvre Drabitius long-tems après, à l'âge de 80 ans, eut enfin la tête tranchée par ordre de l'Empereur. Cependant je ne doute point, qu'il n'y ait des gens maintenant, qui fassent revivre ces prédictions mal à propos, dans la conjoncture présente des désordres de la Hougrie, ne considérant point que ces prétendus prophètes parloient des événemens de leur tems; en quoi ils feroient à peu près comme celui, qui après le bombardement de Bruxelles publia une feuille volante, où il y avoit un passage pris d'un livre de Mademoiselle Antoinette, qui ne voulut point venir dans cette ville parceque (si je m'en souviens bien) elle avoit songé de la voir en feu, mais ce bombardement arriva long-tems après sa mort. J'ai connu un homme, qui alla en France durant la guerre, qui fut terminée par la paix de Nimwegue, importuner M. de Montausier et M. de Pomponne sur le fondement des prophéties publiées par Comenius: et il se seroit cru inspiré lui-même (je pense) s'il lui fût arrivé de faire ses propositions dans un tems pareil au nôtre. Ce qui fait voir non seulement le peu de fondement, mais aussi le danger de ces entêtemens. Les histoires sont pleines du mauvais effet des prophéties fausses ou mal entendues, comme l'on peut voir dans une savante et judicieuse dissertation de officio viri boni circa futura contingentia, que feu M. Jacobus Thomasius, Professeur célèbre à Leipzig, donna autrefois au public. Il est vrai cependant que ces persuasions font quelquefois un bon effet et servent à de grandes choses: car Dieu se peut servir de l'erreur pour établir ou maintenir la vérité. Mais je ne crois point qu'il soit permis facilement à nous de se servir des fraudes pieuses pour une bonne fin. Et quant aux dogmes de Religion, nous n'avons point besoin de nouvelles révélations: c'est assez qu'on nous propose des règles salutaires pour que nous soyons obligés de les suivre, quoique celui qui les propose ne fasse aucun miracle; et quoique Jésus Christ en fût muni, il ne laisse pas de refuser quelquefois d'en faire pour complaire à cette race perverse, qui demandoit des signes, lorsqu'il ne prêchoit que la vertu et ce qui avoit déjà été enseigné par la raison naturelle et les prophètes.

CHAPITRE XX.

De l'erreur.

§. 1. PH. Après avoir assez parlé de tous les moyens, qui nous font connoitre ou deviner la vérité, disons encore quelque chose de nos erreurs et mauvais jugemens. Il faut que les hommes se trompent souvent puisqu'il y a tant de dissensions entre eux. Les raisons de cela se peuvent réduire à ces quatre. 1) Le manque de preuves. 2) Le peu d'habilité à s'en servir. 3) Le manque de volonté d'en faire usage. 4) Les fausses règles des probabilités. §. 2. Quand je parle du défaut des preuves, je comprends encore celles qu'on pourroit trouver si on en avoit les moyens et la commodité: mais c'est de quoi on manque le plus souvent. Tel est l'état des hommes, dont la vie se passe à chercher de quoi subsister: ils sont aussi peu instruits de ce qui se passe dans le monde, qu'un cheval de somme, qui va toujours par le même chemin, peut devenir habile dans la Carte du pays. Il leur faudroit les langues, la lecture, la conversation, les observations de la nature et les expériences de l'art. §. 3. Or tout cela ne convenant point à leur état, dirons-nous donc que le gros des hommes n'est conduit au bonheur et à la misère que par un hazard aveugle? Faut-il qu'ils s'abandonnent aux opinions courantes et aux guides autorisés dans le pays, même par

rapport au bonheur ou malheur éternel? Ou sera-t-on malheureux éternellement pour être né plutôt dans un pays que dans un autre? Il faut pourtant avouer que personne n'est si fort occupé du soin de pourvoir à sa subsistence qu'il n'ait aucun tems de reste pour penser à son ame et pour s'instruire de ce qui regarde la Religion, s'il y étoit aussi appliqué qu'il l'est à des choses moins importantes.

TH. Supposons que les hommes ne soient pas toujours en état de s'instruire eux-mêmes, et que ne pouvant pas abandonner avec prudence le soin de la subsistence de leur famille pour chercher des vérités difficiles, qu'ils soient obligés de suivre les sentimens autorisés chez eux, il faudra toujours juger que dans ceux, qui ont la vraie Religion sans en avoir des preuves, la grace intérieure suppléera au défaut des motifs de la crédibilité; et la charité nous fait juger encore, comme je vous ai déjà marqué, que Dieu fait peur les personnes de bonne volonté, élevées parmi les épaisses ténèbres des erreurs les plus dangereuses, tout ce que sa bonté et sa justice demandent, quoique peut-être d'une manière, qui nous est inconnue. On a des histoires applaudies dans l'Eglise Romaine de personnes, qui ont été résuscitées exprès pour ne point manquer des secours salutaires. Mais Dieu peut secourir les âmes par l'opération interne du S. Esprit, sans avoir besoin d'un si grand miracle; et ce qu'il y a de bon et de consolant pour le genre humain, c'est que pour se mettre dans l'état de la grace de Dieu, il ne faut que la bonne volonté, mais sincère et sérieuse. Je reconnois qu'on n'a pas même cette bonne volonté sans la grace de Dieu; d'autant que tout bien naturel ou surnaturel vient de lui: mais c'est toujours assez qu'il ne faut qu'avoir la volonté et qu'il est impossible que Dieu puisse demander une condition plus facile et plus raisonnable.

§. 4. PH. Il y en a qui sont *assez à leur aise* pour avoir toutes les commodités propres à éclaircir leurs doutes; mais ils sont détournés de cela par des obstacles pleins d'artifices, qu'il est assez facile d'appercevoir, sans qu'il soit nécessaire de les étaler en cet endroit. §. 5. J'aime mieux parler de ceux qui manquent d'habileté pour faire valoir les preuves qu'ils ont pour ainsi dire sous la main, et qui ne sauroient retenir une longe suite de conséquences ni peser toutes les circonstances. Il y a des gens d'un seul syllogisme, et il y en a de deux seulement. Ce n'est pas le lieu ici de déterminer si cette imperfection vient d'une différence naturelle des âmes mêmes ou des organes, ou si elle dépend du défaut de l'exercice, qui polit les facultés naturelles. Il nous suffit ici qu'elle est visible, et qu'on n'a qu'à aller du Palais ou de la Bourse aux hopitaux et aux petites maisons pour s'en appercevoir.

TH. Ce ne sont pas les pauvres seuls qui sont nécessiteux, il manque plus à certains riches qu'à eux, parceque ces riches demandent trop, et se mettent volontairement dans une espèce d'indigence, qui les empêche de vaquer aux considérations importantes. L'exemple y fait beaucoup. On s'attache à suivre celui de ses pareils, qu'on est obligé de pratiquer sans faire paroître un esprit de contrariété, et cela fait aisément qu'on leur devient semblable. Il est bien difficile de contenter en même tems la raison et la coutume. Quant à ceux qui manquent de capacité, il y en a peut-être moins qu'on ne pense, je crois que le bon sens avec l'application peuvent suffire à tout ce qui ne demande pas de la promtitude. Je présuppose le bon sens, parceque je ne crois pas que vous vouliez exiger la recherche de la vérité des habitans des petites maisons. Il est vrai qu'il n'y en a pas beaucoup qui n'en pourroient revenir, si nous en connoissions les moyens, et quelque différence originale qu'il y ait entre nos âmes (comme je crois en effet qu'il y en a) il est toujours sûr que l'une pourroit aller aussi loin que l'autre (mais non pas peut-être si vite) si elle étoit menée comme il faut.

§. 6. PH. Il y a une autre sorte de gens qui ne manquent que de volonté. Un violent attachement au plaisir, une constante application à ce qui regarde leur fortune, une paresse ou négligence générale, une aversion particulière pour l'étude et la méditation, les empêchent de penser sérieusement à la vérité. Il y en a même qui craignent qu'une recherche, exemte de toute partialité, ne fût point favorable aux opinions, qui s'accommodent le mieux à leurs préjugés et à leurs desseins. On connoit des personnes qui ne veulent pas lire une lettre qu'on suppose porter de mechantes nouvelles, et bien des gens évitent d'arrêter leurs comptes ou de s'informer de l'état de leur bien, de peur d'apprendre ce qu'ils voudroient toujours ignorer. Il y en a qui ont de grands revenus et les emploient tous à des provisions pour le corps, sans songer aux moyens de perfectionner l'entendement. Ils prennent un grand soin de paroître toujours dans un équipage propre et brillant, et ils souffrent sans peine que leur âme soit couverte de méchans haillons de la prévention et de l'erreur, et que la nudité, c'est à dire, l'ignorance paroisse à travers. Sans parler des intérêts qu'ils doivent prendre à un état à venir, ils ne négligent pas moins ce qu'ils sont intéressés à connoître dans la vie qu'ils mènent dans ce monde. Et c'est quelque chose d'étrange que bien souvent ceux qui regardent le pouvoir et l'autorité comme

un apanage de leur naissance ou de leur fortune, l'abandonnent négligemment à des gens d'une condition inférieure à la leur, mais qui les surpassent en connoissance; car il faut bien que les aveugles soient conduits par ceux qui voient, ou qu'ils tombent dans la fosse, et il n'y a point de pire esclavage que celui de l'entendement.

TH. Il n'y a point de preuve plus évidente de la négligence des hommes, par rapport à leurs vrais intérêts, que le peu de soin qu'on a de connoître et de pratiquer ce qui convient à la santé qui est un de nos plus grands biens; et quoique les grands se ressentent autant et plus que les autres des mauvais effets de cette négligence, ils n'en reviennent point. Pour ce qui se rapporte à la foi, plusieurs regardent la pensée qui les pourroit porter à la discussion, comme une tentation du Démon, qu'ils ne croient pouvoir mieux surmonter qu'en tournant l'esprit à toute autre chose. Les hommes qui n'aiment que les plaisirs, ou qui s'attachent à quelque occupation, ont coutume de négliger les autres affaires. Un joueur, un chasseur, un buveur, un débauché, et même un curieux de bagatelles perdra sa fortune et son bien, faute de se donner le peine de solliciter un procès ou de parler à des gens en poste. Il y en a comme l'Empereur Honorius, qui lorsqu'on lui porta la perte de Rome, crut que c'étoit sa poule qui portoit ce nom, ce qui le fâcha plus que la vérité. Il seroit à souhaiter que les hommes qui ont du pouvoir, eussent de la connoissance à proportion; mais quand le détail des sciences, des arts, de l'histoire des langues n'y seroit pas, un jugement solide et exercé et une connoissance des choses également grandes et générales, en un mot *summa rerum* pourroit suffire. Et comme l'Empereur Auguste avoit un abrégé des forces et besoins de l'Etat qu'il appelloit *breviarum imperii*, on pourroit avoir un abrégé des intérêts de l'homme, qui mériteroit d'être appellé *enchiridion sapientiae*, si les hommes vouloient avoir soin de ce qui leur importe le plus.

§. 7. PH. Enfin la plupart de nos erreurs viennent des *fausses mesures de probabilité* qu'on prend, soit en suspendant son jugement malgré des raisons manifestes, soit en le donnant malgré des probabilités contraires. Ces fausses mesures consistent 1) dans des propositions douteuses, prises pour principes, 2) dans des hypothèses reçues, 3) dans l'autorité. §. 8. Nous jugeons ordinairement de la vérité par la conformité avec ce que nous regardons comme principes incontestables, et cela nous fait mépriser le témoignage des autres et même celui de nos sens quand ils y sont ou paroissent contraires: mais avant que de s'y fier avec tant d'assurance il faudroit les examiner avec la dernière exactitude. §. 9. Les enfans reçoivent des propositions, qui leur sont inculquées par leur père et mère, nourrices, précepteurs, et autres qui sont autour d'eux, et ces propositions ayant pris racine, passent pour sacrées comme un *Urim et Thumim*, que Dieu auroit mis lui-même dans l'âme. §. 10. On a de la peine à souffrir ce qui choque ces *oracles internes* pendant qu'on digère les plus grandes absurdités, qui s'y accordent. Cela paroît par l'extrême obstination qu'on remarque dans différens hommes à croire fortement des opinions directement opposées comme des articles de foi, quoiqu'elles soient fort souvent également absurdes. Prenez un homme de bon sens, mais persuadé de cette maxime *qu'on doit croire ce qu'on croit dans sa communion*, telle qu'on l'enseigne à Wittenberg ou en Suède, quelle dispositions n'a-t-il pas à recevoir sans peine la doctrine de la *consubstantiation* et à croire qu'une même chose est chair et pain à la fois.

TH. Il paroît bien, Monsieur, que vous n'êtes pas assez instruit des sentimens des Evangeliques, qui admettent la présence réelle du corps de notre Seigneur dans l'Eucharistie. Ils se sont expliqués mille fois qu'ils ne veulent point de consubstantiation du pain et du vin avec la chair et le sang de Jésus Christ, et encore moins qu'une même chose est chair et pain ensemble. Ils enseignent seulement qu'en recevant les symboles visibles, on reçoit d'une manière invisible et surnaturelle le corps du Sauveur, sans qu'il soit enfermé dans le pain. Et la présence qu'ils entendent n'est point locale, ou spatiale pour ainsi dire, c'est à dire déterminée par les dimensions du corps présent: de sorte que tout ce que les sens y peuvent opposer ne les regarde point. Et pour faire voir que les inconvéniens, qu'on pourroit tirer de la raison, ne les touchent point non plus, ils déclarent que ce qu'ils entendent par la substance du corps ne consiste point dans l'étendue ou dimension; et ils ne font point difficulté d'admettre, que le corps glorieux de Jésus Christ garde une certaine présence ordinaire et locale, mais convenable à son état dans le lieu sublime où il se trouve, toute différente de cette présence sacramentale, dont il s'agit ici, ou de sa présence miraculeuse, avec laquelle il gouverne l'Eglise, qui fait qu'il est non pas par tout comme Dieu, mais là où il veut bien être: ce qui est le sentiment des plus modérés, de sorte que pour montrer l'absurdité de leur doctrine, il faudroit démontrer que toute l'essence du corps ne consiste que dans l'étendue et de ce qui est uniquement mesuré par là, ce que personne n'a encore fait que je sache. Aussi

toute cette difficulté ne regarde pas moins les Réformés, qui suivent les confessions Gallicane et Belgique, la déclaration de l'assemblée de Sendomir, composée de gens des deux confessions, Augustane et Helvétique, conforme à la confession Saxonne, destinée pour le Concile de Trente; la profession de foi des Réformés venus au Colloque de Thorn, convoqué sous l'autorité d'Uladislas Roi de Pologne, et la doctrine constante de Calvin et de Bèze, qui ont déclaré le plus distinctement et le plus fortement du monde que les symboles fournissent effectivement ce qu'ils représentent et que nous devenons participans de la substance même du corps et du sang de Jésus Christ. Et Calvin, après avoir réfuté ceux, qui se contentent d'une participation métaphorique de pensée ou de sceau et d'une union de foi, ajoute qu'on ne pourra rien dire d'assez fort pour établir la réalité, qu'il ne soit prêt à signer, pourvu qu'on évite tout ce qui regarde la circonscription des lieux ou la diffusion des dimensions; de sorte qu'il paroît que dans le fond sa doctrine étoit celle de Mélanchton et même de Luther (comme Calvin le présume lui-même dans une de ses lettres) excepté qu'outre la condition de la perception des symboles, dont Luther se contente, il demande encore la condition de la foi, pour exclure la participation des indignes. Et j'ai trouvé Calvin si positif sur cette communion réelle en cent lieux de ses ouvrages, et même dans les lettres familières, où il n'en avoit point besoin, que je ne vois point de lieu de soupçonner d'artifice.

§. 11. PH. Je vous demande pardon si j'ai parlé de ces Messieurs selon l'opinion vulgaire. Et je me souviens maintenant d'avoir remarqué que de fort habiles Théologiens de l'Eglise Anglicane ont été pour cette participation réelle. Mais des principes établis passons aux *hypothèses reçues*. Ceux qui reconnoissent que ce ne sont qu'hypothèses, ne laissent pas souvent de les maintenir avec chaleur, à peu près comme des principes assurés, et de mépriser les probabilités contraires. Il seroit insupportable à un savant Professeur de voir son autorité renversée en un instant par un nouveau venu, qui rejetteroit ses hypothèses; son autorité, dis-je, qui est en vogue depuis 30 ou 40 ans, acquise par bien des veilles, soutenue par quantité de Grec et de Latin, confirmée par une tradition générale et par une barbe vénérable. Tous les argumens, qu'on peut employer pour le convaincre de la fausseté de son hypothèse, seront aussi peu capables de prévaloir sur son esprit, que les efforts que fit Borée pour obliger le voyageur à quitter son manteau, qu'il tint d'autant plus ferme que ce vent souffloit avec plus de violence.

PH. En effet les Coperniciens ont éprouvé dans leurs adversaires, que les hypothèses reconnues pour telles, ne laissent pas d'être soutenues avec un zèle ardent. Et les Cartésiens ne sont pas moins positifs pour leurs particules canellées et petites boules du second élément que si c'étoient des Théorèmes d'Euclide; et il semble que le zèle pour nos hypothèses n'est qu'un effet de la passion, que nous avons de nous faire respecter nous-mêmes. Il est vrai que ceux, qui ont condamné Galilée, ont cru que le repos de la terre étoit plus qu'une hypothèse, car ils le jugeoient conforme à l'Ecriture et à la raison. Mais depuis on s'est apperçu que la raison au moins ne la soutenoit plus; et quand à l'Ecriture le P. Fabry, Pénitencier de S. Pierre, excellent Théologien et Philosophe, publiant dans Rome même une Apologie des Observations d'Eustachio Divini, fameux Opticien, ne feignit point de déclarer, que ce n'étoit que provisionnellement qu'on entendoit dans le texte sacré un vrai mouvement du soleil, et que si le sentiment de Copernic se trouvoit vérifié on ne feroit point difficulté de l'expliquer comme ce passage de Virgile:

»terraeque urbesque recedunt.«

Cependant on ne laisse pas de continuer en Italie et en Espagne et même dans les pays héréditaires de l'Empereur de supprimer la doctrine de Copernic au grand préjudice de ces nations, dont les esprits pourroient s'élever à des plus belles découvertes, s'ils jouissoient d'une liberté raisonnable et philosophique.

§. 12. PH. Les passions dominantes paroissent être en effet, comme vous dites, la source de l'amour, qu'on a pour les hypothèses; mais elles s'étendent encore bien plus loin. La plus grande probabilité du monde ne servira de rien à faire voir son injustice à un avare et à un ambitieux; et un amant aura toute la facilité du monde à se laisser duper par sa maîtresse, tant il est vrai *que nous croyons facilement ce que nous voulons* et selon la remarque de Virgile

»qui amant ipsi sibi somnia fingunt.«

C'est ce qui fait qu'on se sert de deux *moyens d'échapper aux probabilités* les plus apparentes, quand elles attaquent nos passions et nos préjugés. §. 13. Le *premier* est de penser qu'il y peut avoir quelque sophistiquerie, cachée dans l'argumens qu'on nous objecte. §. 14. Et le *second* de supposer que nous pourrions mettre en avant de tout aussi bons, ou même de meilleurs argumens pour battre l'adversaire, si nous avions la commodité, ou l'habileté, ou l'assistence, qu'il nous faudroit pour les trouver. §. 15. Ces moyens de se défendre de la conviction sont bons quelque-

fois, mais aussi ce sont des sophismes lorsque la matière est assez éclaircie, et qu'on a tout mis en ligne de compte; car après cela il y a moyen de connoître sur le tout, de quel côté se trouve la probabilité. C'est ainsi qu'il n'y a point de lieu de douter que les animaux ont été formés plutôt par des mouvemens, qu'un agent intelligent a conduits, que par un concours fortuit des Atomes; comme il n'y a personne qui doute le moins du monde si les caractères d'imprimerie, qui forment un discours intelligible, ont été assemblés par un homme attentif, ou par un mélange confus. Je croirois donc qu'il ne dépend point de nous de suspendre notre assentiment dans ces rencontres: mais nous le pouvons faire quand la probabilité est moins évidente, et nous pouvons nous contenter même des preuves plus foibles qui conviennent le mieux avec notre inclination. §. 16. Il me paroît impraticable à la vérité qu'un homme panche du côté où il voit le moins de probabilité: la perception, la connoissance et l'assentiment ne sont point arbitraires: comme il ne dépend point de moi de voir ou de ne point voir la convenance de deux idées, quand mon esprit y est tourné. Nous pouvons pourtant arrêter volontairement le progrès de nos recherches; sans quoi l'ignorance ou l'erreur ne pourroit être un péché en aucun cas. C'est en cela que nous exerçons notre liberté. Il est vrai que dans les rencontres, où l'on n'a aucun intérêt, on embrasse l'opinion commune, ou le sentiment du premier venu, mais dans les points, où notre bonheur ou malheur est intéressé, l'esprit s'applique plus sérieusement à peser les probabilités, et je pense qu'en ce cas, c'est à dire, lorsque nous avons de l'attention, nous n'avons pas le choix de nous déterminer pour le côté que nous voulons, s'il y a entre les deux partis des différences tout à fait visibles, et que ce sera la plus grande probabilité, qui déterminera notre assentiment.

TH. Je suis de votre avis dans le fond et nous nous sommes assez expliqués la dessus dans nos conférences précédentes quand nous avons parlé de la liberté. J'ai montré alors que nous ne croyons jamais ce que nous voulons, mais bien ce que nous voyons le plus apparent: et que néanmoins nous pouvons nous faire croire indirectement ce que nous voulons, en détournant l'attention d'un objet désagréable pour nous appliquer à un autre, qui nous plait; ce qui fait qu'en envisageant d'avantage les raisons d'un parti favori nous le croyons enfin le plus vraisemblable. Quant aux opinions, où nous ne prenons guères d'intérêt, et que nous recevons sur des raisons légères, cela se fait parceque ne remarquant presque rien qui s'y oppose, nous trouvons que l'opinion qu'on nous fait envisager favorablement, surpasse autant et plus le sentiment opposé, qui n'a rien pour lui dans notre perception que s'il y avoit eu beaucoup de raisons de part et d'autre, car la différence entre 0 et 1, ou entre 2 et 3, est aussi grande qu'entre 9 et 10, et nous nous appercevons de cet avantage, sans penser à l'examen, qui seroit encore nécessaire pour juger, mais ou rien ne nous convie.

§. 17. PH. La dernière fausse mesure de probabilité, que j'ai dessein de remarquer est l'*autorité mal entendue*, qui retient plus de gens dans l'ignorance et dans l'erreur que toutes les autres ensemble. Combien voit-on de gens qui n'ont point d'autre fondement de leur sentiment que les opinions reçues parmi nos amis ou parmi les gens de notre profession ou dans notre parti, ou dans notre pays? Une telle doctrine a été approuvée par la vénérable antiquité; elle vient à moi sous le passeport des siècles précédens; d'autres hommes s'y rendent; c'est pourquoi je suis à l'abri de l'erreur en la recevant. On seroit aussi bien fondée à jeter à croix ou à pile pour prendre ses opinions, qu'à les choisir sur de telles règles. Et outre que tous les hommes sont sujets à l'erreur, je crois que si nous pouvions voir les secrets motifs, qui font agir les savans et les chefs de parti, nous trouverions souvent toute autre chose que le pur amour de la vérité. Il est sûr au moins qu'il n'y a point d'opinion si absurde, qu'elle ne puisse être embrassée sur ce fondement, puisqu'il n'y a guères d'erreur qui n'ait eu ses partisans.

TH. Il faut pourtant avouer qu'on ne sauroit éviter en bien des rencontres de se rendre à l'autorité. St. Augustin a fait un livre assez joli *de utilitate credendi*, qui mérite d'être lu sur ce sujet, et quant aux opinions reçues elles ont pour elles quelque chose d'approchant à ce qui donne ce qu'on appelle *présomption* chez les Jurisconsultes: et quoiqu'on ne soit point obligé de les suivre toujours sans preuves, on n'est pas autorisé non plus à les détruire dans l'esprit d'autrui sans avoir des preuves contraires. C'est qu'il n'est point permis de rien changer sans raison. On a fort disputé sur l'*argument tiré du grand nombre* des approbateurs d'un sentiment, depuis que feu M. Nicole publia son livre sur l'Eglise: mais tout ce qu'on peut tirer de cet argument, lorsqu'il s'agit d'approuver une raison et non pas d'attester un fait, ne peut être réduit qu'à ce que je viens de dire. Et comme cent chevaux ne courent pas plus vite qu'un cheval, quoiqu'ils puissent tirer d'avantage, il en est de même de cent hommes comparés à un seul; ils ne sauroient aller plus droit, mais ils travaille-

ront plus efficacement; ils ne sauroient mieux juger, mais ils seront capables de fournir plus de matière où le jugement puisse être exercé. C'est ce que porte le proverbe: *plus vident oculi quam oculus*. On le remarque dans les assemblées, où véritablement quantité de considérations sont mises sur le tapis, qui seroient peut-être échapées à un ou deux, mais on court risque souvent de ne point prendre le meilleur parti en concluant sur toutes ces considérations, lorsqu'il n'y a point des personnes habiles, chargées de les digérer et de les peser. C'est pourquoi quelques Théologiens judicieux du parti de Rome, voyant que l'autorité de l'Eglise, c'est à dire celle des plus élevés en dignité et des plus appuyés par la multitude, ne pouvoit être sûre en matière de raisonnement, l'ont réduite à la seule attestation des faits sous le nom de tradition. Ce fut l'opinion de Henri Holden, Anglois, docteur de Sorbonne, auteur d'un livre intitulé *Analyse de la foi*, où suivant les principes du *commonitorium* de Vincent de Serins, il soutient qu'on ne sauroit faire des décisions nouvelles dans l'Eglise, et que tout ce que les Evêques assemblés en Concile peuvent faire, c'est d'attester le fait de la doctrine reçue dans leurs diocèses. Le principe est spécieux tant qu'on demeure dans les généralités; mais quand on vient au fait, il se trouve que des différens pays ont reçu des opinions différentes depuis long-tems; et dans les mêmes pays encore on est allé du blanc au noir, malgré les argumens de M. Arnaud contre les changemens insensibles; outre que souvent sans se borner à attester, on s'est mêlé de juger. C'est aussi dans le fond l'opinion de Gretser, savant Jésuite de Bavière, auteur d'une autre Analyse de la foi, approuvée des Théologiens de son ordre, que l'Eglise peut juger des controverses en faisant de nouveaux articles de foi, l'assistence du St. Esprit lui étant promise, quoiqu'on tâche le plus souvent de déguiser ce sentiment, sur tout en France, comme si l'Eglise ne faisoit qu'éclaircir des doctrines déjà établies. Mais l'éclarcissement est une énonciation déjà reçue ou c'est une nouvelle, qu'on croit tirer de la doctrine reçue. La pratique s'oppose le plus souvent au premier sens, et dans le second l'énonciation nouvelle, qu'on établit, que peut-elle être qu'un article nouveau? Cependant je ne suis point d'avis qu'on méprise l'antiquité en matière de Religion; et je crois même qu'on peut dire que Dieu a préservé les Conciles véritablement oecuméniques jusqu'ici de toute erreur, contraire à la doctrine salutaire. Au reste c'est une chose étrange que la prévention de parti. J'ai vu des gens embrasser avec ardeur une opinion, par la seule raison qu'elle est reçue dans leur ordre, ou même seulement parce qu'elle est contraire à celle d'un homme d'une religion ou d'une nation qu'ils n'aimoient point, quoique la question n'eût presque point de connexion avec la Religion ou avec les intérêts des peuples. Ils ne savoient point peut-être que c'étoit là véritablement la source de leur zèle: mais je reconnoissois que sur la première nouvelle qu'un tel avoit écrit telle ou telle chose, ils fouilloient dans les Bibliothéques et allambiquoient leurs esprits animaux pour trouver de quoi se réfuter. C'est ce qui se pratique aussi souvent par ceux, qui soutiennent des thèses dans les universités et qui cherchent à se signaler contre les adversaires. Mais que dirons nous des doctrines préscrites dans les livres symboliques du parti même parmi les Protestans, qu'on est souvent obligé d'embrasser avec serment? que quelques uns ne croient signifier chez nous que l'obligation de professer ce que ces livres ou formulaires ont de la sainte Ecriture; en quoi ils sont contredits par d'autres. Et dans les ordres religieux du parti de Rome, sans se contenter des doctrines établies dans leur Eglise, on préscrit des bornes plus étroites à ceux qui enseignent; témoin les propositions que le Général des Jésuites Claude Aquaviva (si je ne me trompe) défendit d'enseigner dans leurs Ecoles. Il seroit bon (pour le dire en passant) de faire un recueil systématique des propositions décidées et censurées par des Conciles, Papes, Evêques, Supérieurs, Facultés, qui serviroit à l'histoire Ecclésiastique. On peut distinguer entre enseigner et embrasser un sentiment. Il n'y a point de serment au monde ni de défense, qui puisse forcer un homme à demeurer dans la même opinion, car les sentimens sont involontaires en eux-mêmes: mais il se peut et doit abstenir d'enseigner une doctrine, qui passe pour dangereuse à moins qu'il ne s'y trouve obligé en conscience. Et en ce cas il faut se déclarer sincèrement et sortir de son poste, quand on a été chargé d'enseigner; supposé pourtant qu'on le puisse faire, sans s'exposer à un danger extrème, qui pourroit forcer de quitter sans bruit. Et on ne voit guères d'autre moyen d'accorder les droits du public et du particulier: l'un devant empêcher ce qu'il juge mauvais, et l'autre ne pouvant point se dispenser des devoirs exigés par sa conscience.

§. 18. PH. Cette opposition entre le public et le particulier et même entre les opinions publiques de différens partis est un mal inévitable. Mais souvent les mêmes oppositions ne sont qu'apparentes, et ne consistent que dans les formules. Je suis obligé aussi de dire, pour rendre justice au genre humain, qu'il n'y a pas tant de gens engagés dans l'erreur, qu'on le suppose ordinairement; non que

je croie qu'ils embrassent la vérité, mais parcequ'en effet sur les doctrines, dont on fait tant de bruit, ils n'ont absolument point d'opinion positive et que sans rien examiner et sans avoir dans l'esprit les idées les plus superficielles sur l'affaire en question, ils sont résolus de se tenir attachés à leur parti, comme des soldats qui n'examinent point la cause qu'ils défendent: et si la vie d'un homme fait voir qu'il n'a aucun égard sincère pour la religion, il lui suffit d'avoir la main et la langue prettes à soutenir l'opinion commune, pour se rendre recommandable à ceux qui lui peuvent procurer de l'appui.

TH. Cette justice, que vous rendez au genre humain, ne tourne point à sa louange; et les hommes seroient plus excusables de suivre sincèrement leurs opinions, que de les contrefaire par intérêt. Peut-être pourtant qu'il y a plus de sincérité dans leur faits, que vous ne semblez donner à entendre. Car sans aucune connoissance de cause, ils peuvent être parvenus à une *foi implicite* en se soumettant généralement et quelquefois aveuglément, mais souvent de bonne foi, au jugement des autres, dont ils ont une fois reconnu l'autorité. Il est vrai que l'intérêt, qu'ils y trouvent, contribue à cette soumission, mais cela n'empêche point qu'enfin l'opinion ne se forme. On se contente dans l'Eglise Romaine de cette foi implicite à peu près, n'y ayant peut-être point d'article, dû à la révélation, qui y soit jugé absolument *fondamental* et qui y passe pour nécessaire *necessitate medii*, c'est à dire, dont la créance soit une condition absolument nécessaire au salut. Et ils le sont tous *necessitate praecepti*, par la nécessité, qu'on y enseigne d'obéir à l'Eglise, comme on l'appelle, et de donner toute l'attention due à ce qui y est proposé, le tout sous peine de péché mortel. Mais cette nécessité n'exige qu'une docilité raisonnable et n'oblige point absolument à l'assentiment suivant les plus savans docteurs de cette Eglise. Le Cardinal Bellarmin même crut cependant que rien n'étoit meilleur que cette foi d'enfant, qui se soumet à une autorité établie, et il raconte avec approbation l'addresse d'un moribond, qui éluda le diable par ce cercle, qu'on lui entend répéter souvent

»Je crois tout ce que croit l'Eglise,
L'Eglise croit ce que je crois.«

CHAPITRE XXI.

De la division des sciences.

§. 1. Ph. Nous voilà au bout de notre course et toutes les opérations de l'entendement sont éclaircies. Notre dessein n'est pas d'entrer dans le détail même de nos connoissances. Cependant ici il sera peut-être à propos, avant que de finir, d'en faire une revue générale en considérant la division des sciences. Tout ce qui peut entrer dans la sphère de l'entendement humain est ou la nature des choses en elles-mêmes; ou en second lieu l'homme en qualité d'Agent, tendant à sa fin et particulièrement à sa félicité; ou en troisième lieu, les moyens d'acquérir et de communiquer la connoisance. Et voilà la *science* divisée en *trois espèces*. §. 2. La première est la *Physique* ou la Philosophie naturelle, qui comprend non seulement les corps et leurs affections comme nombre, figure, mais encore les esprits, Dieu même et les Anges. §. 3. La seconde est la *Philosophie pratique* ou *la morale*, qui enseigne le moyen d'obtenir des choses bonnes et utiles, et se propose non seulement la connoissance de la vérité, mais encore la pratique de ce qui est juste. §. 4. Enfin la troisième est *la Logique* ou la connoissance des signes, car λόγος signifie parole. Et nous avons besoin des *signes* de nos idées pour pouvoir nous entrecommuniquer nos pensées, aussi bien que pour les enregitrer pour notre propre usage. Et peut-être que si l'on considéroit distinctement et avec tout le soin possible que cette dernière espèce de science roule sur les idées et les mots, nous aurions une Logique et une Critique différente de celle qu'on a vues jusqu'ici. Et ces trois espèces, la Physique, la Morale, et la Logique, sont comme trois grandes provinces dans le monde intellectuel, entièrement séparées et distinctes l'une de l'autre.

TH. Cette division a déjà été célèbre chez les anciens; car sous la *Logique* ils comprenoient encore, comme vous faites, tout ce qu'on rapporte aux paroles et à l'explication de nos pensées, *artes dicendi*. Cependant il y a de la difficulté là dedans; car la science de raisonner, de juger, d'inventer paroît bien différente de la connoissance des Etymologies des mots et de l'usage des langues, qui est quelque chose d'indéfini et d'arbitraire. De plus, en expliquant les mots on est obligé de faire une course dans les sciences mêmes comme il paroit par les Dictionnaires; et de l'autre côté on ne sauroit traiter la science sans donner en même tems les définitions des termes. Mais la principale difficulté, qui se trouve dans cette division des sciences, est, que chaque parti paroit engloutir le tout, premièrement la Morale et la Logique tomberont dans la Physique, prise aussi généralement qu'on vient de dire; car en parlant des esprits, c'est à dire des substances qui ont de l'entendement et de la volonté et en expliquant cet entendement à fond, vous

y ferez entrer toute la Logique: et en expliquant dans la doctrine des esprits ce qui appartient à la volonté, il faudroit parler du bien et du mal, de la félicité et de la misère, et il ne tiendra qu'à vous de pousser assez cette doctrine pour y faire entrer toute la Philosophie pratique. En échange tout pourroit entrer dans la Philosophie pratique comme servant à notre félicité. Vous savéz qu'on considère la Théologie avec raison comme une science pratique, et la Jurisprudence aussi bien que la Médecine ne le sont pas moins; de sorte que la doctrine de la félicité humaine ou de notre bien et mal absorbera toutes ces connoissances, lorsqu'on voudra expliquer suffisamment tous les moyens, qui servent à la fin que la raison se propose. C'est ainsi que Zwingerus a tout compris dans son Théatre méthodique de la vie humaine, que Beyerling a détraqué en le mettant en ordre alphabétique. Et en traitant toutes les matières par dictionnaires suivant l'ordre de l'Alphabet, la doctrine des langues (que vous mettez dans la *Logique* avec les anciens) c'est à dire, dans la discursive, s'emparera à son tour du territoire des deux autres. Voilà donc vos trois grandes provinces de l'Encyclopédie en guerre continuelle, puisque l'un entreprend toujours sur les droits des autres. Les Nominaux ont cru, qu'il y avoit autant de sciences particulières que de vérités, lesquelles composoient après des tous, selon qu'on les arrangeoit; et d'autres, comparent le corps entier de nos connoissances à un océan, qui est tout d'une piéce et qui n'est divisé en Calédonien, Atlantique, Aethiopique, Indien, que par des lignes arbitraires. Il se trouve ordinairement qu'une même vérité peut être placée en différens endroits, selon les termes qu'elle contient, et même selon les termes moyens ou causes, dont elle dépend, et selon les suites et les effets qu'elle peut avoir. Une proposition catégorique simple n'a que deux termes; mais une proposition hypothètique en peut avoir quatre, sans parler des énonciations composées. Une histoire mémorable peut être placée dans les annales de l'histoire universelle et dans l'histoire du pays, où elle est arrivée, et dans l'histoire de la vie d'un homme, qui y étoit intéressé. Et supposé qu'il s'y agisse de quelque beau précepte de morale, de quelque stratagème de guerre, de quelque invention utile pour les arts, qui servent à la commodité de la vie ou à la santé des hommes, cette même histoire sera rapportée utilement à la science ou art qu'elle regarde, et même on en pourra faire mention en deux endroits de cette science, savoir dans l'histoire de la discipline pour raconter son accroissement effectif, et aussi dans les préceptes, pour les confirmer ou éclaircir par les exemples. Par exemple ce qu'on raconte bien à propos dans la vie du Cardinal Ximénes, qu'une femme Moresque le guérit par des frictions seulement d'une hectique presque désespérée, mérite encore lieu dans un système de Médecine tant au chapitre de la fièvre hectique, que lorsqu'il s'agit d'une diète Médicinale en y comprenant les exercices; et cette observation servira encore à mieux découvrir les causes de cette maladie. Mais on en pourroit parler encore dans la Logique médicinale, où il s'agit de l'art de trouver les remèdes, et dans l'histoire de la Médecine, pour faire voir comment les remèdes sont venus à la connoissance des hommes, et que c'est bien souvent par le secours de simples Empiriques et même des charlatans. Beverovicius dans un joli livre de la Médecine ancienne, tiré tout entier des auteurs non Médecins, auroit rendu son ouvrage encore plus beau, s'il fut passé jusqu'aux auteurs modernes. On voit par là, qu'une même vérité peut avoir beaucoup de places selon les différens rapports qu'elle peut avoir. Et ceux qui rangent une Bibliothèque ne savent bien souvent où placer quelques livres, étant suspendus entre deux ou trois endroits également convenables. Mais ne parlons maintenant que des doctrines générales, et mettons à part les faits singuliers, l'histoire et les langues. Je trouve deux dispositions principales de toutes les vérités doctrinales, dont chacune auroit son mérite, et qu'il seroit bon de joindre. L'une seroit *synthetique et théorique*, rangeant les vérités selon l'ordre des preuves, comme font les Mathématiciens, de sorte que chaque proposition viendroit après celles, dont elle dépend. L'autre disposition seroit *analytique et pratique*, commencant par le but des hommes, c'est à dire par les biens, dont le comble est la félicité, et cherchant par ordre les moyens, qui servent à acquérir ces biens ou à éviter les maux contraires. Et ces deux méthodes ont lieu dans l'Encyclopédie en général comme encore quelques uns les ont pratiquées dans les sciences particulières; car la Geométrie même, traitée synthétiquement par Euclide comme une science, a été traitée par quelques autres comme un art et pourroit néanmoins être traitée démonstrativement sous cette forme, qui en montreroit même l'invention; comme si quelqu'un se proposoit de mesurer toutes sortes de figures plattes, et commençant par les rectilignes s'avisoit qu'on les peut partager en triangles et que chaque triangle est la moitié d'un parallelogramme, et que les parallélogrammes peuvent être réduits aux rectangles, dont la mesure est aisée. Mais en écrivant l'Encyclopédie suivant toutes ces deux dispositions ensemble, on pourroit prendre des mesures de renvoi, pour éviter les répétitions.

A ces deux dispositions il faudroit joindre la *troisième suivant les termes*, qui en effet ne seroit qu'une espèce de *répertoire*, soit systématique, rangeant les termes selon certains prédicamens, qui seroient communs à toutes les nations; soit alphabétique selon la langue reçue parmi les savans. Or ce Répertoire seroit nécessaire pour trouver ensemble toutes les propositions, où le terme entre d'une manière assez remarquable; car suivant les deux voies précédentes, où les vérités sont rangées selon leur origine ou selon leur usage, les vérités, qui regardent un même terme, ne sauroient se trouver ensemble. Par exemple, il n'a point été permis à Euclide, lorsqu'il enseignoit de trouver la moitié d'un angle, d'y ajouter le moyen d'en trouver le tiers, parcequ'il auroit falu parler des sections coniques, dont on ne pouvoit pas encore prendre connoissance en cet endroit. Mais le Répertoire peut et doit indiquer les endroits où se trouvent les propositions importantes, qui regardent un même sujet. Et nous manquons encore d'un tel *répertoire* en Géométrie, qui seroit d'un grand usage pour faciliter même l'invention et pousser la science, car il soulageroit la mémoire et nous épargneroit souvent la peine de chercher de nouveau ce qui est déjà tout trouvé. Et ces répertoires encore serviroient à plus forte raison dans les autres sciences, où l'art de raisonner a moins de pouvoir, et seroit sur tout d'une extrême nécessité dans la Médecine. Mais l'art de faire de tels répertoires ne seroit pas des moindres. Or considérant ces trois dispositions, je trouve cela de curieux, qu'elles répondent à l'ancienne division, que vous avez renouvellée, qui partage la science ou la Philosophie en théorique, pratique, et discursive, ou bien en physique, morale et logique. Car la disposition synthétique répond à la théorique, l'analytique à la pratique, et celle du répertoire selon les termes, à la logique: de sorte que cette ancienne division va fort bien, pourvu qu'on l'entende comme je viens d'expliquer ces dispositions, c'est à dire, non pas comme des sciences distinctes, mais comme des arrangemens divers des mêmes vérités, autant qu'on juge à propos de les répéter. Il y a encore une *division* civile des sciences selon les facultés et les professions. On s'en sert dans les Universités et dans les arrangemens des Bibliothèques; et Draudius avec son continuateur Lipenius, qui nous ont laissé le plus ample mais non pas le meilleur catalogue de livres, au lieu de suivre la méthode des Pandectes de Gesner, qui est toute systématique, se sont contentés de se servir de la grande division des matières (à peu près comme les libraires) suivant les quatre facultès (comme on les appelle) de Théologie, de Jurisprudence, de Médecine et de Philosophie, et ont rangé par après les titres de chaque faculté selon l'ordre alphabétique des termes principaux, qui entrent dans l'inscription des livres: ce qui soulageoit ces auteurs parcequ'ils n'avoient pas besoin de voir le livre ni d'entendre la matière que le livre traite, mais il ne sert pas assez aux autres, à moins qu'on ne fasse des renvois des titres à d'autres de pareille signification; car sans parler de quantité de fautes, qu'ils ont faites, l'on voit que souvent une même chose est appellée de différens noms, comme par exemple, *observationes juris*, *miscellanea*, *conjectanea*, *electa*, *semestria*, *probabilia*, *benedicta*, et quantité d'autres inscriptions semblables; de tels livres de Jurisconsultes ne signifient que des mélanges du droit Romain. C'est pourquoi la disposition systématique des matières est sans doute la meilleure, et on y peut joindre des indices alphabétiques bien amples selon les termes et les auteurs. La division civile et reçue, selon les quatre facultés, n'est point à mépriser. La *Théologie* traite de la *félicité* éternelle et de tout ce qui s'y rapporte, autant que cela dépend de l'âme et de la conscience. C'est comme une Jurisprudence, qui regarde ce qu'on dit être *de foro interno* et emploie des substances et intelligences invisibles. La *Jurisprudence* a pour objet le gouvernement et les loix, dont le but est la félicité des hommes autant qu'on y peut contribuer par l'extérieur et le sensible; mais elle ne regarde principalement que ce qui dépend de la nature de l'esprit, et n'entre point fort avant dans le détail des choses corporelles, dont elle suppose la nature pour les employer comme des moyens. Ainsi elle se décharge d'abord d'un grand point, qui regarde la santé, la vigueur, et la perfection du corps humain, dont le soin est départi à la faculté de *Médecine*. Quelques uns ont cru avec quelque raison, qu'on pourroit ajouter aux autres la *Faculté oeconomique*, qui contiendroit les arts mathématiques et méchaniques, et tout ce qui regarde le détail de la subsistance des hommes et des commodités de la vie, où l'*agriculture* et l'*architecture* seroient comprises. Mais on abandonne à la faculté de la *Philosophie* tout ce qui n'est pas compris dans les trois facultés qu'on appelle supérieures. On l'a fait assez mal, car c'est sans donner moyen à ceux qui sont de cette quatrième faculté de se perfectionner par la pratique, comme peuvent faire ceux, qui enseignent les autres facultés. Ainsi excepté peut-être les Mathématiques, on ne considère la faculté de Philophie que

comme une introduction aux autres. C'est pourquoi l'on veut que la jeunesse y apprenne l'histoire et les arts de parler et quelques rudimens de la Théologie et de la Jurisprudence naturelle, indépendantes des loix divines et humaines, sous le titre de Métaphysique ou Pneumatique, de Morale et de Politique, avec quelque peu de Physique encore, pour servir aux jeunes Médecins. C'est là la division civile des sciences suivant les corps et professions des savans, qui les enseignent, sans parler des professions de ceux qui travaillent pour le public autrement que par leurs discours et qui devroient être dirigés par les vrais savans, si les mesures du savoir étoient bien prises. Et même dans les arts manuels plus nobles, le savoir a été fort bien allié avec l'opération, et pourroit l'être d'avantage. Comme en effet on les allie ensemble dans la Médecine non seulement autrefois chez les anciens (où les Médecins étoient encore Chirurgiens et Apothicaires) mais encore aujourd'hui sur tout chez les Chimistes. Cette alliance aussi de la pratique et de la théorie se voit à la guerre, et chez ceux qui enseignent ce qu'on appelle les exercices, comme aussi chez les peintres ou Sculpteurs et Musiciens et chez quelques autres espèces de Virtuosi. Et si les principes de toutes ces professions et arts et même des métiers, étoient enseignés pratiquement chez les Philosophes, ou dans quelqu'autre faculté de savans que ce pourroit être, ces savans seroient véritablement les précepteurs du genre humain. Mais il faudroit changer en bien des choses l'état présent de la littérature et de l'éducation de la jeunesse et par conséquent de la police. Et quand je considère combien les hommes sont avancés en connoissance depuis un siècle ou deux, et combien il leur seroit aisé d'aller incomparablement plus loin pour se rendre plus heureux, je ne désespère point qu'on ne vienne à quelque amandement considérable dans un tems plus tranquille sous quelque grand Prince, que Dieu pourra susciter pour le bien du genre humain.

XL. b. [1]

SCHREIBEN AN GABRIEL WAGNER.

VOM

NUTZEN DER VERNUNFTKUNST ODER LOGIK.

1 6 9 6.

(**Leibnitz's** Deutsche Schriften, herausgegeben von Dr. G. E. **Guhrauer** 1r. Band. Berlin, 1838. 8. p. 374 — 393.)

Wohledler, insonders geehrter Herr!

Nachdem derselbige seine zu mir habende Neigung und von mir habende gute Meinung öffentlich, und zwar allerdings über mein Verdienst bezeiget, ehe er mit mir einige Kundschaft gehabt, so ist mir dessen unlängst erhaltenes Schreiben samt denen beigefügten gelehrten und nachdrücklichen Vernunft-Uebungen, so er durch den Druck herausgegeben, um so viel mehr angenehm gewesen. Und befinde ich mich dadurch verbunden, demselben Dank zu erstatten, auch mich zu angenehmen Diensten zu erbieten, dabeneben auch über ein- und anders meine wohlmeinende, doch ohnvorgreifliche Gedanken aufrichtig zu eröffnen, der Hofnung, es werde es mein geehrter Herr im Besten aufnehmen, und vielleicht bei reiflicher Ueberlegung darunter etwas Dienliches finden.

Ich vernehme demnach, dass dessen Vernunftübungen einigen gelehrten Leuten Gelegenheit gegeben, sich zu entrüsten, und solche also aufzunehmen, als ob er der in Schwang gehenden Gelehrsamkeit, so auf den hohen und andern Schulen getrieben, und insgemein gelobt und verlangt wird, zum Theil, und sonderlich so weit sie von der Naturkunde etwas entfernet, gleichsam den Krieg damit angekündiget, und ihm fürgenommen, den ganzen Orden deren, so sich darauf legen, bei anderen Leuten in Schimpf und Verachtung zu bringen. Nun bin ich zwar versichert, dass solches seine Meinung ganz nicht sei, kann auch nicht loben, dass man sie ihm zum ärgsten ausdeutet; zumalen er sich selbst deswegen verwahret, und ich aus dem Lateinischen, so ich von ihm gesehen, wahrgenommen, dass es ihm selbst an solcher Gelehrsamkeit nicht ermangele, und seine Schreibart, so er darin gebraucht, oft, (nicht weniger, als im Teutschen) etwas ohngemein Zierliches und Nachdrückliches, auf Schlag der Alten in sich habe, so da weiset, dass ihm deren Kundschaft gar nicht abgehe, noch zuwider sein müsse. Weilen aber gleich wohl ein- und anderes den widrigen Urtheilen einen Schein gegeben, so sollte ich fast dafür halten, mein geehrter Herr würde löblich thun, sowohl zur Rettung der vermeint verletzten Ehre solcher Gelehrten, als auch zu seiner Entbürdung, wenn er ein- und anderes erklären, und etwa bei dem Fortsatz der Vernunftübungen, oder sonst öffentlich zu vernehmen geben wollte, dass er nicht die Wissenschaften oder Arten der Gelehrsamkeit, auch nicht die, so denenselben fleissig obliegen und solche wohl verstehen, weniger den ganzen Orden gewisser Gelehrten tadeln, am allerwenigsten Jemand schimpfen oder verachten wollen.

Jch bekenne an meinem wenigen Ort, dass ich in meiner ersten Jugend geneigt gewesen, viel zu verwerfen, so in der gelehrten Welt eingeführet. Aber bei anwachsenden Jahren und näherer Insicht habe den Nutzen mancher Dinge befunden, die ich zuvor gering geachtet, mithin nunmehr gelernet, nicht leicht etwas zu verachten, welche Regel ich für besser und sicherer halte, als die, so einige stoische Liebhaber der Weisheit und aus ihnen Horatius gelehret: n i c h t s z u b e w u n d e r n. Wie ich denn in Frankreich und sonsten den sogenannten Cartesianern solches zu verstehen geben, und sie gewarnet, dass sie durch Anzapfung der Schulen, weder für sich noch für die Studien wohlthun, und nur gelehrte Leute gegen neue, auch sonst gute Gedanken verbittern würden. So auch zum Theil erfolget, wie des hochgelehrten Hrn. Bischofs von Avranches, Huetii nicht ganz unverdiente Censur ausweiset; und habe ich an den Hrn. Pater Malebranche, so sonst mein guter Freund, nicht billigen können, dass er bald die Critik und Untersuchung des Römischen und Griechischen Alterthums, bald die Lesung der Rabbinischen und Arabischen Bücher, bald den Fleiss der Sternseher, bald sonst etwas durchziehen will, da doch alle diese Dinge ihren Nutzen haben, und gut, dass Leute seien, so ihr Werk davon machen, welche man durch Lob bei ihrer Mühe anfrischen, und nicht durch Verachtung von der vor das gemeine Wesen, oft ohne Belohnung unternommenen, grossen Arbeit abschrekken muss. Zweifle auch nicht, dass mein geehrter Herr hierinn mit mir guten Theils einig sein werde, inmassen er sich wegen der orientalischen Sprachen, der Sternkunst und anderen ganz wohl erklärt.

Weilen aber gleichwohl mein geehrter Herr hauptsächlich, wie ich sehe, dahin zu gehen scheint, dass die Vernunftkunst oder Logik, samt ihrer nahen Anverwandtinn, der gemeinlichen Wissenschaft oder Methaphysik gänzlich zu verwerfen und gleichsam zu verbannen, und mich selbst, den er zwar eines allzu grossen Lobes würdigt, unter die Verächter der Logik ausdrücklich zählet, hat mich solches um so viel mehr bewogen, meine Erklärung darüber an ihn zu thun. Und zweifle ich zwar zuvörderst nicht, dass mein geehrter Herr aus wohlmeinendem Eifer zu Aufnahme der wahren und nützlichen Wissenschaften ein solches geschrieben, damit die Menschen mit vergebenen Grübeln zu Verlust der edlen Zeit nicht aufgehalten würden, und mir darin eine Ehre gethan, dass er mich gleichsam zum Zeugen einer so wohl gemeinten Erinnerung gerufen. Weilen aber gleichwohl ich von der Sache selbst auf gewisse Maasse eine andere Meinung führe, so habe versuchen wollen, ob wir uns drüber in etwas verstehen, und vergleichen könnten, ich glaube auch, dass mein geehrter Herr, wie er's im Sinn hat, Recht habe, nur dass seine Ausdrückung weiter gehet, als seine Befindung.

Unter der Logik oder Denk-Kunst verstehe ich die Kunst, den Verstand zu gebrauchen, also nicht allein, was fürgestellt, zu beurtheilen, sondern auch,

[1] Dum editor itinere impeditus erat quin ipse plagulas impressas recognosceret, factum est typothetae errore ut haec epistola destinato loco dejiceretur. Quam nunc damus tamquam primi voluminis appendicem; numeroque imposito locum significamus legitimum. Quippe eam excipere debebat scriptionem (p. 134. seq. huj. Ed.) cui titulus: Troisième ecclaircissement etc.

was verborgen ist, zu erfinden. Wenn nun eine solche Kunst möglich, das ist, wenn treffliche Vortheile in solchen Wirkungen darzugeben, so folget, dass diese Kunst auf alle Weise zu suchen und hochzuschätzen, ja aller Künste und Wissenschaft Schlüssel zu achten. Nun scheinet, dass mein geehrter Herr zugebe, dass im Nachdenken und Erforschen sich schöne Vortheile finden; wenn er derohalben nicht zugeben wollte, dass man deren Begriff eine Logik nennen soll, so würde der Streit vom Worte sein; weil ihm aber dergleichen nicht zutraue, so sehe nicht, wie seine Gedanken anders zu nehmen, als dass er zwar nicht die wahre Logik, wohl aber dasjenige verwerfe, was wir bisher unter deren Namen verehren.

Wenn es nun diese Meinung hat, so muss ich zwar bekennen, dass alle unsere bisherigen Logiken kaum ein Schatten dessen sein, so ich wünsche, und so ich gleichsam von ferne sehe, muss aber gleichwohl der Wahrheit zur Steuer und einem jedem sein gebührend Recht zu thun, bekennen, dass ich auch in der bisherigen Logik viel Gutes und Nützliches finde, dazu mich denn auch die Dankbarkeit verbindet, weilen ich mit Wahrheit sagen zu können vermeine, dass mir die Logik, auch wie man sie in Schulen gelehret, ein Grosses gefruchtet.

Ehe ich noch zu einer Schul-Classe kam, da man sie treibet, war ich ganz in den Historien und Poeten vertiefet; denn die Historien hatte ich angefangen zu lesen, fast sobald ich lesen können, und in den Versen fand ich grosse Lust und Leichtigkeit; aber sobald ich die Logik anfing zu hören, da fand ich mich sehr gerührt durch die Vertheilung und Ordnung der Gedanken, die ich darin wahr nahm. Ich begundt gleich zu merken, dass ein Grosses darin stecken müsste, so viel etwa ein Knabe von dreizehn Jahren in dergleichen merken kann. Die grösste Lust empfand ich an den sogenannten Prädicamenten, so mir vorkam als eine Muster-Rolle aller Dinge der Welt, und suchte ich in allerhand Logiken nach, um zu sehen, wo solch allgemein Register am besten und ausführlichsten zu finden; ich fragte oft mich und meine Mitschüler, in welches Prädicament und dessen Fach wohl dies oder jenes gehören möchte, ob mir wohl nicht anstund, dass man so viel davon ganz ausschloss; einige der Prädicamenten, als sonderlich die zwei, wo nicht vier letzten, auch bei mir bald wegfielen, weil sie in den vorigen begriffen oder deren Nutzen sich in der That nicht zeigen wollte. Ich kam bald auf einen lustigen Fund, wie man oft vermittelst der Prädicamente etwas errathen und sich erinnern könne, was einem ausgefallen, wenn man nemlich das Bild davon noch hat, aber solches in seinem Hirn nicht sofort ertappen kann; denn da darf man sich oder Andere nur nach gewissen Prädicamenten und deren ferneren Eintheilungen (davon ich gar ausführliche Tafeln aus allerhand Logiken zusammengetragen hatte) befragen und gleichsam examiniren, so schliesset man bald aus, was zur Sache nicht dienet, und treibet das Werk dergestalt in die Enge, dass man auf das recht Schuldige kommen kann, und dergestalt hätte vielleicht Nebucadnezar auch seinen vergessenen Traum wieder erwecken können. Bei solchem Eintäfeln der Kenntnisse kam ich in Uebung der Eintheilung und Aftereintheilung (divisionis und subdivisionis) als einen Grund der Ordnung und als ein Band der Gedanken. Da mussten die Ramisten und halben Ramisten herhalten, sobald sich ein Register zusammen gehörender Dinge fand; uud sonderlich so oft ich ein Geschlecht oder Gemeines antraf, so eine Zahl der besonderen Arten unter sich hatte, als z. E. die Zahl der Gemüthsbewegungen oder der Tugenden und Laster, so musste ich sie in eine Tafel bringen und versuchen, wie die Arten nach einander heraus kämen, und da fand ich gemeiniglich, dass die Erzählung unvollkommen, und noch mehr Arten beigesetzt werden könnten. Mit solchen allen hatte ich meine besondere Lust, schrieb auch allerhand Zeug zusammen, so zwar nicht geachtet, sondern verloren, doch lange Jahre hernach etwas davon ohngefähr gefunden, so mir noch jetzt nicht ganz missfällt. Den Nutzen dieser Uebung befand ich hernach, wenn ich eine Materie ausführen wollte, und erinnere mich, dass einstmals, da etwas von mir aufgesetzt, mich ein gelehrter Freund gefraget, wie mir doch alles, so ich anbracht, auch dienlich, aber nicht sofort zu erblicken, beigefallen. Dem ich geantwortet (wie es dann auch wahr) dass es durch divisiones und subdivisiones geschehen, die ich gleichsam als ein Netz oder Garn gebrauchet, das flüchtige Wild zu fangen. Ich fand auch, dass die Eintheilung diene, rechte Beschreibungen von den Dingen zu machen, ander Nutzen zu geschweigen. Zu allem Glück war ich in den sogenannten Humanioribus ziemlich fortgeschritten, ehe ich zu diesen Gedanken kommen, sonst würde ich mich schwerlich haben überwinden können, wieder zurück von den Sachen zu den Worten zu gehen.

Ich hatte auch sonsten viel Einfälle, die ich zu Zeiten den Lehrmeistern fürtrug, als unter andern: ob nicht gleich, wie die Termini simplices oder Kenntnisse (Notiones) durch die bekannten Prädicamente in Ordnung bracht, also auch eigne Prädicamente und ordentliche Reihen für die Terminos

complexos oder Wahrheiten zu machen. Ich wusste nemlich damals nicht, dass der Wisskünstler Grundbeweise (Mathematicae demonstrationes) eben dasjenige sei, was ich wünschte; Ich bemerkte auch, dass die Topica oder Sammelplätze der Erklärungs- und Beweismittel nicht wenig dienen, uns dasjenige, so wir zwar im Kopf, aber nicht in Gedanken haben, zu gehöriger Zeit zu erinnern, also nicht nur von den Sachen viel herzuschwätzen, sondern auch sie besser zu untersuchen, und bemerkte ich bereits damals, dass solche Plätze (Loci) oder Hauptsitze als Quellen zu gebrauchen, nicht nur der Beweismittel einer dargestellten Wahrheit, sondern auch der Erklärungsmittel einer vorgegebenen Sache, und dass sie also nicht allein Beweislichkeiten (argumentabilia) so zu reden, sondern auch Beileglichkeiten (praedicabilia) seien, allso die bekannten fünf praedicabilia des Porphyrii beiweiten nicht zureichen, welche nur die praedicata in recto oder Benennungen, und auch die nicht alle in sich halten, massen noch die Begränzung (definitio, bepaeling nennen es die Holländer) und Eintheilung (divisio) beizufügen. Denn es ja auch eine Beilage ist, dass z. E. jeder regulirter Körper entweder 4- oder 6- oder 8- oder 12- oder 20seitig sey; aber diejenigen praedicabilia, so da dienen pro praedicatis in obliquo oder die Quellen der Anbeilagen, wenn ich so reden sollte, hat Porphyrius übergangen und diese stecken in Topicis, massen Ursach, Werk, Ganzes, Theil etc. in der That dergleichen sein, und finde ich dass Hr. Placcius, berühmter Ictus in Homburg, (dessen Gelehrsamkeit, Fleiss, Nachdenken und sonderlich gutes Absehen ich hochschätze und dessen Kundschaft mein geehrter Herr wünscht) von den Locis vor andern wohl gehandelt und den Kern zusammengefasst; die Juristen haben sich in ihren Locis legalibus und sonst der Dinge nützlich bedient. Es entsteht auch eine gewisse Kunst zu fragen, nicht nur den Richtern und Berichtenden dienlich, sondern auch auf Reisen wohl zu gebrauchen bei denen Gelegenheiten, da seltsame Dinge oder sonderbare Personen zu sehen oder zu sprechen, von denen viel zu erfahren stehet, damit man nemlich solche vorbeistreichende und nicht wiederkommende Fügung wohl brauche und nicht hernach auf sich selbst böse sei, dass man dies oder jenes nicht gefraget oder beobachtet. Dahin gehöret auch die Kunst, die Natur selbst auszufragen und gleichsam auf die Folterbank zu bringen, Ars experimentandi, so Verulamius wohl angegriffen. Mein geehrter Herr wird sagen, dass die wackersten Köpfe sich solcher Vortheile wenig bedienen, sondern mit ihrem natürlichen Verstande genug zu recht kommen, und dass schlechte Tropfe mit allen Vortheilen es ihnen nicht gleich thun. Es ist nicht ohne; es ist aber auch wahr, dass wenig sein, so die Vortheile wissen oder brauchen und dass es gleichsam ein Verhängniss für das menschliche Geschlecht, dass es die von Gott erzeigte Gnade und Schätze der gütigen Natur so wenig sich zu Nutz macht; wie ich dann der Meinung bin, dass die Menschen bereits jetzo unglaubliche Dinge leisten können, wenn sie recht dazu thun wollten, aber ihre Augen werden annoch gehalten, und Alles muss Zeit haben, reif zu werden; demnach stehe ich in den Gedanken, dass ein schlechter Kopf mit den Hülfsvortheilen und deren Uebung es dem Besten bevorthun könnte, gleichwie ein Kind mit dem Lineal bessere Linien ziehen kann, als der grösste Meister aus freier Hand. Die herrlichen Ingenia aber würden unglaublich weit gehen können, wenn die Vortheile dazu kämen.

Bisher habe von dem Theil der bekannten Logik geredet, so zur Erfindung dienet, nun muss auch von dem Theil gedenken, so zum Urtheil gehöret, welches zwar einigermassen vorhergehen sollte; und da kommen für die Schlussfolgen mit samt den Figuren und Arten der Schlüsse. Dies Theil hält man für das unnützlichste und spottet über Barbara, Celarent, ich habe es aber auch anders befunden, und ob zwar Hr. Arnauld in seiner Denkkunst selbst meinet, die Menschen fehlten nicht leicht in der Form, sondern fast allein in der Materie, so verhält sichs doch in der That ganz anders, und hat Hr. Hugens mit mir beobachtet, dass gemeiniglich die mathematischen Fehler selbst, so man Paralogismos nennet, von verwahrloseter Form entsprossen.

Es ist gewiss kein Geringes, dass Aristoteles diese Formen in unfehlbare Gesetze brachte, mithin der erste in der That gewesen, der mathematisch ausser der Mathematik geschrieben. Ich habe auch etwas zur Neugierigkeit beigetragen, indem ich wisskünstig bewiesen, dass jede der vier Figuren just nur sechs gültige Arten habe, und also (gegen die gemeine Lehre), eine so viel als die andere; innassen die Natur in allen Dingen regulär; und dies deucht mich nicht weniger beachtungswürdig, als die Zahl der regulären Körper. Zwar ist diese Arbeit des Aristoteles nur ein Anfang und gleichsam das A B C, wie es dann andere, mehr zusammengesetzte und schwerere Formen giebt, die man alsdann erst brauchen kann, wenn man sie mit Hülfe dieser ersten und leichten Formen festgestellt, als zum Exempel, die Euclidischen Schlussformen, da die Verhaltungen (proportiones) versetzt werden invertendo, compo-

nendo, dividendo rationes etc. Ja selbst die Additionen, Multiplicationen oder Divisionen der Zahlen, wie man sie in den Rechenschulen lehret, sind Beweisformen (Argumenta in forma) und man kann sich darauf verlassen, weil sie kraft ihrer Form beweisen; und auf solche Weise kann man sagen, dass eine ganze Buchhalterrechnung förmlich schliesse und aus Argumentis in forma bestehe. So ist es auch mit der Algebra und vielen andern förmlichen Beweisen bewandt, so nemlich nackend und doch vollkommen. Es ist nicht eben nöthig, dass alle Schlussformen heissen: Omnis, atqui, ergo; in allen unfehlbaren Wissenschaften, wenn sie genau bewiesen werden, sind gleichsam höhere logische Formen einverleibt, so theils aus dem Aristotelischen fliessen, theils noch etwas Anderes zu Hülfe nehmen. Cardan hat dies in seiner Logik ersehen, und gleich wie man den Bauern überlässt, mit den Fingern zu zählen, und mit Strichen und Kreuzen sich zu behelfen, da hingegen ein Rechner viel höhere Künste hat, also, nachdem man die Logik in den rechten Wissenschaften höher gesteigert, hat man den Schülern überlassen, dass sie mit omnis, atqui, ergo gleichsam an den Fingern rechnen, und so zu sagen auf einmal nicht mehr als 3 zählen können, weil ihre Schlüsse und Syllogismi tritermini nur 3 Sachen und 3 Sätze haben. Doch ists bisweilen rathsam, dass man sich an solche Bauer-Rechnung und Kinder-Logik halte. Denn gleichwie man geringer Geld mit Würfen annimmt, grosse Stücke aber, zumal von Gold, lieber zählet, und wenn man Diamanten zu berechnen hätte, gern die Mühe nehmen würde, solche an den Fingern abzuzählen, weilen diese Rechnung zwar am schlechtesten doch aber am sichersten ist, dahingegen je höher, künstlicher und geschwinder die Rechnung, je leichter auch sich zu verrechnen; so ist es auch mit der Logik bewandt, dass man nemlich in wichtigen, zumal theologischen Streitsachen, so Gottes Wesen und Willen, auch unsere Seele betreffend, wohl thut, wenn man alles mit grossem Fleiss auflöset, und auf die allereinfaltigsten und handgreiflichsten Schlüsse bringt, da auch der geringste Schüler ohnfehlbar sehen kann, was folge oder nicht; und wird sich finden, dass man oft bei wichtigen Gesprächen stecken bleiben und still stehen müssen, weil man von der Form abgewichen; gleichwie man einen Zwirnsknaul zum Gordischen Knoten machen kann, wenn man ihn unordentlich aufthut.

Und muss ich hierbei meine Gedanken von rechten Gebrauch des förmlichen Disputirens in etwas setzen. Man hat es in die Auditoria der hohen und niederen Schulen verbannet, und eines der wichtigsten Mittel, die menschlichen Fehler zu meiden, fast bloss zu einem Kinderspiel gemacht, dessen man sich hernach gleichsam schämet, wenn man zu was Rechtes schreitet. Es ist auch kein Wunder, wie mans damit macht; denn oft scheinet, dass mans nicht brauchen wolle, hinter die Wahrheit zu kommen, sondern nur jungen Leuten ein wenig Muth zu machen, um sich öffentlich zu zeigen und zu verantworten. — Daher fängt man etwa einen Syllogismum an, aber den Satz, so vermeinet, oder unterschieden wird, beweiset man selten wieder mit einem neuen Syllogismo; viel weniger den streitigen Satz des Prosyllogismi und so fort; wie es denn sein sollte, wenn man wahrhaftig in Form disputiren wollte; sondern man bricht bald ab, fällt auf die Gespräche und Discurse, und endlich auf ein Ehrenwort oder Compliment.

Nun bekenne ich, dass es bei dem Zweck einer blossen Uebung der Jugend nicht wohl anders sein kann; denn wenn man förmlich ausdisputiren wollte, würden etliche Tage auf einen Syllogismum gehen, um solchen recht zu verfolgen, und wo bliebe das Auditorium mit den übrigen Opponenten? So würde auch die grosse Zahl der Prosyllogismorum einen rechten Irrgarten machen, daraus ohne Protocoll nicht zu kommen, zu geschweigen des grossen Verstandes und ungemeiner Scharfsinnigkeit, so erfordert würde, aus dem Stegereif sich recht zu begreifen und den Beweis immer bis auf die ersten Ursprünge und Grundwahrheiten fortzusetzen. Ist es derowegen eines von den menschlichen Verkehrungen, dass man die Form allein brauchet, wo sie wenig helfen kann, und bald abgebrochen werden muss, nemlich bei mündlichen Streitgesprächen, und zwar junger Leute, und bloss zur Uebung; aber wo die Form aus grossen Schwierigkeiten helfen könnte, nemlich bei schriftlichen Disputations-Gesetzen, zumal in wichtigen geistlichen Streitigkeiten, da wird sie ausser Acht gelassen; sogar dass oft dadurch schädliche Irrthümer entstehen, auch unterhalten werden; weilen in freien Discursen mehr auf die Fertigkeit, Beredsamkeit, Spitzfindigkeit, auch Gunst und Ansehen, als Grund der Wahrheit ankommt, und wenn beiderseits ansehnliche wackere Leute die Rede führen, nichts gerichtet wird, sondern die Parteien nur gesteifet werden.

Ich habe zu unterschiedenen Malen der Sache nachgedacht, auch einige Proben angestellt, und sehe, dass nicht fehlen kann, wenn derjenige, so etwas zu beweisen unternimmt, bei einem jeden ganz oder zum Theil geleugneten Satze wieder einen Syllogismum formiren sollte, er endlich nothwendig entweder aus Mangel des Beweises aufhören und

das erkennen, oder den Gegenpart auf unverneinliche Sätze, mithin auch zum Geständniss treiben, oder doch (welches zumal in zufälligen Materien zu Masse kommt) sich des Beweises auf ihn entladen werde. Daher die Disputirform zwar in nothwendigen Sachen, da ewige Wahrheiten vorfallen, zur Nothdurft ausgemacht, nicht aber in Zufälligkeiten, wo man das Wahrscheinlichste wählen muss, allda zweierlei annoch auszuführen. Erstlich von der Präsumtion, das ist, wenn und wie einer den Beweis von sich auf einen andern zu legen Macht habe, vors andere von den gradibus probabilitatis, wie man die Anzeigungen, so keinen vollkommenen Beweis machen und gegen einander laufen (indicantia et contraindicantia wie die Medici reden) abwägen und schätzen solle, um den Ausschlag zu geben. Denn man insgemein gar wohl sagt, rationes non esse numerandas, sed ponderandas, man müsse die Anzeigungen nicht zählen, sondern wägen, aber Niemand hat noch die Wage dazu gezeiget, wiewohl keine dem Werk näher gekommen, und mehr Hülfe an Hand gegeben, als die Juristen; daher ich auch der Materie nicht wenig nachgedacht, und dermaleins den Mangel in etwas zu ersetzen hoffe. Und dieses dienet auch zur Auslegungskunst und einfolglich in der Theologie, und stecket darin ein untrüglicher Schiedsrichter der Streitigkeiten, nicht dass uns allemal erlaubt, die Wahrheit auszufinden, denn solche in dem hohen Geheimnisse sich Gott oft selbst vorbehalten und uns, was wir gerne wissen wollten, nicht allemal offenbaret; sondern man kann dies zum wenigsten allemal ausmachen: erstlich ob die Sache vollkömmlich bewiesen, vors andere ob nicht, ob und wie weit sie glaublich gemacht worden.

Ich habe in einer halb-mathematischen Streitigkeit einsmals mit einem gelehrten Mann einen Versuch gethan; wir beide suchten die Wahrheit und wechselten Briefe mit einander, zwar mit Höflichkeit, doch nicht ohne Klage des einen gegen den andern, als ob einer dem andern seine Meinung und Reden wiewohl unschuldig verkehrte; da schlug ich die syllogistische Form für, so mein Gegenpart beliebte, wir trieben es über den zwölften Prosyllogismum. Von Stund an, da wirs angefangen, hörte das Klagen auf und einer verstund den andern, nicht ohne ferneren Nutzen zu beiden Seiten. Weil nun dieses leicht und lustig zu practiciren, dass man sich die Syllogismos und Prosyllogismos mit den förmlichen Antworten schicke und wiederschicke, so sollte man oft dadurch auch in wichtigen Fragen der Wissenschaften auf den Grund kommen und sich aus seinen Einbildungen und Träumen helfen können, weil dergestalt alles Wiederholen, Ausschweifen und unnöthige Weitläuftigkeit, denn ferner alle Mangelhaftigkeit, Verschweigung und geflissenes oder versehenes Uebergehen, letztlichen auch alle Unordnungen, Missverstände und unanständige Bewegungen durch die Art des Processes selbst abgehen würden.

Dies ist, was ich von dem grossen von mir mehrentheils versuchten Nutzen der bekannten Logik, da sie recht gebrauchet wird, diesmal melden wollen; dass aber diese Vernunftkunst noch unvergleichlich höher zu bringen, halte ich vor gewiss, und glaube es zu sehen, auch einigen Vorschmack davon zu haben, dazu ich aber ohne die Mathematik wohl schwerlich kommen wäre; und ob ich zwar schon einigen Grund darin gefunden, da ich noch nicht einmal im mathematischen Novitiat war, und hernach im zwanzigsten Jahre meines Alters bereits etwas davon in Druck gegeben, so habe doch endlich gespüret, wie sehr die Wege verhauen und wie schwer es würde gewesen sein, ohne Hülfe der innern Mathematik eine Oeffnung zu finden. Was nun meines Ermessens darin zu leisten müglich, ist von solchem Begriff, dass ich mir nicht getraue, ohne wirkliche Proben genugsamen Glauben zu finden, und werde also lieber eine mehrere Ausführung annoch aussetzen. Will derowegen für diesmal davon abbrechen und etwas auf meines geehrten Herrn Gründe erwähnen, so er der Logik entgegengesetzt. Ich finde aber, dass sie nur gegen deren Unbrauch und Missbrauch gehen; denn 1) kann die Logik als Denkkunst zum Ordnen und Wohlreden dienen, obschon die, so sie lehren insgemein weder wohlordnen, noch wohlreden. Nur dies folget daraus, dass sie ihre Kunst entweder nicht wohl verstehen, oder wenigstens nicht üben, denn, es kann einer alles verstehen, was Ptolemäus, Aristoxenus und Zarlinus von der Musik geschrieben, der doch weder singen noch spielen kann. 2) Dass keiner den andern überweiset ist die Ursach, weil man die Form, das ist, den ordentlichen Process, nicht zum Ernst, sondern gleichsam zum Spiel der Jugend brauchet, oder vielmehr kaum zu brauchen sich stellet. 3) Es ist nicht ohne, dass man einen grossen Theil der Künste mit der blossen natürlichen Logik erfunden habe und auch lehren könne; aber es kann auch ein vernünftiger Mensch, der weder Schrift noch Ziffern verstehet, mit einer natürlichen Arithmetik die Nothdurft ausrechnen; sollte deswegen die Rechenkunst nicht sein? Ich bin selbst der Meinung, man thäte wohl, dass man die Mathematik, Historie und anderes vor der ausführlichen Logik lernte; denn wie will der die Gedanken wohl

ordnen, der noch wenig bedacht. Wenn man aber mit einem Vorrath guter Gedanken versehen, dann kann man sie mustern und abmessen, und mit Hülfe der darin sich zeigenden Ordnung desto besser auf etwas Neues kommen. Es ist hierin wie mit der Sprachkunst, da bin ich auch der Meinung, man solle sich bei Erlernung einer Sprache mehr an die Uebung, als Grammatik halten; wenn man aber schon ziemlich in der Sprache erfahren, dann dienet die Grammatik, darin höher zu steigen Sonsten muss bei dem, so allda vorkommt, erwähnen, dass Plato nicht wenig in der Logik gethan und hatte das Frag-Disputiren auch seinen Nutzen. Sonst weiss ich nicht, ob Archimedes und Cartesius unter die Verächter der Logik zu zählen, wenigstens hat sie Cartesius bei den Jesuitern zur Flèche mit grossem Fleiss gelehret, und ist er in der scholastischen Philosophie ganz wohl erfahren gewesen, welche auch viel Gutes in sich hat, wenns nur ausgeklaubet wäre. Jungium halte ich überaus hoch, und kann den Verlust seiner Manuscripte nicht genug beklagen. Felden ist auch bei mir in keinem geringen Prädicament, die übrigen dabei erwähnten gelehrten Leute sind auch nicht zu verachten. 4) Dass durch die Logik nichts erfunden, kann ich nicht allerdings zugeben; alles, was durch den Verstand erfunden, ist durch die guten Regeln der Logik erfunden, obschon solche Regeln anfangs nicht gleich ausdrücklich aufgezeichnet, oder zusammen geschrieben gewesen. Ein guter Maler, der sich durch die Uebung an die rechte Proportion gewöhnet, zeichnet nach der Mess- und Sehkunst; und wenn auch solche Künste gleich nicht beschrieben oder wenigstens ihm nicht ausdrücklich bekannt, so ist doch der Grund in ihm. Inzwischen ist alles auch in der Malerei weit vollkommener worden, nachdem die Perspective zu einem Theil der Wisskunst erwachsen. 5) Es ist kein Zweifel, dass der, so die Vortheile der Vernunftkunst zu brauchen gewohnt, scharfsinniger als andere verfahren. 6) Die Menschen sind vernünftig auch ohne beschriebene Vernunftkunst, gleichwie sie singen können auch ohne Kunst der Musik; wenn man aber so viel Fleiss angewendet hätte, die rechte Vernunftkunst in Uebung zu bringen, als man auf die Singkunst gewendet, würden die Menschen Wunderdinge geleistet haben; allein das ist unterblieben, weil man wenig auf die Dinge geachtet, so nicht sofort mit den äusserlichen Sinnen zu bemerken. Cicero sagt wohl, es sei nichts schöner, als die Tugend, aber wie wenig sehens! Was von Erklärung der Worte gemeldet wird, darauf diene, dass solche zugleich die Dargebung der Ursache mit sich führen, wenn es durch solche Definitiones geschieht, die ich reales nenne, welche anderswo erkläret. Man nehme ein Exempel, so ein wenig schwerer, als das angeführte, warum 3 mal 4 sei 12; nemlich, warum durch Zusammensetzung der ungeraden Zahlen nach einander, lauter gevierte Zahlen entstehen, als

1 3 5 7 9 11 13

1 — 4 — 9 16 25 36 49

1 ist 1 | 3 u. 1 ist 4 | 5 u. 4 ist 9 | 7 u. 9 ist 16 | etc.

so wird man bei Auffindung der Ursache wohl den rechten Gebrauch der Denkkunst bemerken. 7) Dass alles ohne Folgerkunst gelernet werden könne, ist schon gestanden und beantwortet. Allein wie die Chinesen viel treffliche Dinge gethan, ohne eine andere als natürliche Messkunst zu haben, also ist auch viel, ja das meiste ohne den Gebrauch einer eigentlichen Denkkunst geschehen. Unterdessen bleibt doch der Denkkunst ihr Preis und Nutz, sowohl als der Messkunst. 8) Es ist wahr, dass man erst die Denkkunst in den guten Gedanken von den Dingen, gleichsam als in Modellen suchen müssen, nachdem sie aber daraus einmal gefunden, so richtet man ferner die Gedanken nach der Kunst, damit sie auch gut und modellmässig werden; doch ohne Beiseitsetzung der Uebung und Betrachtung guter Gedanken. Ein Maler, Bildhauer und Baumeister studiret an den Antiken, und formirt sich daraus ein Vorbild. Man hat auch die Sache daraus in Regeln bracht, denen nunmehr gefolget wird, inzwischen unterlässt man nicht, schöne Kunstwerke fleissig zu beschauen. 9) Ohngeachtet der Veränderung und Mannigfaltigkeit der menschlichen Gemüther, bleibt doch nur eine Denkkunst vor Alle, obschon im Gebrauch sich ein jeder nach seinem Naturell richtet, gleichwie eine Reitkunst vor alle Bereiter und Pferde, ungeachtet nicht jeder Sattel auf alle Pferde gerecht. Die Zahlen selbst werden auf vielerlei Arten begriffen. Die Mathesis pura ist zwar nicht die Vernunftlehre an sich selbst, wohl aber eine dero ersten Geburten und gleichsam deren Gebrauch bei den Grössen oder bei Zahl, Maass und Gewicht; ich habe auch befunden, dass die Algebra selbst ihre Vortheile von einer viel höheren Kunst, nemlich der wahren Logik, entlehne. 10) Die Logik hat viel Schweres und viel Leichtes in sich, wie die Rechenkunst. Was ist leichter als deren erste Lehren, was ist schwerer als die unaussprechliche Zahlwurzel, Radices surdae? Man fängt billig vom Leichtesten an, und sparet das Schwere, bis andere Wissenschaften begriffen: das erste dient

der Jugend zum Vorschmack; was aber höher in der Logik und in der Arithmetik, gehöret vor die, so bereits in Sachen und Sprachen weit kommen, und nun noch höher steigen wollen. Bekannt ist, dass Aristoteles von der Ethik und Grotius von der Rhetorik gesagt, sie gehörten nicht für Schüler, so ich verstehe vom höheren Gebrauch dieser Wissenschaften, indessen wird weder Aristoteles die Civilitatem morum Erasmi noch Grotius die Progymnasmata Aphthomii der Jugend nehmen wollen. 11) Ich sollte dafür halten, alle Folge stecke in den abgezogenen Dingen und nicht in den Umständen, als nur, insoweit solche etwas an Hand geben, so der abgezogenen Form gemäss; und dies hat Statt bei allem Gebrauch der Wissenschaften in zufälliger Materie. Die Kunst der Practik steckt darin, dass man die Zufälle selbst unter das Joch der Wissenschaft so viel thunlich bringe; je mehr man dies thut, je bequemer ist die Theorie zu Practik. Zum Exempel, vor Alters bedachte man nur die Bewegungskräfte in der Mechanik. Galiläus fing an, die Stärke der Körper, die man bei der Bewegung braucht, mathematisch zu betrachten, und überlegte, welche Form bei gleicher Materie zum Widerstande am besten, wie ich denn auch seine Regeln verbessert und vermehrt. Galiläus hat von schwerer Dinge Wurf gehandelt, ohne den Widerstand der Luft in Rechnung zu bringen. Blondel, da er von Bommen schreibt, meinet auch, solches sei nicht nöthig; ich habe das Gegentheil aus Vernunft- und Erfahrungsgründen.

12) Die gemeine Logik ist freilich oft fehlsam; was sie von Geschlecht und Unterschied (Genere und Differentia) sagt, hat wohl eine Verbesserung nöthig, und kann man aus dem genere eine Differenz machen, und hinwieder jenes aus dieser, und wenn ich also zwar lächerlich (doch deutlich) reden soll, kann man mit eben dem Recht sagen: homo est rational animale, als man saget homo est animal rationale, wenn ich sage, cubus est parallelopipedum regulare, so kann ich welches ich will pro genere oder differentia halten; 13) stelle dahin, ob und wie weit zu sagen, purus Logicus est asinus. Scaliger wollte auch dergleichen von Mathematicis sagen; auch ein Fuhrmann, wenn er keinen Verstand zeiget, sobald er vom Wagen oder aus dem Stall kommen, würde unter die Menschen nicht dienen. 14) Die Mathesis pura weiset nichts, das der Logik entgegen, sondern, gleichwie sie viel von ihr geborget, also kommt sie ihr auch wieder zu Hülfe und lehret ihr Exempel, die Menschen zu warnen, als in meines geehrten Herrn 23ster Uebung zu sehen. In Archimedes Schnecken, deren allda erwähnet, ist das Wunder nicht so gross, als man meinet; wenn eine Sache immer mehr gehoben wird, als sie fället, was ist Wunder, dass sie endlich in die Höhe kommt? Was vom rührenden Winkel gesagt, hat auch seine Maasse, wo mans recht nimmt; wenn eine unendliche Austhehnung zugelassen, so folget freilich, dass eine grösser als die andere. Was in der 20sten Uebung stehet, dass etwas in dem Bewegten sein könne, so ohne Bewegung, ist nicht gegen die gemeine Vernunft, sondern nur gegen den gemeinen Vernunftschein, und also paradox; doch ist allda zu bemerken, dass die Axlinie kein Theil sei. Sonst gleichwie es sich nicht schicket, allezeit Verse zu machen, so schicket sichs auch nicht, allezeit mit Syllogismis um sich zu werfen. Alle Terminos definiren oder begränzen ist eben so wenig thunlich, als alle Zahlen theilen wollen, dass sie gerade aufgehen. Inzwischen halte dafür, dass auch die juristische Definitionen der Logik gemäss. —

15) ist die Logik ein Sack voll guter Erinnerungen, so ist sie ja nicht vergeblich; die neue Logicos, so die alten tadeln und nicht verbessern, lobe ich nicht. — Es ist nicht allemal in unserer Macht, die Wahrheit zu finden, wenn nicht genugsame Data vorhanden, doch können wir uns alle Zeit, wenn wir der Sachen nachzudenken Zeit haben, vor Irrthum hüten und da wir die Logik vollends zur Perfection bringen, alles finden, was ex datis möglich, wie ich denn z. E. mit meinem Calculo infinitesimali den Differenzen und Summen die Sach dahin gebracht, dass man in physico-mathematicis viel übermeistern kann, was man vor diesen anzutasten nicht einmal sich erkühnen dürfen. Wenn die Data selbst mangeln, kann man wenigstens bemerken, was und für Data fehlen. Wofern wir gnugsame Uebung der wahren Vernunftkunst hätten, würde sie uns auch in den Gedanken helfen, die aus dem Stegereif genommen werden müssen; aber noch zur Zeit fehlet uns hierin noch am meisten und ich habe nicht Zeit gehabt, diesen Punkt anzugreifen. Sonst bekenne, dass, wenn ein Logicus Regeln ohne Exempel giebt, es eben sei, als wenn man in blossen Worten wollte fechten lehren. 17) Es ist viel Schönes in Reali de Vienna und dies ist vielleicht die Ursach, warum man ihn desto weniger widerlegt. Ich an meiner Art halte wenig vom Widerlegen, viel aber vom Darlegen, und wenn mir ein neu Buch vorkommt, sehe ich was ich daraus lernen, und nicht was ich darin tadeln kann. 18) Ich sollte meinen, die Sorbona und andere Collegia wären nicht zu verachten. Meines Wissens verachtet man die Logik in Frankreich und Eng-

land eben so wenig, als in Teutschland, doch muss bekennen, dass die gelehrten Leute, zumal wenn sie vor Jedermann schreiben, besser thun, wenig Terminos scholae zu gebrauchen, sonst ist es, als wenn ein Schneider die Näthe sehen lässt, wie mir Hr. Dillherr einsmels gar artig von denen sagte, die dergleichen auf die Canzelen bringen. Schliesslich bin ich mit meinem geehrten Herrn einig, dass man ohne allzuviel Wesen von der Logik und dergleichen zu machen, die Jugend sofort auf die thätlichen Wissenschaften führen solle; gleichwie ich davor halte, dass Sprachen hauptsächlich aus der Uebung zu lernen, obschon deswegen die Grammatik nicht zu verwerfen, sondern zu mehrerer Sprachrichtigkeit wohl zu gebrauchen.

Hoffe dieses (so weitläuftiger worden als ich vorgehabt) werde genug seyn, meine Gedanken also zu erkennen zu geben, dass sie vielleicht zu einem Vergleich von Temperament dienen könnten, zumal man beiderseits ja die Vernunftkunst selbst annimmt, ob mein geehrter Herr sie schon allein bei Mathesi pura suchen will, darin sie sich zwar am schönsten zeiget, doch aber nicht gänzlich und allein daran gebunden. Sollte ich das Glück haben, zwischen ihm und der gebräuchlichen Lehrart Frieden zu machen, würde ich die Vergnügung dabei finden, dass mein geehrter Herr dadurch mehr Gelegenheit bekommen würde, nicht nur, was unnütz, einzureissen, sondern auch selbst zu gemeinen Nutzen ohne Verhinderung etwas Taugliches zu erbauen. Der ich verbleibe meines insonders geehrten Herrn

(Hannover 1696.)

dienstergebenster
G. W. L.

GOD. GUIL. LEIBNITII

OPERA PHILOSOPHICA

QUAE EXSTANT

LATINA GALLICA GERMANICA

OMNIA.

EDITA RECOGNOVIT E TEMPORUM RATIONIBUS DISPOSITA PLURIBUS INEDITIS AUXIT INTRODUCTIONE CRITICA ATQUE INDICIBUS

INSTRUXIT

JOANNES EDUARDUS ERDMANN
PHIL. DOCT. PROF. PUBL. ORD. IN UNIVERS. HALENS. C. VITEBERG. CONSOC.

PARS ALTERA.

BEROLINI.
SUMTIBUS G. EICHLERI.
MDCCCXXXIX.

LX.

CONSIDÉRATIONS

SUR

LE PRINCIPE DE VIE

ET SUR LES NATURES PLASTIQUES PAR L'AUTEUR DE L'HARMONIE PRÉÉTABLIE.

1 7 0 5.

(Histoire des Ouvrages des Savans. Mai 1705. — Leibn. Opp. Ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 39.)

Comme la dispute qui s'est élevée sur les Natures Plastiques, et sur les Principes de Vie, a donné occasion aux personnes célèbres, qui s'y intéressent, de parler de mon système, dont il semble qu'on demande quelque éclaircissement (voyez Biblioth. chois. Tom. 5. art. 5. pag. 301. et puis l'Histoire des Ouvrages des Savans de 1704 art. 7. pag. 393.) j'ai cru qu'il seroit à propos d'ajoûter quelque chose sur ce sujet, à ce que j'ai déjà publié en divers endroits des Journaux cités par Mr. Bayle dans son Dictionnaire, article Rorarius. J'admets effectivement les principes de vie répandus dans toute la Nature, et immortels; puis que ce sont des substances indivisibles, ou bien des unités, comme les corps sont des multitudes sujettes à périr par la dissolution de leurs parties. Ces principes de vie, ou ces ames, ont perception et appetit. Quand on me demande, si ce sont des formes substantielles, je réponds en distinguant: car si ce terme est pris, comme le prend Mr. Descartes, quand il soutient contre Mr. Regis, que l'ame raisonnable est la forme substantielle de l'homme, je répondrai qu'oui. Mais je dirai que non, si quelqu'un prend le terme comme ceux qui s'imaginent qu'il y a une forme substantielle d'un morceau de pierre, ou d'un autre corps non organique; car les principes de vie n'appartiennent qu'aux corps organiques. Il est vrai (selon mon système) qu'il n'y a point de portion de la matière, où il n'y ait une infinité de corps organiques et animés; sous lesquels je comprends non seulement les animaux et les plantes, mais encore d'autres sortes peut-être, qui nous sont entièrement inconnuës. Mais il ne faut point dire pour cela, que chaque portion de la matière est animée; c'est comme nous ne disons pas qu'un étang plein de poissons est un corps animé, quoique le poisson le soit.

Cependant mon sentiment sur les Principes de Vie est différent en certains points de ce qu'on en a enseigné auparavant. L'un de ces points est, que tous ont cru que ces principes de vie changent le cours du mouvement des corps, ou donnent au moins occasion à Dieu de le changer; au lieu que suivant mon système ce cours n'est point changé du tout dans l'ordre de la nature, Dieu l'ayant préétabli comme il faut. Les Péripatéticiens ont cru que les ames avoient de l'influence sur les corps, et que selon leur volonté ou appetit elles donnoient quelque impression aux corps; et les célèbres Auteurs, qui ont donné occasion à la contestation présente par leurs Principes de Vie et leurs Natures Plastiques, ont été du même sentiment, quoiqu'ils ne soient point Péripatéticiens. On ne peut dire autant de ceux qui ont employé des Archées, ou des Principes Hylarchiques, ou d'autres principes immatériels sous les différens noms. Descartes ayant bien reconnu, qu'il y a une loi de la Nature, qui porte, que la même quantité de la force se conserve, (quoiqu'il se soit trompé dans l'application, en confondant la quantité de la force avec la quantité du mouvement) a cru qu'il ne falloit pas accorder à l'ame le pouvoir d'augmenter ou de diminuer la force des corps; mais seulement celui d'en changer la direction, en changeant le cours des esprits animaux. Et ceux d'entre les Cartésiens, qui ont mis en vogue la doctrine des causes occasionnelles, ont cru que l'ame ne pouvant point avoir de l'influence sur le corps, il falloit que Dieu changeât le cours et la direction des esprits animaux suivant les volontés de l'ame. Mais si l'on avoit su

du tems de Mr. Descartes cette nouvelle loi de la Nature, que j'ai démontrée, qui porte que non seulement la même quantité de la force totale des corps, qui ont commerce entre eux, mais encore leur direction totale, se conserve, il seroit venu apparemment à mon Système de l'Harmonie préétablie; car il auroit reconnu, qu'il est aussi raisonnable de dire, que l'ame ne change point la quantité de la direction des corps, qu'il est raisonnable de refuser à l'ame le pouvoir de changer la quantité de leur force, l'un et l'autre étant également contraire à l'ordre des choses, et aux loix de la Nature, comme l'un et l'autre est également inexplicable. Ainsi, selon mon système, les ames ou les principes de vie ne changent rien dans le cours ordinaire des corps, et ne donnent pas même à Dieu occasion de le faire. Les ames suivent leurs loix, qui consistent dans un certain développement des perceptions selon les biens et les maux; et les corps suivent aussi les leurs, qui consistent dans les règles du mouvement: et cependant ces deux êtres d'un genre tout-à-fait différent, se rencontrent ensemble et se répondent comme deux pendules parfaitement bien réglées sur le même pied, quoique peut-être d'une construction toute différente. Et c'est ce que j'appelle l'Harmonie préétablie, qui écarte toute nation de miracle des actions purement naturelles, et fait aller les choses leur train réglé d'une manière intelligible: au lieu que le système commun a recours à des influences absolument inexplicables, et que dans celui des causes occasionnelles, Dieu par une espèce de loi générale et comme par un pacte, s'est obligé de changer à tout moment le train naturel des pensées de l'ame pour les accommoder aux impressions des corps, et de troubler le cours naturel des mouvemens du corps selon les volontés de l'ame; ce qui ne se peut expliquer, que par un miracle perpétuel; pendant que j'explique le tout intelligiblement par les natures que Dieu a établies dans les choses.

Ce système de l'harmonie préétablie fournit une nouvelle preuve inconnuë jusqu'ici de l'existence de Dieu, puis-qu'il est bien manifeste, que l'accord de tant de substances, dont l'une n'a point d'influence sur l'autre, ne sauroit venir que d'une cause générale, dont elles dépendent toutes, et qu'elle doit avoir une puissance et une sagesse infinie pour préétablir tous ces accords. Mr. Bayle même a jugé, qu'il n'y a jamais eu d'hypothèse, qui ait donné tant de relief à la connoissance que nous avons de la sagesse divine. Ce système a encore cet avantage, de conserver dans toute sa rigueur et généralité ce grand principe de la Physique, que jamais un corps ne reçoit un changement dans son mouvement, que par un autre corps en mouvement, qui le pousse. Corpus non moveri nisi impulsum à corpore contiguo et moto. Cette loi a été violée jusqu'ici par tous ceux qui ont admis des ames ou d'autres principes immatériels, y compris même tous les Cartésiens. Les Démocritiens, Hobbes, et quelques autres Matérialistes tout purs, qui ont rejeté toute substance immatérielle, ayant seuls conservé cette loi jusqu'ici, ont cru y avoir trouvé un sujet d'insulter les autres Philosophes, comme s'ils soutenoient ainsi un sentiment fort déraisonnable. Mais le sujet de leur triomphe n'a été qu'apparent et ad hominem; et bien loin qu'il leur puisse servir, il sert à les terrasser. Car maintenant leur illusion étant découverte, et leur avantage tourné contre eux, il semble, qu'on peut dire, que c'est la première fois que la meilleure Philosophie se montre aussi la plus convenable en tout avec la raison, ne restant rien qu'on lui puisse opposer. Ce principe général, quoiqu'il donne l'exclusion aux premiers moteurs particuliers, en faisant refuser cette qualité aux ames ou aux principes immatériels créés, nous mène d'autant plus sûrement et clairement au premier Moteur universel, de qui vient également la suite et l'accord des perceptions et des mouvemens. Ce sont comme deux règnes, l'un des causes efficientes, l'autre des finales, dont chacun suffit à part dans le détail pour rendre raison de tout, comme si l'autre n'existoit point. Mais l'un ne suffit pas sans l'autre dans le général de leur origine; car ils émanent d'une source, où la puissance qui fait les causes efficientes, et la sagesse, qui règle les finales, se trouvent réunies. Cette maxime aussi, qu'il n'y a point de mouvement, suivant les règles méchaniques, nous mène au premier Moteur encore: parce que la matière étant indifférente en elle-même à tout mouvement, ou au repos, et possédant pourtant toujours le mouvement avec toute sa force et direction, il n'y peut avoir été mis que par l'Auteur même de la matière.

Il y a encore une autre différence entre les sentimens des autres Auteurs, qui sont pour les principes de vie, et entre les miens. C'est que je crois en même tems et que ces principes de vie sont immortels, et qu'il y en a par-tout; au lieu que suivant l'opinion commune les ames des bêtes périssent, et que selon les Cartésiens il n'y a que l'homme, qui ait véritablement une ame, et même qui ait perception et appetit; opinion, qui ne sera jamais approuvée, et où l'on ne s'est jeté que parce qu'on a vu, qu'il falloit, ou accorder aux bêtes des ames immortelles, ou avouer, que l'ame de l'homme pouvoit être mortelle. Mais il falloit dire plutôt,

que toute substance simple étant impérissable, et toute ame par conséquent étant immortelle, celle qu'on ne sauroit refuser raisonnablement aux bêtes, ne peut manquer de subsister aussi toujours, quoique d'une manière bien différente de la nôtre, puisque les bêtes autant qu'on en peut juger, manquent de cette réflexion, qui nous fait penser à nous-mêmes: si l'on ne voit point, pourquoi les hommes ont eu tant de répugance à accorder aux corps des autres créatures organiques des substances immatérielles impérissables; puisque les défenseurs des atomes ont introduit des substances matérielles, qui ne périssent point, et que l'ame de la bête n'a pas plus de réflexion qu'un atome. Car il y a bien de la distance entre le sentiment, qui est commun à ces ames, et la réflexion qui accompagne la raison, puisque nous avons mille sentimens sans y faire réflexion; et je ne trouve point que les Cartésiens aient jamais prouvé ni qu'ils puissent prouver, que toute perception est accompagnée de conscience. Il est raisonnable aussi, qu'il y ait des substances capables de perception au dessous de nous, comme il y en a au dessus; et que notre ame, bien loin d'être la dernière de toutes, se trouve dans un milieu, dont on puisse descendre et monter; autrement ce seroit un défaut d'ordre, que certains Philosophes appellent vacuum formarum. Ainsi la Raison et la Nature portent les hommes au sentiment que je viens de proposer; mais les préjugés les en ont détournés.

Ce sentiment mène à un autre, où je suis encore obligé de quitter l'opinion reçue. On demandera à ceux qui sont de la mienne, ce que feront les ames des bêtes après la mort de l'animal: et on nous imputera le dogme de Pythagore, qui croyoit la transmigration des ames, que non-seulement feu Mr. van Helmont le fils, mais encore un Auteur de certaines méditations métaphysiques publiées à Paris, a voulu resusciter. Mais il faut savoir, que j'en suis fort éloigné, parce que je crois que non-seulement l'ame, mais encore le même animal subsiste. Des personnes fort exactes aux expériences se sont déjà apperçues de notre tems, qu'on peut douter, si jamais un animal tout-à-fait nouveau est produit, et si les animaux tout en vie ne sont déjà en petit avant la conception dans les semences aussi-bien que les plantes. Cette doctrine étant posée, il sera raisonnable de juger, que ce qui ne commence pas de vivre, ne cesse pas de vivre non plus; et que la mort, comme la génération, n'est que la transformation du même animal, qui est tantôt augmenté, et tantôt diminué. Ce qui nous découvre encore des merveilles de l'artifice divin, où l'on n'avoit jamais pensé, c'est que les machines de la Nature, étant machines jusques dans leurs moindres parties, sont indestructibles, à cause de l'enveloppement d'une petite machine dans une plus grande à l'infini. Ainsi on se trouve obligé de soutenir en même tems et la pré-existence de l'ame comme de l'animal, et la substance de l'animal comme de l'ame.

Je suis venu insensiblement à expliquer mon sentiment de la formation des plantes et des animaux, puisqu'il paroît par ce que je viens de dire, qu'ils ne sont jamais formés tout de nouveau. Je suis donc de l'avis de Mr. Cudworth (dont l'excellent ouvrage me revient extrêmement dans la plus grande partie) que les loix du Méchanisme toutes seules ne sauroient former un animal, là où il n'y a rien encore d'organisé; et je trouve, qu'il s'oppose avec raison à ce que quelques Anciens ont imaginé sur ce sujet, et même Mr. Descartes dans son homme, dont la formation lui coûte si peu, mais approche aussi très peu de l'homme véritable. Et je fortifie ce sentiment de Mr. Cudworth en donnant à considérer que la matière arrangée par une sagesse divine doit être essentiellement organisée partout; et qu'ainsi il y a machine dans les parties de la machine naturelle à l'infini, et tant d'enveloppées les uns dans les autres, qu'on ne sauroit jamais produire un corps organique tout-à fait nouveau, et sans aucune préformation, et qu'on ne sauroit détruire entièrement non plus un animal déjà subsistant. Ainsi je n'ai pas besoin de recourir avec Mr. Cudworth à certaines Natures Plastiques immatérielles, quoique je me souvienne, que Jules Scaliger et autres Péripatéticiens, et aussi quelques sectateurs de la doctrine Helmontienne des Archées, ont cru, que l'ame se fabrique son corps. J'en puis dire, Non mi bisogna, e non mi basta, par cette raison même de la préformation et d'un organisme à l'infini, qui me fournit des Natures Plastiques matérielles propres à ce qu'on demande; au lieu que les Principes Plastiques immatériels sont aussi peu nécessaires, qu'ils sont peu capables d'y satisfaire. Car les animaux n'étant jamais formés naturellement d'une masse non organique, le méchanisme incapable de produire de nouveau ces organes infiniment variés, les peut fort bien tirer par un développement et par une transformation d'un corps organique préexistant. Cependant, ceux qui emploient des Natures Plastiques, soit matérielles, soit immatérielles, n'affoiblissent nullement la preuve de l'existence de Dieu tirée des merveilles de la Nature, qui paroissent particulièrement dans la structure des animaux, supposé que ces défenseurs des Natures Plastiques y ajoutent une direction particulière de Dieu; et supposé que ceux qui se serviront d'une

cause matérielle avec moi, en se contentant du Méchanisme Plastique soutiendront non seulement une préformation continuelle, mais encore un préétablissement divin originaire. Ainsi de quelque manière qu'on s'y prenne, on ne sauroit se passer de l'existence divine, en voulant rendre raison de ces merveilles, qu'on a toujours admirées, mais qui n'ont jamais mieux paru que dans mon système.

On voit par là, que non seulement l'ame, mais encore l'animal, doit subsister toujours dans le cours ordinaire des choses. Mais les loix de la nature sont faites et appliquées avec tant d'ordre et tant de sagesse, qu'elles servent à plus d'une fin, et que Dieu, qui tient lieu d'inventeur et d'architecte à l'égard des machines et ouvrages de la nature, tient lieu de Roi et de Père aux substances qui ont de l'intelligence, et dont l'ame est un esprit formé à son image. Et à l'égard des esprits, son Royaume, dont ils sont les Citoyens, est la plus parfaite Monarchie, qui se puisse inventer; où il n'y a point de péché, qui ne s'attire quelque châtiment, et point de bonne action sans quelque récompense; où tout tend enfin à la gloire du Monarque et au bonheur des sujets, par le plus beau mélange de la justice et de la bonté, qui se puisse souhaiter. Cependant je n'ose rien assurer ni à l'égard de la préexistence, ni à l'égard du détail de l'état futur des ames humaines; puisque Dieu se pourroit servir à cet égard de voies extraordinaires dans le règne de la Grace: neanmoins ce que la raison naturelle favorise, doit être préféré, à moins que la révélation ne nous enseigne le contraire, ce que je n'entreprends point ici décider.

Avant que de finir il sera peut-être bon de faire remarquer parmi les autres avantages de mon système celui de l'universalité des règles que j'emploie, qui sont toujours sans exception dans ma Philosophie générale: et c'est tout le contraire dans les autres systèmes. Par exemple, j'ai déjà dit, que les loix méchaniques ne sont jamais violées dans les mouvemens naturels, qu'il se conserve toujours la même direction; que tout se fait dans les ames comme s'il n'y avoit point de corps, et que tout se fait dans les corps comme s'il n'y avoit point des ames; qu'il n'y a point de partie de l'espace qui ne soit remplie; qu'il n'y a point de partie de la matière qui ne soit divisée actuellement, et qui ne contienne des corps organiques; qu'il y a aussi des ames par-tout, comme il y a par-tout des corps; que les ames et les mêmes animaux subsistent toujours; que les corps organiques ne sont jamais sans ames, et que les ames ne sont jamais séparées de tout corps organique; quoiqu'il soit vrai cependant, qu'il n'y a point de la matière, dont on puisse dire, qu'elle est toujours affectée à la même ame. Je n'admets donc point qu'il y a des ames entièrement séparées naturellement, ni qu'il y a des esprits créés entièrement détachés de tout corps, en quoi je suis du sentiment de plusieurs anciens Pères de l'Eglise. Dieu seul est au dessus de toute la matière, puis qu'il en est l'Auteur; mais les créatures franches ou affranchies de la matière, seroient détachées en même tems de la liaison universelle, et comme les déserteurs de l'ordre général. Cette universalité des règles est soutenue d'une grande facilité des explications: puis que l'uniformité, que je crois observée dans toute la nature, fait, que partout ailleurs, en tout tems et en tout lieu on pourroit dire, que c'est tout comme ici, aux degrés de grandeur et de perfection près; et qu'ainsi les choses les plus éloignées et les plus cachées s'expliquent parfaitement par l'analogie de ce qui est visible et près de nous.

Au reste, Monsieur, je fais imprimer in folio une collection des écrivains servant à l'histoire de Brunswick, tirés des manuscrits, ou rétablis par les manuscrits; j'y joins quelques pièces qui ont déjà été imprimées parce qu'elles sont entre les mains de peu de gens, et qu'elles servent à mon but. Il y aura entr'autres Ditmarus Evêque de Mersebourg, où j'ai suppléé quelques feuilles qui y manquaient par le moyen d'un exemplaire que les RR. PP. Papebrock et Jannin m'ont communiqué. J'ai conferé aussi Domnison, Auteur de la vie de la célèbre Comtesse Mathilde, et son contemporain, avec le manuscrit du Vatican qui est de ce tems-là, et je l'ai rendu intelligible; ce qu'il n'est point dans l'édition de Gretserus. Il y aura la vie de Theodoric Evêque de Metz, contemporain d'Othon le Grand, qui n'a point encore été publiée, quoiqu'on le traite de Saint; je l'y mets parce que cet Evêque étoit Saxon de la race de Witikind. On y trouvera la vie de St. Conrad Evêque de Constance, de la race des Guelphes, qui n'a point paru jusqu'ici, et les anciennes Chroniques de Halberstadt, de Hildesheim, de Minde, et autres qui n'ont jamais vû le jour. Ce recueil ne cédera guéres à d'autres de cette nature, et cet exemple pourra encourager d'autres familles, et pays. Remarquez que tout ce qu'il contiendra de pièces, sont plus anciennes que la Réformation, et par conséquent elles peuvent passer pour des écrits du moyen âge, et ainsi exemptes des partialités que le changement de Religion a causées. Je suis etc.

LXI.

OBSERVATIO AD RECENSIONEM LIBRI
DE FIDEI ET RATIONIS CONSENSU
A DOMINO JAQUELOTO EDITI, MENSE OCTOBRI 1704 FACTAM.

1 7 0 5.

(Acta Erudit. Lips. Dec. 1705. p. 553. — Leibn. Opp. Ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 256.)

Cum haec Recensio Clarissimi Jaqueloti sententiam de Leibnitiana Harmoniae praestabilitae Hypothesi attigerit, quae nuspiam adhuc in his Actis est explicata, operae pretium visum est, ad meliorem ejus intellectum, missam nobis ipsorum Dni. Jaqueloti verborum ex Libro recensito excerptorum Latinam versionem adjungere, ut appareat, quis sonsensus aut dissensus. »Quia (inquit pag. 381. 382.) difficile est comprehendere, quomodo voluntas motum corpori imperet, Celeberrimus Leibnitius Corpus considerat tanquam machinam tensam et dispositam ad efficiendos omnes motus quos producit, et Animam tanquam substantiam omnes continentem ideas sese successive evolventes, modo motibus omnibus corporis conformi et correspondente. Itaque cum brachium movere volo, evenit, ut brachium moveatur virtute machinae dispositae atque tendentis ad brachium in hoc instanti movendum. Hoc modo Anima et Corpus se fere habebunt ut duo horologia pendula, quae motus suos pariter iisdemque momentis exercent. Qui causas occasionales defendunt, volunt ob unionem animae et corporis, Deum ad certorum motuum praesentiam in anima formare certas ideas, et ad praesentiam certorum actuum voluntatis, Deum producere certos motus in corpore. Quod Dn. Leibnitius non probat, quia ista hypothesis perpetua supponit miracula. Systema receptum medium inter has duas sententias tenet, quae magnas difficultates pati videntur. Videri possit prima specie, in priore systemate libertatem non nisi quandam illusionem esse, cum anima et corpus per causam efficacem et antecedentem ad omnes suas cogitationes et actiones disponantur, tantumque revera evolvatur, quod erat tectum et involutum. Systema causarum occasionalium majoribus adhuc difficultatibus laborat. Nam in eo Deus agit omnia, creaturae non nisi umbrae sunt vanae, et entia actionis expertia. Quid ergo virtutibus et vitiis fiet? An credi oportet, Deum ad aspectum Batsebae in anima Davidis ideam concupiscentiae excitasse, et in animas Pharisaeorum impressisse ideas blasphemiae contra Spiritum, cum daemones viderent ex corporibus daemoniacorum ejectos? Quocunque effugio, aut quacunque subtilitate utamur, res huc semper redit. Exponit deinde Clarissimus Autor rationes, cur systema receptum, quo anima in corpus et corpus in animam influxum exercet, ipsi magis placet. Sed tandem pergit p. 387. sqq.«

Si tamen systema Leibnitianum bene intelligitur, reperietur, in eo non destrui libertatem; anima enim facultatem habet decreta sua formandi, ac volendi quod placet. Et quod actiones corporis ab anima imperatas attinet, non potest officere libertati dispositio corporis ita a Deo formati, ut motus ejus praecise voluntatibus animae respondeant, quod tali exemplo intelligi potest. Ponamus, Mechanicum egregium scire, quae ego famulo meo tali die sim imperaturus, eumque posse formare automatum par exequendis omnibus motibus a me ea die imperandis: Certum est, me tunc automato illi tanquam famulo meo imperaturum ea, qua fruor, libertate, neque illam ipsius automati spontaneam ad suos motus determinationem, quicquam libertati meae praejudicaturum. Eodem se modo res habet in corpore humano, secundùm systema Leibnitianum, quod ideo appellari solet Systema Harmoniae praestabilitae. Deus formavit nostra corpora tanquam machinas quae debent respondere certis motibus nostrarum animarum. Tale automatum non est impossibile Deo, qui novit omnes determinationes meae voluntatis, motusque machinae his determinationibus accommodavit. Hoc systema exemtum est difficultatibus, quae in aliis reperiuntur. Non intelligitur in systemate recepto, quomodo voluntas agere possit in corpus, et in systemate causarum occasionalium omnia fiunt miraculose, et Deus movet brachium meum

occasione meae voluntatis, corpus proprie loquendo nihil agit. Sed in systemate Leibnitiano agit reverâ. Quod animam attinet, concipi utique potest, Deum ipsi in creatione dedisse ideas confusas et involutas omnium objectorum universi, quae evolvantur et distinctae fiant, prout objecta mutationes producunt in eo corpore, quod animae est conjunctum, quia Deus ita creavit animam et corpus, ut perfecte respondeant. Anima deinde in sese ipsa agit secundum illas ideas et perceptiones distinctas, ut judicia sua formet, suaque placita ac destinata animo concipiat, secundum electionem quam instituit. Ipsa imperat, et corpus exequitur virtute dispositionis a Creatore ad exequendum ei datae.

Itaque concludo (inquit Vir Clarissimus sub ipsum dissertationis finem) si intelligi queat, animam agere in corpus propria virtute et quodam genere influxus, qui motum in eo producat, sequendum esse systema receptum. Simplicius enim est aliis et liquidius, (plus simple et plus dégagé.) Et in favorem ipsius adduci potest exemplum Dei cuncta creantis et conservantis sola voluntate. Sed si velimus sequi ideas, quas habemus de corpore et de spiritu, una cum propriis eorum attributis, atqui adeo nolimus corpus agere in spiritum, aut spiritum (creatum) in corpus; amplectendum erit systema Leibnitianum. Systema enim causarum occasionalium non nisi mera est illusio. Haec Clarissimus Autor, agnoscens commercium animae et corporis, secundum naturae ordinem, non alio modo, quam secundum Leibnitianam hypothesin, intelligibiliter explicari posse. Quoniam in iis, quae in corpore et anima intelligimus, nihil apparet quod influxum eorum motuum explicandum inserviat. Caeterum modus, quo Deus agit in creaturas, toto genere diversus est, consistit enim in creando: quoniam ipsa creaturarum dependentia a Deo seu conservatio, continua est creatio. Hanc autem dependentiam veram et necessariam esse, certis demonstrationibus docemur, etsi modum hunc agendi, ob infinitam ipsius agentis naturam, explicare non possimus.

XLII.
AD REVERENDISSIMUM
PATREM DES BOSSES EPISTOLAE OCTO.

1706 et 1707.

(Leibn. Opp. Ed. Dutens Tom II. P. 1. p. 265.)

EPISTOLA I.

Plurimum Reverende Pater.

Vereor, ut quem mihi defers honorem, dum de abstrusioribus quaeris, mereri satis possim. Dico tamen sententiam, quia jubes, et boni consulis.

Ens et unum converti tecum sentio; unitatemque esse principium numeri, si rationes spectes, seu prioritatem naturae, non si magnitudinem: nam habemus fractiones, unitate utique minores in infinitum.

Continuum in infinitum divisibile est. Idque in linea recta vel ex eo constat, quod pars ejus est similis toti. Itaque cum totum dividi possit, poterit et pars, et similiter quaevis pars partis. Puncta non sunt partes continui, sed extremitates, nec magis minima datur pars lineae, quam minima fractio unitatis.

Infinitum actu in natura dari non dubito, positaque plenitudine mundi, et aequabili divisibilitate materiae, sequitur ex legibus motus varii, quodvis punctum moveri motu diverso a quovis alio assignabili puncto. Sed nec aliter sibi pulchritudo rerum ordoque constaret. Neque video, cur hoc refugere

debeamus. Quae contra objiciuntur, responsionem, ni fallor, partiuntur, et falsis hypothesibus niti solent.

Non datur progressus in infinitum in rationibus universalium seu aeternarum veritatum, datur tamen in rationibus singularium. Ideo si singularia a mente creata perfecte explicari aut capi non possunt, quia infinitum involvunt. Majora pendent a minoribus, et haec ab aliis adhuc minoribus.

Scholastici aliquando fortasse potentiam intellexere, quae esset cum conatu; communiter tamen rem aliter accepisse putem; sic Risivitas in homine (vulgo Risibilitas) non significat risurum hominem, si nemo impediat; sed risurum, si occasio ridendi offeratur. Itaque cum potentiam requisitis omnibus positis necessariò agere dixere, inter requisita, credo, posuere occasionem sollicitantem.

Violentum admitto utique, neque a communi sermone recedendum puto, qui ad apparentia refertur; eo fere modo, quo Copernicani de motu Solis loquuntur cum vulgo. Simili modo loquimur de casu et fortuna.

In motu concedo utique esse aliquid ultra vim ad mutationem nitentem, nempe ipsam mutationem.

In aqua non magis substantialem unitatem esse puto, quam in grege piscium eidem piscinae innatantium.

Cum animam nihil in materia producere aio, tantùm intelligo per animam non mutari leges motuum materiales. Alioqui anima est Entelechia, seu potentia activa primitiva in substantia corporea, per quam materia, seu ejusdem substantiae potentia passiva primitiva perficitur, et horum primitivorum modificatione in ipsa substantia corporea actiones, passionesque nascuntur.

Sturmium puto fuisse amantem veritatis, sed praejudiciis occupatum mea non satis attente considerasse.

Responsionem ad Turnamini objectionem (sic satis jam veterem, sed mihi serius observatam) misi in Galliam nuper, sed nondum accepi redditam. Ita nescio, quis sit nunc status Diarii Trivultiani. Spero tamen verum non fore, quod de cessatione ejus dictum est. Interim metuo, ne forte auctoribus nocuerit, quod interdum res Thologicas liberius nec sine affectu tractant, et aliquando in alios paulo aculeatius dicunt.

Gaudeo consilium de condendo Breviario Philosophico tuis destinatis consentire. Et omnino sentio, de multis non bene decerni, nisi omnia sint in conspectu.

Vereor, ne frui colloquio tuo possim proximo Paschali festo. Nam non Brunsvigam tantum, sed et Berolinum excurrendum est mihi. Spero tamen alias affuturam fortunam voto meo. Interea vale, et omnia ex sententia gere, ut respublica literaria tuis praeclaris lucubrationibus mature fruatur, et mihi favere perge. Dabam Hanoverae 14. Febr. 1706.

Deditissimus
Godef. Guil Leibnitius.

P. S. Cum ubique Monades seu principia unitatis substantialis sint in materia, consequitur hinc quoque infinitum actu dari; nam nulla pars est aut pars partis quae non monades contineat.

EPISTOLA II.

Plurimum reverende Pater.

Hoc incommodo tempore, valetudinis causa nonnihil distuli iter. Cum dubitationes tuae res gravissimas et difficillimas attingant, aequi bonique consules, si praestent, non quae postulat rei dignitas, exigitque acumen tuum, sed quae ferunt vires meae.

Ens et unum convertuntur, sed ut datur ens per aggregationem, ita et unum, etsi haec Entitas, unitasque, sit semimentalis.

Numeri unitates, fractiones, naturam habent relationum. Et ea tenus aliqno modo Entia appellari possunt. Fractio unitatis non minus est unum Ens, quam ipsa unitas. Nec putandum est unitatem formalem esse aggregatum fractionum, cum simplex sit ejus notio, conveniens divisibilibus et indivisibilibus, et indivisibilium nulla sit fractio. Etsi materialis unitas, seu in actu exercito (sed in genero sumpta) apud Arithmeticos ex duabus medietatibus, cum subjectum earum capax est, componatur, ut sit $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$, seu ita verbi gratia, ut valor grossi sit aggregatum valoris duorum semigrossorum. Caeterum ego de substantiis loquebar. Animalis igitur fractio, seu dimidium, animal non est unum per se ens, quia non nisi de animalis corpore intelligi potest, quod unum per se ens non est, sed aggregatum, unitatemque Arithmeticam habet, Metaphysicam non habet. Ut autem ipsa materia, si Entelechia adaequata absit, non facit unum ens, ita nec ejus pars. Nec video, quid impediat, multa actu subjici uni Entelechiae; Imo hoc ipsum necesse est. Materia (nempe secunda) aut pars materiae existit, ut grex, aut domus, seu ut ens per aggregationem.

Infinitum actu in magnitudine non aeque ostendi potest ac in multitudine.

Argumenta contra infinitum actu, supponunt, hoc admisso dari numerum infinitum, item infinita omnia esse aequalia. Sed sciendum, revera aggregatum infinitum neque esse unum totum, aut magni-

tudine praeditum, neque numero constare. Accurateque loquendo, loco numeri infiniti dicendum est plura adesse, quam numero ullo exprimi possint; aut loco lineae rectae infinitae, productam esse rectam ultra quamvis magnitudinem, quae assignari potest, ita, ut semper major recta adsit. De essentia numeri, lineae et cujuscunque totius est, esse terminatum. Hinc et si magnitudine infinitus esset mundus, unum totum non esset; nec cum quibusdam veteribus fingi posset Deus velut anima mundi, non solum quia causa mundi est, sed etiam quia mundus talis unum corpus non foret, nec pro animali haberi posset, neque adeo nisi verbalem haberet unitatem. Est igitur loquendi compendium, cum unum dicimus, ubi plura sunt quam uno toto assignabili comprehendi possunt, et magnitudinis instar efferimus, quod proprietates ejus non habet. Quemadmodum enim de numero infinito dici nequit, par sit an impar: ita nec de recta infinita, utrum data recta sit commensurabilis an secus; ut adeo impropriae tantum hae de infinito velut una magnitudine sint locutiones, in aliqua analogia fundatae, sed quae si accuratius examines, subsistere non possunt. Solum absolutum, et indivisible infinitum, veram unitatem habet, nempe Deus. Atque haec sufficere puto ad satisfaciendum omnibus argumentis contra infinitum actu, quae etiam ad infinitum potentiale suo modo adhiberi debent. Neque enim negari potest, omnium numerorum possibilium naturas revera dari, saltem in divina mente, adeoque numerorum multitudinem esse infinitam.

Ego philosophice loquendo non magis statuo magnitudines infinite parvas quam infinite magnas, seu non magis infinitesimas quam infinituplas. Utrasque enim per modum loquendi compendiosum pro mentis fictionibus habeo, ad calculum aptis, quales etiam sunt radices imaginariae in Algebra. Interim demonstravi, magnum has expressiones usum habere ad compendium cogitandi adeoque ad inventionem; et in errorem ducere non posse, cum pro infinite parvo substituere sufficiat tam parvum quam quis volet, ut error sit minor dato, unde consequitur errorem dari non posse. R. P. Gouye, qui objecit, non satis videtur mea percepisse.

Caeterum ut ab ideis Geometriae, ad realia Physicae transeam; statuo materiam actu fractam esse in partes quavis data minores, seu nullam esse partem, quae non actu in alias sit subdivisa diversos motus exercentes. Id postulat natura materiae et motûs, et tota rerum compages, per Physicas, Mathematicas et Metaphysicas rationes.

Cum dico nullam partem materiae esse, quae non monades contineat, exemplo rem illustro corporis humani, vel alterius animalis, cujus quaevis partes solidae, fluidaeque rursus in se continent alia animalia et vegetabilia. Et hoc puto iterum dici debere de parte quavis horum viventium, et sic in infinitum.

Nullam Entelechiam puto affixam esse certae parti materiae (nempe secundae) aut quod eodem redit, certis aliis Entelechiis partialibus. Nam materia instar fluminis mutatur, manente Entelechia dum machina subsistit. Machina habet Entelechiam sibi adaequatam, et haec machina alias continet machinas primariae quidem Entelechiae inadaequatas, sed propriis tamen sibi adaequatis praeditas, et a priore totali separabiles. Sane et schola formas partiales admittit. Itaque eadem materia substat pluribus formis, sed diverso modo pro ratione adaequationis. Secus est si intelligas materiam primam seu τὸ δυναμικὸν πρῶτον, παθητικὸν πρῶτον ὑποκείμενον, id est potentiam primitivam passivam seu principium resistentiae, quod non in extensione, sed extensionis exigentia consistit, entelechiamque, seu potentiam activam primitivam complet, ut perfecta substantia seu monas prodeat, in qua modificationes virtute continentur. Talem materiam, id est, passionis principium perstare suaeque Entelechiae adhaerere intelligimus; atque ita ex pluribus monadibus resultare materiam secundam, cum viribus derivatis, actionibus, passionibus; quae non sunt nisi entia per aggregationem, adeoque semimentalia, ut iris, aliaque phaenomena bene fundata. Caeterum vides hinc non putandum, Entelechiae cuivis assignandam portionem materiae infinite parvam (qualis nec datur) etsi in tales conclusiones soleamus ruere per saltum. Comparatione utar: finge circulum, et in hoc describe tres alios maximos quos potes circulos inter se aequales, et in quovis novo circulo, et inter circulos interstitio, rursus tres maximos aequales circulos, quos potes, et sic finge in infinitum esse processum; non ideo sequetur dari circulum infinite parvum, aut dari centrum quod circulum habeat proprium, cui (contra hypothesin) nullus alius inscribatur.

Quod statuis non interire animam animalque, rursus comparatione explicabo. Finge animal se habere ut guttam olei, et animam ut punctum aliquod in gutta. Si jam divellatur gutta in partes, cum quaevis pars rursus in guttam globosam abeat, punctum illud existet in aliqua guttarum novarum. Eodem modo animal permanebit in ea parte, in qua anima manet, et quae ipsi maxime convenit. Et uti natura liquidi in alio fluido affectat rotunditatem, ita natura materiae a sapientissimo autore constructae, semper affectat ordinem seu organizationem. Hinc neque animae, neque animalia destrui possunt; etsi possint diminui, atque obvolvi, ut vita eorum nobis

non appareat. Nec dubium est, ut in nascendo, ita et in denascendo, naturam certas leges servare; nihil enim divinorum operum est ordinis expers. Praeterea qui considerat sententiam de conservatione animalis, considerare etiam debet, quod doeni, infinita esse organa in animalis corpore, alia aliis involuta, et hinc machinam animalem et in genere machinam naturae non prorsus destructibilem esse.

Cum dixi omnem potentiam esse active motricem, intellexi haud dubie potentiam activam, et indicare volui, semper actionem aliquam actu sequi ex potentia conatum involvente, etsi contrariis aliarum potentiarum conatibus refractam.

Causae secundae agent, si nullum sit impedimentum positivum; imo, etsi adsit ut dixi, quamvis tunc minus agant.

Ais substantiam unam, si sola poneretur, habituram infinitas actiones simul, quia nil impediat. Respondeo etiam nunc, ubi impeditur, eam infinitas actiones simul exercere: nam ut jam dixi, nullum impedimentum actionem prorsus tollit. Nec mirum est, quod substantia quaevis infinitas exercet actiones ope partium infinitarum diversos motus exercentium; cum quaevis substantia totum quodam modo repraesentet universum, prout ad ipsum refertur; et quaevis pars materiae a quavis alia aliquid patiatur. Sed non putandum est, ideo quia infinitas exercet actiones, quamlibet actionem, et quamlibet aeque exercere, cum unaquaeque substantia determinatae sit naturae. Unam autem substantiam solam existere ex iis est, quae non conveniunt divinae sapientiae, adeoque non fient, etsi fieri possint.

Paragraphi postremi, cujus initium est: Sola anima in homine libera est, etc., non satis scopum percipio. Quod anima non volendo, id est qua spiritualis seu libera est, sed ut Entelechia corporis primitiva adeoque non nisi secundum leges Mechanicas influat in actiones corporis, jam monui literis praecedentibus. In schedis autem Gallicis de systemate harmoniae praestabilitae agentibus, animam tantum ut substantiam, non ut simul corporis Entelechiam consideravi, quia hoc ad rem, quam tunc agebam, ad explicandum nimirum consensum inter corpus et mentem, non pertinebat; neque aliud a Cartesianis desiderabatur. Praeterea ad actiones mechanica lege exercitas, non Entelechia tantum adaequata corporis organici, sed omnes etiam concurrunt Entelechiae partiales. Nam vires derivativae cum suis actionibus sunt modificationes primitivarum, quod in Latinis meis cum Sturmio collocutionibus explicatum est, alterumque alteri conjungi debet.

Intelligis, plerisque objectionibus facile satisfieri, si ad leges formae revocentur. Rem ipsam autem tum maxime patere arbitror, cum in Breviario totius doctrinae conspectus aliquis ob oculos ponitur, qui haberi potest, licet nondum omnes difficultates ad vivum resectae habeantur, cum potius illa ipsa collatione maxime tollantur. Ut taceam vulgo salvis multis difficultatibus systemata stare. Tali ergo operae manus admoliri fructuosissimum putem, et tum appariturum, quid adhuc potissimum desideratur.

Ptolomaeum nostrum sibi gratulari puto, quod honor ei sine onere obtigit, nam publice dignus habitus est qui eligeretur. Opus ejus quod mutuo dederas, pro quo multas gratias ago, prout jussum erat misi Rdo. Patri vestri Ordinis, qui hic vestra sacra obit. Quod superest, vale, et fave. Dabam Hanoverae 11. Martii 1706.

Deditissimus.

Godef. Guil. Leibnitius.

P. S. Cum tempestas in melius mutata videatur hodie Brunsvigum mox rediturus sum. 17. Martii 1706.

Literas rectius accipio si vecturae ordinariae Hanoveranae, quam si Magistro Postarum Caesareo committantur. Vectura ter minimum per septimanam commeat ultro citroque.

EPISTOLA III.

Admodum Reverende Pater,

Libros quos remiseras recte accepi. Utinam esset in quo tibi utilior esse possem! Hactenus distractissimus, nunc primum respondendi officio satisfacio, et morae veniam peto.

Credo, si superfuisset diutius Pelissonius, utile aliquid praestare potuisse, sed Meldensis Episcopus (quicum continuatum est aliquandiu commercium) quanquam superior illo scientia Theologica, tamen, si dicere fas est, inferior visus est humanitate.

Fateor demonstratione certa nobis data, non esse necesse, nostri gratia (sed tantum propter alios) ut objectionibus respondeamus: sed hoc tamen nobis semper prodesse puto, cum difficilis objectio est, neque unquam esse defugiendum a peritis: sublata enim speciosa difficultate nova lux affulget. Itaque ego, etsi passim certus sententiarum, tamen objectiones amo plausibiles, et puto semper satisfieri posse: nam si qua esset invicta, ea demonstrationem in contrarium non faceret.

2°. Nec video cur argumentum magis sit demonstratio affirmationis, quam objectio negationis. Itaque non largior Baylio, aut alteri cuiquam, posse rationem fidei argumenta insolubilia opponere, neque cum Huetio et Jacquelotio, (etsi viris insigni-

bus et mihi amicis) tantum adversariis concedere velim.

Do operam ut, quum primum licebit, Deo volente, campo historico excedam, opere effecto.

Ad binas dubitationes tuas venio. Cum Perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse, neque ulla naturae Machina sua entelechia propria caret. Meae Enuntiationes universales esse solent, et servare analogiam.

Peccatum originale nec Entelechia, nec substantia esse potest: cum non sit aliquod Animal, vel quasi Animal, nec Anima ejus; sed imperfectio quaedam nostrae animae, cui et imperfectio in corpore nostro respondet. Quemadmodum Horologii vel alterius Machinae imperfectio orta, si placet, ex elasmate debilitato, machina utique non est.

Quoniam ita permittis, literas Antverpiam destinatas hic adjungo. Vale, et me ama. Dabam Hanoverae 11. Julii 1706.

Deditissimus

Godef. Guil. Leibnitius.

P. S. Contra quemdam Ptolemaei nostri viri summi librum novum, Censores, (qui persaepe morosi, etsi in invidiam proni sunt) nescio quid movisse intellexi: Literas mihi Hildesia semper per Luneburgicam non per Caesaream postam mitti peto.

EPISTOLA IV.

Admodum reverende pater, fautor honorande,

Literas tuas gratissimas cum Janningianis recte accepi. R. P. Janningio respondebo, ubi Lipsia responsum accepero, quorsum ejus epistolam misi. Gaudeo optimum, et de Historia meritissimum virum Danielem Papebrochium visum recuperasse, et ea aetate valere ac laborare in magno opere quod cum sociis strenue urget.

Magno Ptolemaeo vestro quod nunc scribam non habeo: Nam hoc anno amplas jam ad eum dedi literas, quas perlatas spero.

Gratias etiam ago quod mecum communicasti propositiones quasdam ex illis quas in vestris Collegiis doceri superiores nolunt. Quod si omnes obtinere licet, gratissimum hoc mihi foret.

Memini videre olim editum similium propositionumindiculum, quas P. Mutius Vitellescus, si bene memini, censura notari curaverat. Ego libenter has censuras vel vestras, vel aliorum cognosco, neque contemno: Pertinet enim ea res ad formulas caute loquendi, et offensiones non necessariae merito vitantur.

Ut paucula annotem ad eas quas communicasti mecum, dixerim ad sextam, Verum quidem esse quod modus semel inductus per se duret; sed cum substantia; Quoniam tamen non per se subsistit, semper emanabit substantia. Ad 7am. Puto ego non quidem quantitatem motus, sed tamen virium a Deo conservari, naturaliter scilicet agendo. Interim hoc non ducitur ex constantia Dei, nec ideo Deus est inconstans quod aliquid mutat, cum constans esse possit in aliqua ratione vel lege superiore, ex qua mutatio fluit in negotio inferiore.

Ad 10. Jam dudum exposui mentem meam Prop. 16. Etiam ipse refutavi publice, sed pro quantitate motus, ut dixi, quantitatem virium, eamque (naturaliter) conservari censeo.

Ad 19. Sentio motum, et Entelechiam omnem secundam ex prima fluere, adeoque creaturas esse activas. Etsi interim leges cogitationum, et leges motuum a se invicem sint independentes.

Ad 20. Idem dico quod ad 19.

Ad 21. Bruta puto perfecta esse Automata, et tamen simul habere perceptionem.

Ad 22. Cum anima sit Entelechia primitiva corporis, utique in eo consistit unio; sed consensus inter perceptiones, et motus corporeos, ex harmonia praestabilita intelligibiliter explicatur.

Ad 23. Valde improbavi in Cartesianis quod putant inter objecta, et nostras de iis sensiones arbitrariam tantum esse connexionem, et in Dei fuisse arbitrio, an odores vellet repraesentare per perceptiones, quae nunc sunt colorum; quasi non Deus omnia summa ratione faciat, aut quasi circulum per triangulum repraesentaturus sit, naturaliter operando.

Ad 25. Verum est omnia Phaenomena corporum naturalia (praeter perceptiones) posse explicari per magnitudinem, figuram et motum; sed ipsi motus (qui sunt causae figurarum) non possunt explicari, nisi advocatis entelechiis.

Ad 29. Nullas esse formas substantiales corporeas a materia distinctas, recte rejicitur; si per formas corporeas intelligantur quales sunt animae Brutorum, quae scilicet reflexivo mentis actu, seu cogitatione proprie dicta carent. Interim si quis exciperet formas corporeas interitui naturaliter obnoxias, ei, fateor, non possem adhaerere. Nam cum Thomistis sentio omnes Entelechias primitivas indivisibiles esse, seu quod appello Monades. Talium autem neque origo, neque interitus naturaliter intelligi potest.

Quartam, ni fallor, jam refutarunt Mathematici, et non pauca ipse edidi scientiae infiniti specimina.

Interim sentio, proprie loquendo, infinitum ex partibus constans neque unum esse neque totum, nec nisi per notionem mentis concipi, ut quantitatem. Solum infinitum impartibile unum est, sed totum non est: id infinitum est DEUS.

Vale et fave. Dabam Hanoverae 1. Septemb. 1706.

Deditissimus

Godef. Guil. Leibnitius.

EPISTOLA V.

Admodum reverende pater,

Gratias ago pro communicatione propositionum nuper apud vos reprobatarum, quarum indiculum utique tam mature in vulgus spargi necesse non est.

Angeli non sunt Entelechiae corporum, sed ipsi et Entelechias, nempe Mentes, et Corpora etiam, meo judicio habent, quae etiam antiquorum Ecclesiae Doctorum non paucorum sententia fuit, a qua praeter necessitatem recessum est; et quasi non satis esset, veram in perplexitatem accersitae sunt fictitiae. Angeli ergo corpora movent prorsus, ut nos facimus, nec definitio vestrorum decima nona mihi adversa est. Illud verum est, solum Deum novas vires, novas directiones materiae posse dare, seu motus qui ex ejus pristinis Entelechiis non consequantur, id ad miracula pertinere. Nosse velim an apud vos contraria meae opinio de Angelis definita habeatur. Merito rejecti sunt qui Angelos omnes creaturam corpoream esse statuerunt; sed hoc ad eos non pertinet, qui omnes mentes, imo Entelechias, incorporeas esse agnoscunt.

Difficultatem quam adhuc moves de peccato originis, non satis intelligo. Non est virtus agendi, sed virtutis agendi imperfectum, ut ignorantia, vitium. Per impedimenta autem prodeunt actiones, quae sine ipsis non prodirent, ut frigoris exemplo patet. Nec majorem distantiam concipio inter peccatum originis, et vitium, quam inter habitum innatum, et acquisitum. Vitium intelligo quale Aristoteles virtuti morali opponit.

Nunquam versatur Perceptio circa objectum, in quo non sit aliqua varietas, seu multitudo: Quod cum tibi sit exploratissimum, miror hic difficultatem repertam.

Miror etiam quod Universalia huc afferas. Universale est unum in multis, seu multorum similitudo, sed cum percipimus exprimuntur multa in uno, nempe ipso percipiente. Vides quam haec distent.

Miror etiam cur dicas animal esse machinam naturae, quae habeat Entelechiam perceptione praeditam: nam ex mea definitione patet omnem Entelechiam (primitivam scilicet) perceptione praeditam esse; at ideo animal semper prodire non est cur admittam.

Videris nimium tibi ipsi diffidere, et solutiones a me petere, quas pro insigni acumine tuo, nullo negotio, dare ipse posses.

Et, ut saepe dixi, si quis Breviarium Philosophiae conficere tentet, nebulae quae superesse videntur mutua collustratione rerum dissipabuntur.

Ex Batavis ad me scriptum est, ibi agere Dn. Quesnellum ex Congregatione Oratorii, elapsum ex carcere, in quem conjecerat eum Episcopus Mechliniensis, variaque moliri scriptis, ut Arnaldi suamque existimationem sententia Archiepiscopi gravatam, tueatur. Ajunt, scripta ejus pleraque, omne commercium litterarum, quod Arnaldo, et ipsi Quesnello a multis annis cum aliis intercessit, in vestrorum manus devenisse: unde ego selecta edi optarem, sed magis quae ad utilitatem publicam, quam quae ad parandos adversarios pertinerent. Vale. Dabam Hanoverae 20. Sept. 1706.

Deditissimus

Godef. Guil. Leibnitius.

P. S. Argumentum Aristotelis contra vacuum, quod in vacuo motus futurus esset instantaneus, non satis firmum est, absolute loquendo: nam finge, dum corpus in motu est, circumsita a Deo annihilari, non utique inde motus ipsius augeretur. Fatendum est nihilominus, etsi non ad necessitatem, tamen ad congruentiam pertinere, ut celeritas corporum limites habeat pro medio in quo versantur. Itaque non prorsus de nihilo est Aristotelis consideratio.

Veniam peto perturbatae scriptionis.

EPISTOLA VI.

Admodum reverende pater,

Rogo ne quae a me excitandi animi gratia dicta sunt, in sequiorem partem accipias.

Gratias ago pro loco Patris Martini Esparsae exscripto; ejus quaedam olim legere memini, et visus est peracutus.

Sententia de omnimoda sejunctione Angelorum a corporibus, non rationem, non scripturam, sed solam opinionem communem scholarum pro fundamento habet. Concilium Lateranense loqui non definitive, sed discussive ex recepto tunc sensu, verba satis ostendunt. Ut aliqui Angeli, quos cum Thoma assistentes vocas, a corporibus sejuncti sint, prorsus meae, ni fallor, demonstrationes non

admittunt, et facile id fateor de omnibus, quod de aliquibus ferri posset.

Enim tamen corporis usum Angelis tribui posse arbitror, ut non inepte dicantur formae assistentes potius, quam inhaerentes, non quod Entelechiarum officium non faciant, sed quod corpori non sint affixae. Arbitror enim (cum naturaliter possibile sit, et ad perfectionem Universi faciat:) esse Entelechias, quae facillime mutent corpus, seu de corpore in corpus transeant; non momento quidem, (nihil enim sic fit naturaliter) sed brevi tamen tempore, licet per gradus. Uti pars quam retinent, servit mutandae parti, quam deponunt, etsi etiam ipsa deinde pro re nata mutetur, (uti nos manus ope possumus pedem mutare, et ligneum carneo subsistuere, imo ope unius manus possemus mutare alteram manum, et ope novae manus rursus priorem, si novam satis nobis unire liceret.) Ita semper aget Angelus per corpora, semperque locum habebit Harmonia praestabilita, seu ut, quae vult Angelus, fiant ex ipsa corporum lege: fere ut Suaresium vestrum dicere memini ex quorundam sententia res ita pracordinatas esse, ut voluntatibus precibusque beatorum sponte satisfaciant.

Assistentes igitur formas voco quae pro arbitrio corpus sumunt, atque deponunt, et quod habent transformant; inhaerentes atque animantes, quae tale arbitrium non habent, etsi hoc arbitrium suis limitibus coerceatur, ut cuncta naturali ordine procedant. Solius enim Dei est quidvis facere ex quovis, nuda voluntate. Et priores putem a corpore secretas dici posse, posteriores corpori affixas. Fatendum tamen est ambas corpori unitas esse, ut rationem habeant Entelechiae. Et hoc videtur esse ad mentem Augustini Lib. XXI. de Civitate Dei, Cap. X. a Thoma citatam quaest. 16. De Malo, Artic. I. Posse scilicet Daemones (vel Angelos) dici Spiritus, quod corpora sibi magis subdita habeant. Itaque neque intelligentiis istis Animarum, neque Angelis ipsis Animalium appellationem tribuemus. Caeterum Corporis mutatio nihil habet, quod non receptis consentiat; nam et nos corpus mutamus, ut fortasse senes nihil materiae infantis retineamus: tantum hoc interest, quod neque subito, neque pro arbitrio corpus exuimus.

Quod superest, Vale et fave. Dabam Hanoverae 4. Octobr. 1706.

Deditissimus

Godef. Guil. Leibnitius.

P.S. Grata aliquando erit causa Quesnelliana, quaeque alia hujusmodi ad Historiam litterariam pertinent.

EPISTOLA VII.

Admodum Reverende Pater,

Valde placet Esparsae vestri locus, et pergratum erit, quoties indicabis autoritates mihi faventes. Neque ego illud Peripateticorum dogma sperno, qui relationem ad determinatam materiam (etsi pro tempore aliam atque aliam) ad numericam substantiarum distinctionem requirunt. De Deo res secus habet, qui sufficiens sibi, causa est materiae, et aliorum omnium; itaque non est anima mundi, sed autor. Naturale vero est creaturis materiam habere, neque aliter possibiles sunt, nisi Deus per miraculum suppleat materiae munus. At quae non nisi per miraculum perpetrari possunt, non sunt regulariter necessaria ad perfectionem Universi. Spiritus infinitus in corpora agit creando et conservando, quod quaedam creandi continuatio est. Hoc finito Spiritui communicari non potest.

Cum de assistentibus formis locutus sum, non ad Thomae distinctionem, quam memoras, respexi, inter Angelos Deo assistentes et ministrantes (quanquam Scriptura omnes appellet ministratores Spiritus) sed ad Peripateticas phrases. Deo assistentes Intelligentias, quae nihil aliud agant, neque Deo sint administrae, convenire rerum ordini non puto. Has enim removere a corporibus et loco, est removere ab universali connexione, et ordine Mundi, quem faciunt relationes ad tempus et locum. Quod ad expositionem attinet, utrum Entelechia materiam mutet, distinguo, ut me jam fecisse scribis, entelechia corpus suum organicum mutat, seu materiam secundam; at suam propriam materiam primam non mutat. Dominus Bayle mentem meam in his satis percepisse non videtur.

Materia prima cuivis Entelechiae est essentialis, neque unquam ab ea separatur, cum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae. Neque enim materia prima in mole, seu impenetrabilitate, et extensione consistit: materia vero secunda, qualis corpus organicum constituit, resultatum est ex innumeris substantiis completis, quarum quaevis suam habet Entelechiam, et suam materiam primam, sed harum substantiarum nulla nostrae perpetuo affixa est. Materia itaque prima cujuslibet substantiae alterius in corpore ejus organico existentis, alterius substantiae materiam primam involvit, non ut partem essentialem, sed ut requisitum immediatum, at pro tempore tantum, cum unum alteri succedat. Etsi ergo Deus per potentiam absolutam possit substantiam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materia prima; nam faceret inde totum purum actum, qualis ipse est solus. An vero necesse sit Angelum

esse formam informantem, seu animam corporis organici quae ei personaliter unita est, alia quaestio est, et certo sensu in praecedente Epistola exposito negari potest. Vides hinc etiam tolli substantias incompletas, monstrum in vera Philosophia.

De statu animae humanae separatae nihil certi definire possum: cum praeter Regnum Naturae, hic influat Regnum Gratiae. Cur autem certa materia secunda ipsi affigatur usque ad Resurrectionem, causam nullam video.

Non memini dicere quod omnis Entelechia sit spiritus, malimque hanc appellationem servare rationalibus Entelechiis: quod non omnis Entelechia rationis sit capax, jam dudum dixi, cum non omnis sit sui conscia, seu reflexivo actu praedita. Hoc ni fallor peripatetici, Thomistae inprimis, qui indivisibiles agnoscunt etiam Brutorum animas, non observarunt. Hinc brutorum animae personam non habent, et proinde solus ex notis nobis animalibus homo habet personae immortalitatem, quippe quae in conscientiae sui conservatione consistit, capacemque poenae et praemii reddit.

Grata erit eorum, quae sperare me jubes scriptorum, communicatio, sed ubi rediero domum; nam intra unam alteramve septimanam Guelferbytum excurram. Gratum etiam erit, si subinde me doceas, quae in vestro Ordine, aut alias in re litteraria, praesertim sacra, Philosophicaque gerantur, et utile esset discere quae Romae decernantur in Congregationibus, velut Rituum, Inquisitionis, Indicis, etc., nam talia a me minime spernuntur.

Quid si tu quoque Guelferbytum excurras paulisper, cum illic ero? Erit ibi fortasse aliquis ordinis vestri, ob causam quam non ignorabis; hujus grata mihi, forte et tibi notitia erit. Sed tua inprimis grata erit serenissimo Duci, nec tibi negligenda. Itaque de hac excursiuncula sententiam quam primum expecto. Caeterum significabo cum illuc ibo. Spero id facere septimana, quam cras inchoamus. Vale et me ama. Hanoverae 16. Octobr. 1706.

Deditissimus

Godef. Guil. Leibnitius

EPISTOLA VIII.

Admodum reverende pater, fautor honoratissime,

A reditu meo valde distractus fui. Itaque humanissimis tuis non prius, ut par est, respondere licuit. Gratias ago, quod indicas, Aloysium Temmick nomen esse fictum, et peto, ut verum me doceas. Etsi autem non probem primarias sententias autoris, optarem tamen concedi doctis, etiam vestris, Philosophandi libertatem, quae aemulationem parit, et ingenia excitat: contra animi servitute dejiciuntur, neque aliquid egregii ab iis exspectes, quibus nihil indulgeas. Itaque Itali et Hispani, quorum excitata sunt ingenia, tam parum in Philosophia praestant, quia nimis arctantur. Quae Temmigius ille Pseudonymus scribit, publice in Gallia tuentur multi eruditi.

Scripsit olim aliquis concordiam scientiae cum fide sub nomine Thomae Bonartis Nordtani Angli. Eum ex vestro fuisse ordine, et ob librum reprehensiones sustinuisse didici: ipsum viri nomen vellem discere. Beneficio tuo habemus librum ejus, scriptum eleganter et ingeniose, sed obscuriuscule: itaque non satis excutere licuit. Si tibi lectus non est, et legi dignus videtur, mittam.

Quia tibi cum Trivultianis commercium est, vide, quaeso, an schedam adjectam iis commode communicari posse putes, ut mensi alicui inseratur. Mea enim interest, ut lectoribus occasio sinistre de me meisque rebus judicandi adimatur.

Non bene capio, quid P. Perez, cujus notum mihi ingenium est, per Metaphysica indivisibilia intelligat, quod ex aliis ejus locis facile erues. Si intelligeret monades, mihi consentiret. Et spatium sane ex monadibus non componitur: quae an et Perezii de suis indivisibilibus Metaphysicis sententia sit, scire e re erit; certe Mathematicis opponit. Possem interim hac ejus phrasi ad monades meas designandas uti: quas et aliquando atomos Metaphysicas vocare memini, item substantiales. Spatium per se indeterminatum ad quascunque possibiles divisiones; res enim est idealis, ut unitas numerica, quam pro arbitrio in fractiones secare possis, at massa rerum actu divisa est.

Hartsoekeri liber, quem ad me misit, jacet in cista, quam adhuc Berolino expecto; acceptum mittam. Duo ponit principia, nempe partes materiae alias perfecte fluidas, et alias perfecte firmas. Hanc hypothesin vulgares Philosophorum notiones non facile refutaverint; apud me stare non potest.

Newtonus (quantum nunc judicare possum, dum librum percurrere non vacat,) videtur demonstrationem vacui suam non tam absolutam exhibuisse, quam insinuasse p. 346. Principiorum naturae Mathematicorum, experimenta exhibet, ex quibus putat pendere demonstrationem vacui. Ego vero non video, quomodo possibile sit experimenta excogitari, unde haec controversia accurate definiatur, quam a rationibus unice pendere censeo. Inspicies hunc locum, quem quaerebas, et si videtur examinabis.

Venio ad controversias vestrorum, optaveramque odiosis utrinque abstineri. Id tu, admodum Reverende Pater, valde laudas, modo fiat utrinque.

Fortasse tamen laudabilior erit, qui a sua parte faciet, quamvis mutua humanitas non reddatur: et religiosis hominibus, imo virtutem colentibus omnibus, dictum ego putem illud Virgilianum,

»Tuque prior, tu parce, genus qui ducis Olympo,
»Projice tela manu, sanguis meus.

Porro quae ad irrisionem faciunt, pejora dictis injuriosis censeo; nam magis mordent, et minus facile depelluntur. Persecutiones autem ob sententias, quae crimina non docent, pessimas censeo, a quibus non tantum abstinendum sit probis, sed et abhorrendum; et in id laborandum, ut alii, apud quos nobis aliqua est autoritas, ab iis deterreantur. Honores et commoda, quae non debentur, iis negare permissum est, qui sententias fovent, quae nobis incommodae videntur: sua auferre, et magis etiam proscriptionibus, vinculis, remis, gravioribusque adhuc malis saevire, permissum non puto. Quid hoc enim aliud est, quam violentiae genus, a quo nisi per crimen (abjurando quae vera putas) tutus esse non possis? Itaque quanto quisque melior est, tanto magis sub hac tyrannide laborat. Et sane si mihi esset facultas persuadendi, Gerberonius et similes plenissima libertate fruerentur. Fac (quod objicis) redituros in antiquam sylvam, fac scribere, fac tueri sententiam; aequis armis, non vi metuque errores subverti debent. Imo fac stare errores, id levius in talibus est malum, quam sic agi. Quin cadunt plerumque neglecti facilius quam pressi: Nullus hodie esset, quem vocatis, Jansenismus, nisi tantum contra Jansenii opus strepitum homines infesti excitassent, quibus factionis, non veritatis cura erat. Jansenii Augustinum aliquando non sine cura inspexi: egregium opus esse deprehendi, et magno doctrinae Theologicae malo eruditorum manibus excussam, etsi sententias ejus plurimas non probem. Notare mihi visus sum consilium ei fuisse non tantum systema Theologicum Augustini revocare in scholas, quod improbari non poterat; sed et contraria dogmata, tanquam Pelagiana, aut Semipelagiana ejicere, quod probare non possum. Valde noxium est constringi in dies sentiendi libertatem non necessariis definitionibus. Fac quaedam esse, in quibus Scholastici quidam Pelagianis consentiant, an ideo statim damnandi sunt? Ipse Augustinus quasdam suas priores sententias, Pelagiana controversia invalescente, mutavit. Sufficit conclusiones Pelagianas, et Semipelagianas primarias, et ab Ecclesia antiqua rejectas vitari. Itaque ita sentio: Si Jansenius aut Janseniana pars scopum obtinuisset, multo adhuc graviorem futuram fuisse servitutem: et in Jansenio reprehendi merito poterat condemnandi alios inconsulta vehementia. Sed evenit, nescio quo fato, ut reprehensa sint tanquam Janseniana, quae mihi, ut verum fatear, Jansenius docuisse non videtur: nam plus simplice vice protestatur, a se et Augustino vocabula libertatis, necessitatis, possibilitatis, impossibilitatis longe alio sensu sumi, quam qui in scholis est receptus; in quo Theses receptas se non negare ait, sed tamen de iis nec laborare. Itaque vereor ne irrita sint illa Vaticana in eum fulmina, verissimaeque exceptiones amicorum Jansenii, quidvis potius in animo fuisse viro, quam sensum illum obvium censorum Romanorum. Nam sensus verborum hodie obvius in scholis, apud veteres obvius non erat. Et saepissime expertus ipse sum, quam varie ea ipsa verba ab hominibus sumantur inter loquendum pariter et scribendum; idque in populari sermone non minus, quam inter eruditos. Itaque miratus sum, Dumasium vestrae partis scriptorem, historiae Jansenismi suae non addidisse, quod basis operis esse debebat, indicem locorum Jansenii, in quibus extent propositiones damnatae ut facilius conferri possent. An putat in re, quae oculari inspectione constant, Vaticanorum censorum autoritatem, et extortas subscriptiones sufficere posse? Archiepiscopi Cameracensis, viri certe magni, et ob alia mihi valde aestimati, subtilitates miras, quibus in facti quaestionibus infallibilitatem Ecclesiae vindicat, discutere non vacat, neque mihi certe eo labore opus est, qui sentio nullam Ecclesia infallibilitatem esse, nisi in conservandis dogmatibus salutaribus, dudum a Christo traditis; caetera ad disciplinam pertinere, ubi reverentia sufficit, assensus necessarius non est. Si Roma definisset, Antipodes non esse, si hodie motum terrae damnaret, an infallibilem habendam putaremus? Et licet mos ille malus in Ecclesia invaluerit, nova dogmata fidei producendi, et alios condemnandi praeter necessitatem, non ideo minus improbari, aliisque abusibus, qui irrepsere, computari debet. Articulus certe salvificae fidei non est, Jansenium aliquid docuisse: quae haec ergo est κακοζηλία, velle exprimere omnibus inanis sententiae professionem? Ita dum iniquum petunt homines, nec aequum ferunt. Vellem demonstrari ab aliquo, quae vera fuerit Jansenii sententia, quod homini diligenti et perito non difficile puto: sed utilius adhuc erit discutere, quid senserit Augustinus, ob viri merita, et auctoritatem; quanquam verear, ne Augustinum Jansenio plerumque ὁμόψηφον reperturi simus, tanto ille studio excussit, et ut arbitror, non minori etiam fide repraesentavit. Ab Augustino postea schola recessit, nec, ut mihi videtur, male in multis. Vellem tamen systema tanti viri notius esse, quam esse video. Dum distinguis duas propositiones, unam quam autor in mente ha-

buerit, alteram quam expresserit, et posteriorem ad doctrinalia facta pertinere putas, de quibus infallibiliter statuere possit Ecclesia; videris mihi agnoscere, non debuisse aliquid definiri de sensu ab autore intento, quod tamen, ni fallor, a Pontificibus tandem factum est, parum, ut arbitror, consulte et per sollicitantium importunitates. Vides quo tandem alios coërcendi nimio studio deveniatur.

Philosophica meletemata non minus quam mathematica vulgi captum superant, sed magis interpretationibus iniquis obnoxia sunt. Itaque mallem connexa aliquando dari, quam disjecta, et ictibus exposita, dum se mutuo non tuentur.

Cum dico extensionem esse resistentis continuationem, quaeris, an ea continuatio sit modus tantum? Ita putem: habet enim se ad res continuatas seu repetitas, ut numerus ad res numeratas: substantia nempe simplex, etsi non habeat in se extensionem, habet tamen positionem, quae est fundamentum extensionis, cum extensio sit simultanea continua positionis repetitio, ut lineam fluxu puncti fieri dicimus, quoniam in hoc puncti vestigio diversae positiones conjunguntur. Sed activum repetitione, seu continuatione rei non activae nasci non potest. Quod superest, vale et fave. Dabam Hanoverae 21. Juli 1707.

Deditissimus
Godef. Guil. Leibnitius.

Si in memoriis Trivultiensibus non extaret illa relatio, quam refutare coactus sum, posset omitti postrema periodus in scheda adjecta: quod si in iis extat, reperietur anno 1705. in finem vergente, vel anno 1706 inchoante, hic nondum novissimo habentur.

Adjunctam minorem Schedam admodum Reverendis Patribus Antuerpiensibus mitti peto.

LXIII.
DE MODO DISTINGUENDI PHAENOMENA REALIA AB IMAGINARIIS.

(E. MSS. Leibnitianis in Bibliotheca Regia Hanoverana asservatis.)

Ens est, cujus conceptus aliquid positivi involvit sive quod a nobis concipi potest, modo id quod concipimus sit possibile nec involvat contradictionem, quod cognoscimus tum, si conceptus sit perfecte explicatus, nihilque involvat confusi; tum compendio si res actu extiterit, quod enim existit utique est Ens seu possibile. Quemadmodum autem Ens explicatur per distinctum conceptum, ita Existens per distinctam perceptionem, quod ut melius intelligamus videndum est, quibus modis existentia probetur. Et primum sine probatione ex simplici perceptione sive experientia existere judico, quorum intra me conscius sum, hoc est primo me varia cogitantem, deinde ipsa varia phaenomena sive apparitiones, quae in mente mea existunt. Haec enim duo, cum immediate a mente percipiantur, nullius alterius interventu comprobari possunt, et aeque certum est, existere in mente mea speciem montis aurei aut centauri, cum ista somnio, quam certum est, existere me, qui somnio; utrumque enim continetur in hoc uno, quod certum est, centaurum mihi apparere.

Videamus jam, quibus indiciis cognoscamus, quae phaenomena sint realia. Id ergo judicamus tum ex ipso phaenomeno tum ex antecedentibus et consequentibus phaenomenis. Ex ipso phaenomeno si sit vividum, si multiplex, si congruum. Vividum erit si qualitates ut lux, color, appareant satis intensae, multiplex erit si sunt varia, multisque tentaminibus, ac novis observationibus apta, exempli causa si experiamur in phaenomeno non tantum colores sed et sonos, odores, sapores, tactiles qualitates eaque tum in toto, tum in variis ejus partibus quos rursus variis causis tractare possumus. Quae quidem longa observationum, maxime ex destinato et cum delectu institutarum, catena neque in somniis neque in illis imaginibus, quas memoria aut phantasia objicit, occurrere solet, in quibus imago plerumque tenuis est atque inter tractandum disparet. Congruum erit phaenomenon, cum ex pluribus

phaenomenis constat, quorum ratio reddi potest ex se invicem aut ex hypothesi aliqua communi satis simplice; deinde congruum erit, si consuetudinem servat aliorum phaenomenorum, quae crebro nobis occurrerunt, ita ut partes phaenomeni eum situm, ordinem, eventum habeant, quam similia phaenomena habuerunt. Alioqui suspecta erunt; nam si videremus homines in aëre moveri hippogryphis Ariosti insidentes, dubitaremus, credo, utrum somniaremus an vigilaremus. Sed hoc indicium referri potest ad alterum examinum caput, suntum ex phaenomenis praecedentibus. Quibus phaenomenon praesens congruum esse debet, si scilicet eandem consuetudinem servent, item si ex praecedentibus ratio hujus reddi possit, aut congruant omnia hypothesi eidem tanquam rationi communi. Validissimum autem utique indicium est consensus cum tota serie vitae, maxime si idem suis quoque phaenomenis congruere alii plurimi affirment, nam alias substantias nobis similes existere non tantum probabile, sed et certum est, ut mox dicam. Sed potissimum realitatis phaenomenorum indicium quod vel solum sufficit, est successus praedicendi phaenomena futura ex praeteritis et praesentibus, sive illa praedictio in notione aut hypothesi hactenus succedente, sive in consuetudine hactenus observata fundetur, imo etsi tota haec vita non nisi somnium, et mundus adspectabilis non nisi phantasma esse diceretur, hoc sive somnium sive phantasma ego satis reale dicerem, si ratione bene utentes nunquam ab eo deciperemur; quemadmodum vero ex his cognoscimus, quae phaenomena realia videri debeant, ita contra, quaecunque phaenomena pugnant cum his, quae realia judicamus, item ea quorum fallaciam ex causis suis explicare possumus, ea tantum apparentia censemus.

Verum fatendum est, quae hactenus allata sunt phaenomenorum realium indicia utcunque in unum collecta, non esse demonstrativa, licet enim maximam habeant probabilitatem, sive, ut vulgo loquuntur, certitudinem pariant moralem, non tamen faciunt metaphysicam, ita ut contrarium poni implicet contradictionem. Itaque nullo argumento absolute demonstrari potest, dari corpora, nec quicquam prohibet somnia quaedam bene ordinata menti nostrae objecta esse, quae a nobis vera judicentur, et ob consensum inter se quoad usum veris aequivaleant. Nec magni momenti argumentum est, quod vulgo afferunt, ita Deum fore deceptorem, certe quantum id absit a demonstratione certitudinis metaphysicae nemo non videt, nam nos non a Deo, sed a judicio nostro decipiemur, afferentes aliquid sine probatione occupata. Et quamquam magna adsit probabilitas, non ideo tamen Deus est deceptor qui eam nobis objecit. Quid enim, si natura nostra non erat forte capax phaenomenorum realium; profecto non tam accusandus foret Deus, quam gratiae ei agendae, efficiendo enim ut phaenomena illa, cum realia esse non possent, saltem consenticula essent, praestitit nobis, quod in omni vitae usu realibus phaenomenis aequipolleret; quid vero si tota haec brevis vita non nisi longum quoddam somnium esset nosque moriendo evigilaremus? quale quid Platonici concipere videntur; cum enim aeternitati destinati simus et tota haec vita etsi multa annorum millia contineret, respectu aeternitatis puncti instar habeat, quam tutum erit nobis tam amplae veritati tantillum somnium interponi, cujus multo minor ratio est quam somnii ad vitam; et tamen nemo sanus Deum deceptorem dicet, si forte contingeret breve aliquod somnium admodum distinctum et congruum animo observari.

Hactenus dixi de his quae apparent, nunc videndum est de non apparentibus quae tamen ex apparentibus colligi possunt. Et quidem certum est, omne phaenomenon habere aliquam causam. Quod si quis dicat causam phaenomenorum esse in natura mentis nostrae, cui phaenomena insunt, is nihil quidem falsi affirmabit, sed tamen nec dicet totam veritatem. Primum enim necesse est rationem esse, cur nos ipsi simus potius quam non simus, et licet poneremur fuisse ab aeterno, tamen ratio aeternae existentiae reperienda est, quae reperiri debet vel in essentia mentis nostrae vel extra ipsam. Et quidem nihil prohibet mentes alias innumerabiles existere, aeque ac nostram, non autem existunt omnes mentes possibiles quod ex eo demonstro quia omnia existentia inter se commercium habent. Possunt autem intelligi mentes alterius naturae quam nostrae et commercium non habentes cum nostra. Omnia autem existentia commercium habere inter se demonstratur tum ex eo, quod alioqui non potest dici utrum aliquid in ea contingat nunc an non, adeoque talis propositionis non daretur veritas aut falsitas, quod absurdum est, tum quia multae denominationes extrinsecae dantur, nec viduus fit in India uxore in Europa moriente, quin realis in eo contingat mutatio. Omne enim praedicatum revera in subjecti natura continetur. Si aliquae mentes possibiles existant, quaeritur cur non omnes. Deinde quia necesse est, omnia existentia habere commercium, necesse est ejus commercii esse causam, imo necesse est, omnia exprimere eandem naturam sed diverso modo; — Causa autem per quam fit, ut omnes mentes commercium habeant, seu idem exprimant, est ea, quae perfecte universum exprimit, nempe Deus. Eadem causam non habet; unica est. Hinc statim patet plures mentes existere praeter nostram, et cum facile cogitatu sit, homines qui nobiscum conversantur, tantundem causae habere posse dubitandi de nobis quantum nos de illis, nec ratio major pro nobis militet, etiam illi existent et mentes habebunt. Hinc jam historia sacra et profana et quaecunque ad statum mentium seu substantiarum, rationalium pertinent confirmata habentur.

De corporibus demonstrare possum non tantum lucem, calorem, colorem et similes qualitates esse apparentes sed et motum et figuram et extensionem. Et si quid est reale, id solum esse vim agendi et patiendi adeoque in hoc, tamquam in materia et forma substantiam corporis consistere, quae corpora autem formam substantialem non habent, ea tantum phaenomena esse, aut saltem verorum aggregata.

LXIV.
EPISTOLA
AD
HANSCHIUM DE PHILOSOPHIA PLATONICA
SIVE DE ENTHUSIASMO PLATONICO.

1 7 0 7.

(Hanschii Diatriba de Enthusiasmo Platonico. Lips. 1716. 4. Leibn. Opp. Ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 222.)

I. Opusculum tuum de Platonico Enthusiasmo multa cum voluptate legi, et operae te pretium cum iis facere judico, qui veterum philosophemata illustrant. Nam et firmant et promovent veritates vel renovatas vel nuper inventas. Utrum ab Hebraeis aliquid didicerint Pythagoras et Plato, cum nemine litigare velim; hactenus, quod id credi suadeat, non animadverti. Illud agnosco unius Dei cultum paene obliteratum in humano genere, per Hebraeos restitutum esse. Homerum et Hesiodum ad Aegyptios adiisse, aegre credo. Nihil tale de Homero Auctor vitae, qui Herodotus habetur. Interim Graecos initia scientiarum Aegyptiis et Phoenicibus debere libens admitto. Aegyptios aliqua docuisse merito creditur Abrahamus a Chaldaeis profectus Immortalitatis animarum antiquissima doctrina μετεμψυχωσεως additamentum videtur ab Indis accepisse, quod inde ad Magos Aegyptiosque venisse credibile est. Pythagoras autem in Occidentem introduxit, hunc Plato passim sequutus est.

II. Nulla veterum Philoiophia magis ad Christianam accedit, etsi merito rsprehendantur, si qui ubique putent Platonem conciliabilem CHRISTO. Sed ignoscendum est veteribus, initia rerum creationemve, et corporum nostrorum resurrectionem negantibus. Haec enim sola revelatione sciri possunt.

III. Interim pulcherrima sunt multa Platonis dogmata, quae tu quoque attingis: unam omnium caussam esse; esse in divina mente mundum intelligibilem, quem ego quoque vocare soleo regionem idearum. Objectum sapientiae esse τὰ ὄντως ὄντα, substantias nempe simplices, quae a me Monades appellantur, et semel existentes semper perstant, πρῶτα δεκτικὰ τῆς ζώης, id est Deum et animas, et harum potissimas Mentes, producta a Deo simulacra divinitatis. Mathematicae autem scientiae, quae agunt de aeternis veritatibus, in divina mente radicatis, praeparant nos ad substantiarum cognitionem. Sensibilia autem et in universum composita, seu, ut ita dicam, substantiata, fluxa sunt, et magis fiunt, quam existunt. Porro quaevis mens, ut recte Plotinus, quemdam in se mundum intelligibilem continet, imo mea sententia et hunc ipsum sensibilem sibi repraesentat. Sed infinito discrimine abest noster intellectus a divino, quod Deus omnia simul adaequate videt; in nobis paucissima distincte noscuntur, caetera confusa velut

in chao perceptionum nostrarum latent. Sunt tamen in nobis semina eorum, quae discimus, ideae nempe, et quae inde nascuntur, aeternae veritates: nec mirum, quum ens, unum, subtantiam, actionem et similia inveniamus in nobis, et nostri conscii scimus, ideas eorum in nobis esse. Longe ergo praeferendae sunt Platonis Notitiae innatae, quos reminiscentiae nomine velavit, tabulae rasae Aristotelis et Lockii aliorumque recentiorum, qui ἐξωτερικῶς philosophantur. Itaque Platonem Aristoteli et Democrito utiliter conjungendum censeo ad recte philosophandum. Sed nonnullas κυρίας δόξας in eorum unoquoque expungi oportet. Non male Platonicis quatuor in mente cognitiones agnoscuntur, Sensus, Opinio, Scientia, Intellectus; nempe Experimenta, Conjecturae, Demonstratio et pura Intellectio, quae veritatis nexum uno mentis ictu perspicit: quod Deo in omnibus competit, nobis tantum in simplicibus datum est. Eo tamen magis in demonstrando ad intelligendum accedimus, quo plura breviore tempore perspicimus. Mentem nostram, etsi a Deo continue in existendo agendoque dependeat, ut omnis creatura, puto tamen non indigere peculiari ejus concursu, legibus naturae superaddito, ad perceptiones suas; sed cogitationes posteriores ex prioribus insita vi deducere, ordineque a Deo praescripto, ut recte Roelius, quem citas. Quod ego etiam ad perceptiones sensibilium extendo. Quum enim nec a Deo infundantur miraculose, nec a corpore immitti possint naturaliter, consequens est, ut per Harmoniam, initio divinitus praestabilitam, in anima certa lege nascantur. Id sapientissimo auctore dignius, quam perpetuo leges, corpori animaeve datas, novis impressionibus violare. Interim ob concursum divinum, qui cuique creaturae continuo tribuit, quidquid in ea est perfectionis, potest dici objectum animae externum esse solum Deum, eoque sensu Deum esse ad mentem, ut lux ad oculum. Haec est illa divina in nobis relucens Veritas, de qua toties Augustinus, eumque in ea re sequutus Malebranchius.

IV. Animam in hoc corpore velut carcere esse, sano sensu intelligi potest. Sed abjicienda est Philosophorum veterum opinio, quod corpus poenalis sit carcer intelligentiae olim peccantis. Illud recte veteres, animam in corpore tamquam in statione esse, unde injussu summi Imperatoris decedere fas non sit. Nec illud inelegans, providentia nos regi, qua rationem sequimur, fato et instar machinae, dum effectibus ferimur. Id enim ex Harmonia praestabilita hodie nobis perspectum est, Deum omnia tam mirifice instituisse, ut corporeae machinae mentibus serviant, et quod in mente est providentia, in corpore sit fatum.

V. Etiam de virtutibus praeclare Platonici et Stoici veteres, rigidiorque est Augustinus, qui non contentus, in virtutibus eorum perpetua peccata quaesisse, quod ipsum nimium est, etiam praecepta Philosophorum ubique prava putat, tamquam omnia sub honestatis nomine ad laudum vanitatem et superbiam retulissent. Sed constat tamen, saepe recta ipsos non spe praemii, aut poenae timore, sed virtutis amore commendasse sapienti: neque illum virtutis amorem differre a dilectione justitiae, quam inculcat Augustinus, eamque ad justitiam essentialem, id est, Deum ipsum refert, in quo fons veri bonique, quod nec Plato plane ignorabat, semper respiciens ad ipsum verum, αὐτοαληθές. Sed Philosophos omnia ad se retulisse objicit Augustinus, creaturamque adeo praetulisse creatori.

VI. Ego vero vereor, ne haec nimia sit subtilitas, qualis nuper quorundam Deum amari jubentium nullo nostri respectu. Neque enim per naturam rerum fieri potest, ut quisquam suae felicitatis rationem non habeat. Sed Deum amantibus felicitas inde propria nascitur. Itaque quum nondum prodiisset controversia de Mercenarii et veri amoris discrimine, nodum videram, et in Codicis juris gentium praefatione dissolveram, definitione Amoris allata, quae magno intelligentium plausu accepta est, visaque decidere litem. Amor enim verus, qui mercenario opponitur, est ille mentis affectus, quo ferimur ad delectandum alterius felicitate. Nam quibus delectamur, ea per se expetimus. Porro, quum divina felicitas sit omnium perfectionum confluxus, et delectatio sit sensus perfectionis; hinc consequens est, veram esse felicitatem creatae mentis in sensu divinae felicitatis. Itaque, qui rectum, verum, bonum, justum quaerunt, magis, quia delectat, quam quia prodest, quamquam re vera maxime prosit, ii ad Amorem Dei maxime sunt praeparati ex ipsius sententia Augustini qui egregie ostendit, bonos frui Deo velle, malos uti, et probat, quod Platonici volebant, commutationem Amoris divini cum caduco esse caussam lapsus animarum. Neque igitur nostra felicitas ab Amore Dei separari potest.

VII. Unde Quietistas male Mysticos explodas, qui proprietatem et actionem adimunt beatae menti; quasi summa nostra perfectio in passivo quodam statu consistat; quum tamen amor et cognitio sint operationes mentis ac voluntatis. Beatitudo animae consistit, utique in unione cum Deo, modo non putemus, absorberi animam in Deum, proprietate, et quae substantiam propriam sola facit, actione amissa, qui malus fuerit ἐνθουσιασμός, neque expetenda

Deificatio. Nempe quidam veterum recentiorumque statuerunt, Deum esse Spiritum, toto universo diffusam, qui ubi in corpus organicum incidat, animet illud, perinde ac ventus modos musicos in fistulis organorum producit. Fortasse ab ea sententia Stoici non abhorrebant, et huc redibat Intellectus agens Averroistarum, atque ipsius fortasse Aristotelis, in omnibus hominibus idem. Ita morte redibant animae in Deum, ut in oceanum rivi. Valentinum Weigelium, qui non tantum vitam beatam peculiari libero per Deificationem explicat, sed et passim mortem et quietem hujusmodi commendat, vellem cum aliis Quietistis suspicionem similis sententiae non dedisse, quam firmat inprimis, qui se Joannem Angelum Silesium vocat, auctor Poëmatum sacrorum non inelegantium, queis titulus: Der Cherubinische Wandersmann. Spinoza aliter eodem tendebat; ei una substantia est, Deus; creaturae ejus modificationes, ut figurae in cera continue per motum nascentes et pereuntes. Ita ipsi, perinde ut Almerico, anima non superest, nisi per suum Esse ideale in Deo, ut ibi ab aeterno fuit.

VIII. Sed nihil in Platone animadverto, unde colligam, animos propriam sibi substantiam non servare; quod etiam sane philosophanti extra controversiam est, neque intelligi contraria potest sententia, nisi Deum et animam corporea fingas, neque enim aliter ex Deo animas, tamquam particulas divellas; sed talis de Deo atque anima notio, aliunde absurda est. Mens non pars est, sed simulacrum divinitatis, repraesentativum universi, civis divinae Monarchiae. Deo autem nec substantia in universo, simplex scilicet, neque persona in suo regno perit. Animae ratione carentes substantiam habent, felicitatis et miseriae incapaces. Sed nolo ad ea digredi, quae ad dissertationem tuam non pertinent, literasque prolixiusculas finiens gratulor tibi eruditionem cum sapientia tam bene conjungenti, et ut in praeclaro hoc stadio decurrere pergas, hortor. Dabam Hanoverae, 25. Julii 1707.

LXV.

LETTRE A M[R] COSTE

DE LA NÉCESSITÉ ET DE LA CONTINGENCE.

1 7 0 7.

(Epistolae hujus nondum editae exemplum autographum in Bibliotheca regia Hanoverae asservatur.)

A Mr. Coste à Londres.

Hanovre ce 19. de Debr. 1707.

Je vous remercie fort de la communication des additions et corrections dernières de Mr. Locke et je suis bien aise aussi d'apprendre ce que vous me dites de sa dernière dispute avec Mr. Limborch. La liberté d'indifférence sur laquelle cette dispute rouloit et dont vous demandez mon sentiment, Monsieur, consiste dans une certaine subtilité, que peu de gens se soucient d'entendre, et dont cependant beaucoup de gens raisonnent. Cela revient à la considération de la Nécessité et de la Contingence.

Une vérité est nécessaire lorsque l'opposé implique contradiction, et quand elle n'est point nécessaire, on l'appelle contingente. C'est une vérité nécessaire que Dieu existe, que tous les angles droits sont égaux entre eux etc., mais c'est une vérité contingente que j'existe moi, et qu'il y a des corps dans la nature, qui font voir un angle effectivement droit. Car tout l'univers pouvoit être autrement; le temps, l'espace et la matière étant absolument indifférens aux mouvemens et aux figures, et Dieu a choisi parmi une infinité de possibles, ce qu'il jugeoit le plus convenable. Mais dès qu'il a choisi, il faut avouer, que tout est compris dans son choix, et que rien ne sauroit être changé, puisqu'il a tout prévu et réglé une fois pour toutes, lui qui ne sauroit régler les choses par tombeaux et à bâton rompu. De sorte que les péchés et les maux qu'il a jugé à propos de permettre pour des plus

grands biens sont compris en quelque façon dans son choix. C'est cette nécessité, qu'on peut attribuer maintenant aux choses à venir, qu'on appelle hypothétique ou de conséquence (c'est à dire fondée sur la conséquence de l'hypothèse du choix fait), qui ne détruit point la contingence des choses, et ne produit point cette nécessité absolue, que la contingence ne souffre point. Et les théologiens et philosophes presque tous (car il faut excepter les Sociniens) conviennent de la nécessité hypothétique que je viens d'expliquer, et qu'on le sauroit combattre sans renverser les attributs de Dieu et même la nature des choses.

Cependant quoique tous les faits de l'univers soient maintenant certains par rapport à Dieu, ou (ce qui revient à la même chose) déterminés en eux mêmes, et même liés entre eux, il ne s'ensuit point, que leur liaison soit toujours d'une véritable nécessité; c'est à dire que la vérité qui prononce, qu'un fait suit de l'autre, soit nécessaire. Et c'est ce qu'il faut appliquer particulièrement aux actions volontaires. Lorsqu'on se propose un choix, par exemple de sortir ou de ne point sortir, c'est une question si avec toutes les circonstances internes ou externes, motifs, perceptions, dispositions, impressions, passions, inclinations prises ensemble, je suis encore en état de contingence, ou si je suis nécessité de prendre le choix, par exemple de sortir c'est à dire si cette proposition véritable et déterminée en effet: dans toutes ces circonstances prises ensemble je choisirois de sortir, est contingente ou nécessaire. A cela je réponds qu'elle est contingente, parce que ni moi ni aucun autre esprit plus éclairé que moi, sauroit démontrer, que l'opposé de cette vérité implique contradiction. Et supposé, que par la liberté d'indifférence on entend une liberté opposée à la nécessité (comme je viens de l'expliquer) je demeure d'accord de cette liberté, car je suis effectivement d'opinion que notre liberté aussi bien que celle de Dieu et des esprits bien heureux est exemte non seulement de la coaction, mais encore d'une nécessité absolue, quoiqu'elle ne sauroit être exemte de la détermination et de la certitude.

Mais je trouve, qu'on a besoin ici d'une grande précaution pour ne point donner dans une chimère, qui choque les principes du bon sens, et ce seroit ce que j'appelle une indifférence absolue, ou d'équilibre, que quelquesuns conçoivent dans la liberté, et que je crois chimérique. Il faut donc considérer que cette liaison, dont je viens de parler, n'est point nécessaire absolument parlant, mais qu'elle ne laisse pas certainement d'être vraie, et que généralement toutes les fois que dans toutes les circonstances prises ensemble la balance de la délibération est plus chargée d'un côté que de l'autre, il est certain et infaillible que ce parti l'emportera. Dieu ou le sage parfait choisiront toujours le meilleur connu, et si un parti n'étoit point meilleur que l'autre, ils ne choisiroient ni l'un ni l'autre. Dans les autres substances intelligentes les passions souvent tiendront lieu de raison, et on pourra toujours dire à l'égard de la volonté en général, que le choix suit la plus grande inclination, sous laquelle je comprends tout, passions que raisons vraies ou apparentes.

Cependant je vois qu'il y a des gens, qui s'imaginent, qu'on se détermine quelquesfois pour le parti le moins chargé, que Dieu choisit quelquesfois le moindre bien tout considéré, et que l'homme choisit quelquesfois sans sujet et contre toutes ses raisons, dispositions et passions; enfin qu'on choisit quelquesfois sans qu'il y ait aucune raison, qui détermine le choix. Mais c'est ce que je tiens pour faux et absurde, puisque c'est un des plus grands principes du bon sens, que rien n'arrive jamais sans cause ou raison déterminante. Ainsi lorsque Dieu choisit, c'est par la raison du meilleur, lorsque l'homme choisit, ce sera le parti qui l'aura frappé le plus. S'il choisit ce qu'il voit moins utile, et moins agréable, d'ailleurs il lui sera devenu peut-être le plus agréable par caprice, par un esprit de contradiction, et par des raisons semblables d'un goût dépravé, qui ne laisseront pas d'être des raisons déterminantes, quand même ce ne seroient pas des raisons concluantes. Et on ne trouvera jamais aucun exemple contraire.

Ainsi quoique nous ayons une liberté d'indifférence qui nous sauve de la nécessité, nous n'avons jamais une indifférence d'équilibre, qui nous exempte des raisons déterminantes, il y a toujours ce qui nous incline et nous fait choisir, mais sans qu'il nous puisse nécessiter. Et comme Dieu est toujours porté infailliblement au meilleur, quoiqu'il n'y soit point porté nécessairement (autrement que par une nécessité morale) nous sommes toujours portés infailliblement à ce qui nous frappe le plus, mais non pas nécessairement; le contraire n'impliquant aucune contradiction, il n'étoit point nécessaire ni essentiel que Dieu créât ni qu'il créât ce monde en particulier, quoique sa sagesse et bonté l'y ait porté.

C'est ce que M. Bayle, tout subtile qu'il a été, n'a pas assez considéré lorsqu'il a cru, qu'un cas semblable à celui de l'âne de Buridan fut possible, et que l'homme posé, dans des circonstances d'un parfait équilibre pourroit néanmoins choisir. Car il

faut dire, que le cas d'un parfait équilibre est chimérique, il n'arrive jamais l'univers ne pouvant point être ni parti ni coupé en deux parties égales et semblables. L'univers n'est pas comme une élipse ou autre telle ovale que la ligne droite menée par son centre peut couper en deux parties congruentes. L'univers n'a point de centre, et ses parties sont infinement variées, ainsi jamais le cas arrivera ou tout sera parfaitement égal et frappera également de part et d'autre, et quoique nous ne soyons pas toujours capables de nous appercevoir de toutes les petites impressions, qui contribuent à nous déterminer, il y a toujours quelque chose qui nous détermine entre deux controdictoires, sans que le cas soit jamais parfaitement égal de part et d'autre.

Cependant, quoique notre choix ex datis sur toutes les circonstances internes prises ensemble soit toujours déterminé, et que pour le présent, il ne dépend pas de nous de changer de volonté, il ne laisse pas d'être vrai que nous avons un grand pouvoir sur nos volontés futures, en choisissant certains objets de notre attention et en nous accoutumant à certaines manières de penser, et par ce moyen nous pouvons nous accoutumer à mieux résister aux impressions et à mieux faire agir la raison, enfin nous pouvons contribuer à nous faire vouloir ce qu'il faut.

Au reste j'ai montré ailleurs, qu'en prenant les choses dans un certain sens métaphysique nous sommes toujours dans une parfaite spontanéité, et ce qu'on attribue aux impressions des choses externes, ne vient que des perceptions confuses en nous qui y répondent et qui ne pouvoient point manquer de nous être données d'abord en vertu de l'harmonie préétablie qui fait le rapport de chaque substance à toutes les autres.

S'il étoit vrai, Monsieur, que nos Sevennois fussent de prophètes, cet evénement ne seroit point contraire à mon hypothèse de l'harmonie préétablie, et y seroit même fort conforme. J'ai toujours dit, que le présent est gros de l'avenir et qu'il y a une parfaite liaison entre les choses quelques éloignées qu'elles soient l'une de l'autre, en sorte, que celui qui seroit assez pénétrant, pourroit lire l'une dans l'autre. Je ne m'opposerois pas même à celui, qui soutiendroit qu'il y a des globes dans l'univers, où les prophéties sont plus ordinaires que dans le nôtre, comme il y aura peut-être un monde où les chiens auront le nez assez bon pour sentir leur gibier à 1000 lieues, peut-être aussi qu'il y a des globes où les génies ont plus de permission, qu'ils n'en ont ici bas de se mêler des actions des animaux raisonnables. Mais quand il s'agit de raisonner sur ce qui se pratique effectivement ici, notre jugement présomptif doit être fondu sur la coutume de notre globe, où ses sortes de vues prophétiques sont bien rares. On ne peut point jurer qu'il n'y en a point mais on porroit bien gager ce me semble, que ceux dont il s'agit ne le sont pas. Une raison qui me pourroit porter le plus à juger d'eux favorablement, ce seroit le jugement de Mr. Fatio, mais il faudroit bien savoir ce qu'il juge sans le tirer de la gazette. Si vous aviez pratiqué vous même Monsieur, avec toute attention convenable un gentilhomme à deux mille livres sterling qui prophétise en Grec en Latin et en François, quoiqu'il ne sache bien que l'Anglois, il n'y auroit rien à redire. Ainsi je supplie, Monsieur, de me donner plus d'éclaircissement sur une matière si curieuse et si importante et je suis avec zèle, Monsieur etc.

LXVI.

REMARQUES

SUR

LE SENTIMENT DU P. MALEBRANCHE,

QUI PORTE QUE NOUS VOYONS TOUT EN DIEU, CONCERNANT L'EXAMEN QUE Mr. LOCKE EN A FAIT.

1708.

(Oeuvres philosophiques etc. Ed. Raspe p. 499.)

Il y a dans les oeuvres posthumes de Mr. Locke, publiées à Londres en 1706. 8vo. un Examen du sentiment du P. Malebranche, qui porte que nous voyons toutes choses en Dieu. Il reconnoît d'abord qu'il y a quantité de pensées délicates et de réflexions judicieuses dans le livre de la recherche de la vérité, et que cela l'a fait espérer d'y trouver quelque satisfaction sur la nature de nos Idées. Mais il a remarqué d'abord (§. 2.) que ce Père se sert de ce que Mr. Locke appelle argumentum ad ignorantiam en prétendant de prouver son sentiment, parcequ'il n'y a point d'autre moyen d'expliquer la chose: mais selon Mr. Locke cet argument perd sa force, lorsqu'on considère la foiblesse de notre entendement. Je suis pourtant d'avis, que cet argument est bon, lorsqu'on peut faire un parfait dénombrement des moyens et en exclure tous hormis un. C'est même dans l'Analyse, que Mr. Frenicle se servoit de cette méthode d'exclusion, comme il l'appelloit. Cependant Mr. Locke a raison de dire, qu'il ne sert de rien de dire que cette Hypothèse est meilleur que les autres, s'il se trouve qu'elle n'explique point ce qu'on voudroit entendre et enveloppe même des choses, qui ne sauroient s'accorder ensemble.

Après avoir considéré ce qu'il y a dans le premier chapitre de la seconde partie du livre III., où le P. Malebranche prétend que ce que l'Esprit peut percevoir lui doit être uni immédiatement, Mr. Locke demande (§. 3. 4.) ce que c'est que d'être uni immédiatement, cela ne lui paroissant intelligible que dans les corps? Peut être pourroit-on répondre que c'est ce que l'un opère immédiatement sur l'autre. Et comme le P. Malebranche, avouant que nos corps sont unis à nos âmes, ajoute que ce n'est pas d'une manière, qui fasse que l'âme s'en apperçoive, on lui demande (§. 5.) qu'il explique cette manière d'union, ou du moins en quoi elle diffère de celle qu'il n'accorde pas? Le P. Malebranche dira peut-être qu'il ne connoît l'union de l'âme avec le corps que par la foi et que la nature du corps, consistant dans l'étendue seule, on n'en peut rien tirer, qui serve à faire entendre son opération sur le corps. Il accorde une union inexplicable, mais il en demande une, qui serve à expliquer le commerce de l'âme et du corps. Il prétend aussi de rendre raison, pourquoi les Etres matériels ne sauroient être unis avec l'âme comme on le demande; c'est parceque ces Etres, étant étendus et l'âme ne l'étant point, il n'y a point de proportion entr'eux. Mais c'est là, où Mr. Locke demande fort à propos (§. 7.) s'il y a plus de proportion entre Dieu et l'âme. En effet, il semble que le R. P. Malebranche devoit alléguer non pas le peu de proportion, mais le peu de connexion, qui paroît entre l'ame et le corps, au lieu qu'il y a une connexion entre Dieu et les créatures, qui fait qu'elles ne sauroient exister sans lui.

Lorsque ce Père dit (§. 6.) qu'il n'y a point de substance purement intelligible que Dieu, j'avoue, que je ne l'entends pas assez bien. Il y a quelque chose dans l'âme que nous n'entendons distinctement; et il y a bien des choses en Dieu, que nous n'entendons point du tout.

Mr. Locke (§. 8.) fait une remarque sur la fin du chapitre du Père, qui revient à mes sentimens; car pour faire voir, que ce Père n'a pas exclu tous les moyens d'expliquer la chose, il ajoute: »si je »disois qu'il est possible, que Dieu ait fait nos âmes »en sorte et les ait tellement unies au corps que »sur certaines motions du corps l'âme eût telles ou »telles perceptions, mais d'une manière inconcevable à

»nous, j'aurois dit quelque chose d'aussi apparent »et d'aussi instructif que ce qu'il dit.« Mr. Locke en disant cela paroît avoir envisagé mon Système de l'harmonie préétablie ou quelque chose d'approchant.

Mr. Locke objecte (§. 20.) que le Soleil est inutile, si nous le voyons en Dieu. Comme cet argument iroit aussi contre mon Système, qui prétend que nous voyons le soleil en nous, je réponds que le soleil n'est pas seulement fait pour nous, et que Dieu veut nous faire réprésenter des vérités sur ce qui est hors de nous.

Il objecte aussi (§. 22.) qu'il ne conçoit pas comment nous puissions voir quelque chose confusément en Dieu, où il n'y a point de confusion. On pourroit répondre que nous voyons les choses confusement, quand nous en voyons trop à la fois.

Le P. Malebranche ayant dit, que Dieu est la place des Esprits, comme l'espace est la place des corps, Mr. Locke dit (p. 25.) qu'il n'entend pas un mot de cela. Mais il entend au moins ce que c'est que l'espace, place et corps. Il entend aussi que le Père met une analogie entre

espace, lieu, corps

et entre Dieu, lieu, esprit. Ainsi une bonne partie de ce qu'il dit ici est intelligible. On peut seulement objecter, que cette Analogie n'est point prouvée, quoiqu'on s'apperçoive aisément de quelques rapports, qui peuvent donner lieu à la comparaison. Je remarque souvent que certaines gens tâchent d'éluder ce qu'on leur dit par cette affection d'ignorance comme s'ils n'y entendoient rien; ce qu'ils font non pas pour se blâmer eux mêmes, mais ou pour blâmer ceux qui parlent, comme si leur jargon étoit non-intelligible, ou pour s'élever au dessus de la chose et de celui qui la débite, comme si elle n'étoit point digne de leur attention. Cependant Mr. Locke a raison de dire, que le sentiment du P. Malebranche est non-intelligible par rapport à ses autres sentimens, puisque chez lui espace et corps est la même chose. La vérité lui est échappée ici et il a conçu quelque chose de commun et d'immuable, auquel les corps ont un rapport essentiel et qui fait même leur rapport entr'eux. Cet ordre donne lieu à faire une fiction et de concevoir l'espace comme une substance immuable; mais ce qu'il y a de réel dans cette notion regarde les substances simples, sous lesquelles les Esprits sont compris, et se trouve en Dieu, qui les unit.

Le Père disant, que les Idées sont des Etres représentatifs, Mr. Locke a sujet (§. 26.) de demander si ces Etres sont des substances, des modes ou des relations? Je crois, qu'on peut dire que ce ne sont que des rapports, qui résultent des attributs de Dieu.

Quand Mr. Locke déclare (§. 31.) qu'il ne comprend point comment la variété des Idées est compatible avec la simplicité de Dieu, il me semble qu'il n'en doit point tirer une objection contre le P. Malebranche; car il n'y a point de Système, qui puisse faire comprendre une telle chose. Nous ne pouvons pas comprendre l'incommensurable et mille autres choses, dont la vérité ne laisse pas de nous être connue et que nous avons droit d'employer pour rendre raison d'autres, qui en sont dépendantes. Quelque chose d'approchant a lieu dans toutes les substances simples, où il y a une variété des affections dans l'unité de la substance.

Le Père soutient que l'Idée de l'infini est antérieure à celle du fini. Mr. Locke objecte (§. 34.) qu'un enfant a plutôt l'Idée d'un nombre ou d'un quarré que celle de l'infini. Il a raison en prenant les Idées pour des images; mais en les prenant pour les fondemens des notions, il trouvera que dans le continuum la notion d'un étendu, pris absolument, est antérieure à la notion d'un étendu, où la modification est ajoutée. Il faut encore appliquer cela à ce qui se dit §. 42. et 46.

L'argument du Père, que Mr. Locke examine (§. 40.) n'est pas à mépriser, que Dieu seul, étant la fin des esprits, en est aussi l'objet unique. Il est vrai qu'il s'en faut quelque chose pour qu'on puisse l'appeller une démonstration. Il y a une raison plus concluante, qui fait voir que Dieu est le seul objet immédiat externe des esprits, et c'est qu'il n'y a que lui, qui puisse opérer sur eux.

On objecte (§. 41.) que l'Apôtre commence par la connoissance des créatures pour nous mener à Dieu et que le Père fait le contraire. Je crois que ces méthodes s'accordent. L'une procède a priori, l'autre a posteriori; et la dernière est la plus commune. Il est vrai que la meilleure voie de connoître les choses est celle qui va par leurs causes; mais ce n'est pas la plus aisée. Elle demande trop d'attention aux choses sensibles.

En répondant au §. 34., j'ai remarqué la différence qu'il y a entre image et Idée. Il semble qu'on combat cette différence (§. 38.) en trouvant de la difficulté dans la différence qu'il y a entre sentiment et Idée. Mais je crois que le Père entend par sentiment une perception d'imagination, au lieu qu'on peut avoir des Idées des choses, qui ne sont point sensibles ni imaginables. J'avoue que nous avons une Idée aussi claire de la couleur du violet, que de la figure (comme on objecte ici) mais non pas aussi distincte, ni aussi intelligible.

Mr. Locke demande, si une substance indivisible et non-étendue peut avoir en même tems des modifications différentes et qui se rapportent à des objets

inconsistans? Je réponds qu'oui. Ce qui est inconsistant dans la représentation de différens objets, qu'on conçoit à la fois. Il n'est point nécessaire pour cela, qu'il y ait de différentes parties dans le point, quoique de différens angles y aboutissent.

On demande avec raison (§. 43.) comment nous connoissons les créatures, si nous nous ne voyons immédiatement que Dieu? C'est que les objets, dont Dieu nous fait avoir la représentation, ont quelque chose, qui ressemble à l'Idée que nous avons de la substance, et c'est ce qui nous fait juger qu'il y a d'autres substances.

On suppose (§. 46.) que Dieu a l'Idée d'un angle, qui est le plus prochain de l'angle droit, mais qu'il ne montre à personne quelque désir qu'on puisse avoir de l'avoir. Je réponds qu'un tel angle est une fiction, comme la fraction la plus prochaine de l'unité, ou le nombre le plus prochain du Zero, ou le moindre de tous les nombres. La nature de la continuité ne permet pas, qu'il y ait rien de tel.

Le Père avoit dit, que nous connoissons notre âme par un sentiment intérieur de conscience et que pour cela la connoissance de notre âme est plus imparfaite que celle des choses, que nous connoissons en Dieu. Mr. Locke y remarque fort à propos (§. 47.) que l'Idée de notre âme étant en Dieu aussi bien que celle des autres choses, nous la devrions voir aussi en Dieu. La vérité est que nous voyons tout en nous et dans nos âmes et que la connoissance que nous avons de l'âme est très véritable et juste pourvu que nous y prenions garde; que c'est par la connoissance que nous avons de l'âme, que nous connoissons l'Etre, la Substance, Dieu même et que c'est par la réflexion sur nos pensées, que nous connoissons l'étendue et les corps; qu'il est vrai cependant que Dieu nous donne tout ce qu'il y a de positif en cela et toute perfection y enveloppée par une émanation immédiate et continuelle en vertu de la dépendance, que toutes les créatures ont de lui et c'est par là qu'on peut donner un bon sens à cette phrase que Dieu est l'objet de nos âmes et que nous voyons tout en lui.

Peut-être que le dessein du Père, qu'on examine (§. 53.) en disant que nous voyons les essences des choses dans les perfections de Dieu et que c'est la raison universelle qui nous éclaire, tend à faire remarquer que les attributs de Dieu fondent les notions simples, que nous avons des choses, l'Etre, la puissance, la connoissance, la diffusion, la durée, prises absolument, étant en lui et n'étant dans les créatures que d'une manière limitée.

LXVII.

REMARQUE DE Mr. LEIBNIZ

SUR UN ENDROIT DES MÉMOIRES DE TRÉVOUX DU MOIS DE MARS 1704.

1 7 0 8.

(Mémoires de Trévoux Mars 1708. Art. 35. p. 488. — Leibn. Opp. Ed. Dutens II., 1. p. 258. 259.)

Le R. P. Tournemine a parlé de moi si obligeamment dans une de ses conjectures, dont les Mémoires de Trevoux nous ont fait part, et qui sont ordinairement ingénieuses, que j'aurois tort de me plaindre qu'il m'attribue une objection contre les Cartésiens, dont je ne me souviens pas, et qu'on peut visiblement retorquer contre moi. Cependant je déclare, que si je l'ai jamais faite, j'y renonce dès à présent; et j'aurois donné plutôt cette déclaration, si je n'avois remarqué bien tard cet endroit des Mémoires.

Il faut avouer, que j'aurois eu grand tort d'objecter aux Cartésiens, que l'accord que Dieu entretient immédiatement, selon eux, entre l'Ame et le Corps, ne fait pas une véritable union, puisqu'assurément mon Harmonie préétablie ne sauroit en faire d'avantage.

Mon dessein a été d'expliquer naturellement ce

qu'ils expliquent par de perpétuels miracles: et je n'ai tâché de rendre raison que des phénomènes, c'est-à-dire, du rapport, dont on s'aperçoit entre l'ame et le corps.

Mais comme l'union métaphysique qu'on y ajoute, n'est pas un phénomène, et comme on n'en a pas même donné une notion intelligible, je n'ai pas pris sur moi d'en chercher la raison.

Cependant je ne nie pas, qu'il y ait quelque chose de cette nature: et il en seroit à peu près comme de la présence, dont jusques ici on n'a pas expliqué non plus la notion, lorsqu'on l'a appliquée aux choses incorporelles, et qu'on l'a distinguée des rapports harmoniques qui l'accompagnent, et qui sont aussi des phénomènes propres à marquer l'endroit de la chose incorporelle.

Après avoir conçu une union, et une présence dans les choses matérielles, nous jugeons qu'il y a je ne sais quoi d'analogique dans les immatérielles: mais tant que nous ne pouvons pas en concevoir d'avantage, nous n'en avons que des notions obscures.

C'est comme dans les mystères, ou nous tâchons aussi d'élever ce que nous concevons dans le cours ordinaire des Créatures, à quelque chose de plus sublime qui y puisse répondre, par rapport à la Nature, et à la Puissance Divine, sans y pouvoir concevoir rien d'assez propre à former une définition intelligible en tout.

C'est aussi pour cela qu'on ne sauroit rendre raison parfaitement de tels mystères, ni les entendre entièrement ici bas. Il y a quelque chose de plus, que des simples mots, cependant il n'y a pas de quoi venir à une explication exacte des termes.

J'apprends aussi, qu'on a inseré dans ces mémoires la même rélation touchant l'invention, et le progrès de mon calcul des infinitesimales, qui se trouve dans les Nouvelles de la République des Lettres, Février 1706 et que j'ai été obligé de réfuter, du consentement, et suivant l'avis de Mr. Bernoulli, dans le mois de nombre suivant de ces mêmes nouvelles. En ce cas il est juste qu'on soit averti ici de cette réfutation: où il est bon d'ajouter, que Mr. de Fontenelle désavoue ce qu'on lui a attribué sur ce sujet. Quand on rapporte ce qui a été dit de vive voix dans un discours un peu étendu, on est sujet à se méprendre.

REPONSE DU PERE TOURNEMINE.

Monsieur Leibniz ne me doit sçavoir aucun gré des éloges que je lui ai donnés. Je n'avois garde de me distinguer en parlant de lui moins avantageusement que tous les savans en parlent. La crainte de se décrier engage toujours à louer un Homme tel que lui.

A l'égard de l'objection contre les Cartésiens qu'il désavue, je consens qu'il soit cru, quoique ma mémoire me représente encore cette objection, comme lue, il y a plusieurs années, dans quelqu'un des écrits, dont Mr. Leibniz a enrichi le Journal de Paris. Il est au reste fort indifférent pour mon système de l'union de l'ame avec le corps, que Mr. Leibniz ait proposé cette objection contre les Cartésiens; mais je regarde comme très-important l'aveu qu'il fait, que son harmonie préétablie ne suffit pas pour mettre une véritable union entre le corps et l'ame.

Cette union n'est pas, comme il le dit, une idée métaphysique. Le corps est réellement, et physiquement uni à l'ame, plus que deux horloges parfaitement semblables ne sont unies. Le rapport des mouvemens du corps aux pensées et aux affections de l'ame, ne peut jamais passer que pour une suite de l'union: et quoique Mr. Leibniz explique ce rapport plus heureusement que les Cartésiens, il n'explique point du tout l'union, que j'ai tâché d'expliquer par les conjectures qui ne lui ont pas déplû. Je ne prétends pas néanmoins avoir frappé au but; je n'ai donné que des conjectures, et non des démonstrations: mais je prétends, que ceux qui entreprennent seulement de rendre raison du rapport des mouvemens du corps aux sensations de l'ame, ne sont pas encore entrés dans la carrière pour disputer le prix.

On a prévenu ce que Mr. Leibniz souhaite de nous, et sa lettre sur l'invention du calcul des infinitesimales, est dans les mémoires du mois de Mars 1700, page 104.

LXVIII.

AD REVERENDISSIMUM PATREM

DES BOSSES

EPISTOLAE QUATUOR.

1708 et 1709.

(Leibn. Opp. Ed. Dutens Tom II. P. 1. p. 280.)

EPISTOLA IX.

Admodum reverende pater, fautor honoratissime,

Utor favore tuo et litteras ad inclytum Ptolemaeum vestrum scribo, quae sub tuis commeent.

Singulari quadam infelicitate accidit, ut jam a multis septimanis unum tomum ex tribus de sententia eorum, qui se S. Augustini discipulos appellant, quaeram. Curavi et in Batavos alterius exempli totius operis causa scribi, sed nondum advenit. Habebo tamen haud dubie, et si scirem quis in Batavis Typographus, aut Bibliopola talia suppeditare possit, ab eo statim peti curarem.

Utinam esset aliquis qui Petavii ac Thomassini dogmata theologica absolveret et continuaret, non tantum addendo locos Theologicos ab illis praeteritos, sed et pergendo a Patribus ad scholasticos! sed tale aliquid non potest suscipi nisi in loco, ubi magnae sunt Bibliothecae.

Rem gratam facies, si quando a Patribus Anglis Leodiensium expiscaberis quis ille fuerit Thomas Bonartes. Suspicor alia scripsisse vero nomine.

An aliquis Thomas Burnetus in vestra societate fuit?

Etsi Librarius noster admodum negligenter in exscribendo versatus sit, mittam tamen adhuc duos thaleros cum duabus tertiis, nequid amplius quocunque nomine petere aut quaeri possit: caeterum multas tibi gratias debeo, quod rei curam habuisti.

Positio haud dubie nihil aliud est quam modus rei, ut prioritas aut posterioritas. Punctum Mathematicum ipsum non est nisi modus, nempe extremitas.

Itaque cum duo corpora se tangere concipiuntur adeoque conjunguntur duo puncta Mathematica, non fit ex illis nova positio seu totum, quod foret utique parte majus, cum tamen conjunctio duarum extremitatum non fit major una extremitate non magis quam binae perfectae tenebrae sunt unis tenebrosiores. Punctum habere positionem nihil aliud est quam positionem designari posse ubi corpus desinit.

Lanae vestri Magisterium artis et naturae Welferbyti extat, Hanoverae non habemus. Multa sunt in illo scriptore egregia, ubi ad Physicam specialem descendit; sed in speculationibus non aeque valet. Vim argumenti ejus ex iis quae ponis non satis intelligo.

Vellem explicarent distincte mentem suam, qui puncta inflata nobis venditant, physice indivisibilia, metaphysice divisibilia, quaererem quid mathematice? Divisibiliane an indivisibilia arbitrentur? Rigorose loquendo nullum in natura corpus unquam ad perfectam quietem reducitur, atque adeo ne pendulum quidem. Si tamen fingamus (abstrahendo ab aliis impulsibus) pendulum grave semi-vibratione (ob resistentiam scilicet aeris) determinatam amittere virium partem, et quidem semper aequalem, quae praecise metiatur totam vim penduli, utique novissima aliqua semi-vibratione exhaurire necesse est; sed etsi vis amittenda non metiatur vim penduli, tamen haec destruetur. Ponamus in aëre esse quandam (exiguam licet) tenacitatem, et ut sic dicam viscositatem, ad quam superandam vi aliqua opus sit, ut revera rem se habere puto: manifestum est, impetum penduli eo usque posse debilitari, ut non amplius aërem perrumpere queat, idque aliquando continget, licet non perfecte situm verticalem acquisierit, cum scilicet ab eo tam parum abest, ut nimis oblique descendentis gravitatio tenacitatem vincere nequeat, tunc enim intercipientur quae superessent vibrationes, si minor aëris tenacitas foret. Sed si vis quavis semi-vibratione amittenda, metiretur exacte vim penduli, seu haberet sese ad eam ut unitas ad numerum integrum rationalem, exhauriretur vis penduli in ipso situ verticali praecise. Itaque etiam in eo erronea est Lanae positio, quod vult necessario quietem fieri debere in situ verticali. Cum fortasse raro revera situs penduli perfecte sit

talis. Abstraho nunc animum ab alia quadam aëris resistentia, quae est, ut sic dicam, respectiva, et tanto major, quanto major corporis celeritas. Ea enim nunquam motum plane sistet, etsi semper imminuat. Quod si ponamus vibrationem fieri in vacuo, id est in medio cujus resistentia nulla fingatur, erunt tamen aliae causae vim penduli diminuentes, velut flexus ipse fili, qui quantulaecunque vi, aliqua tamen opus habet, aliaeque id genus causae, quae idem efficiant, quod aëris tenacitas.

Non memini quis sit ille Antonius Reginaldus contra quem dissertationem primam Antverpiae prodisse refers de mente Concilii Tridentini, circa gratiam physice praedeterminantem; nec satis recordor quis Theodorus Eleutherius qui contra Augustinum le Blanc scripsit, an P. Daniel vir doctus et ingeniosus? Vale et fave. Dabam Brunswigae 8. Feb. 1708.

Deditissimus
Godef. Guil. Leibnitius.

EPISTOLA X.

Admodum reverende pater, fautor honoratissime,

Pro literis curatis curandisque gratias ago. Monitum tuum perplacet. Putemque rectius dici: je n'ai nul. Jansenius forte analogiam inter caritatem Beatorum, et concupiscentiam non-regeneratorum considerare voluit ex Augustini sententia, cui omnis actus in non-regeneratis est peccaminosus, et virtutes non nisi splendida peccata. Itaque etiam non-regenerati semper determinati forent ad unum quoad qualitatem, licet non quoad substantiam actus, quod ego quidem non probo. Quemadmodum nec damnationem infantium non-regeneratorum, aliaque Augustini dura, neque video cur necessaria sit illa gratia per se victrix, quam passim inculcant qui Augustinum sequi profitentur, aut cur non eadem mensura gratiae in uno possit effectrix esse salutis, quamvis in alio non sit. Puto Deum voluntate antecedente, omnes salvos velle, neque eam otiosam esse, sed demonstrari per auxilia abundantia gratiae quae sit sufficiens, ubi bona voluntas accedat, et hanc etiam interdum producat. Cum quaeritur an electio, et quatenus sit gratuita; sentio Deum non quidem ad praevisas bonas qualitates, aut minorem resistentiam, vel simile aliquid futurum absolutum, vel conditionale se adstringere nec disputandum esse de ordine decretorum, utrum salutis, an fidei vivae dandae decretum prius sit in intentione Dei, sed Deum ex infinitis Mundis possibilibus optimum elegisse, omnibus ingredientibus spectatis; itaque revera non nisi unicum Dei decretum erit de existentia talis rerum seriei, et cum mala quaedam optimam rerum seriem ingrediantur, hinc admitti: Libertatem non tantum a coactione, sed et a necessitate eximendam censeo, non tamen ab infallibilitate, seu determinatione: semper enim ratio esse debet, cur unum potius quam aliud fiat, nec ulla datur indifferentia perfecti aequilibrii: interim ratio determinans inclinando determinat, non necessitando, cum aliter fieri non implicet contradictionem. Multa alia observavi, quibus plerasque difficultates satis clare expediri puto: Et, quantum judico, sententiae meae non abhorrent in hac parte à decretis vestrae Ecclesiae, nec a vestri ordinis placitis potioribus. Nam doctrinas illas, sub quibus divina Bonitas laborare videri possit, minus amo, etsi alias Augustinum, Arnaldum et Quesnellium magni faciam. Itaque aliquem mihi, etiam apud vestros, applausum promitto.

Nunc in eo sum ut quaedam turbatiora in mundum redigantur.

Colloquium illud consectaneum a colloquio cum Comite de Gabalis in Batavis editum puto.

Chronologicorum, vel potius Arithmeticorum, artificium non sperno, cum usum insignem ad Historiam discendam aliaque memoriae objecta numeris designata praestare possit, velut capita Bibliorum, titulos juris.

Distichon cujus meministi tale est, ut eo chartam inquinari haud velim, minus etiam oculos meos. Viros graves à talibus abhorrere par est, ad stivam et haram relegandis.

At Jacobi Boschii (unde quaedam exhibes) carmen placet, de arte symbolica, cujus alia legere non memini. Stylus ejus videtur accedere ad artem poeticam Horatii.

Quod superest, vale et fave. Dabam Hanoverae 12. Septembris 1708.

Deditissimus
Godef. Guil. Leibnitius.

P. S. R. P. Dezii librum apud Argentoratenses de Religionis controversiis olim editum hinc cum prodiit inspicere memini, mittente D. Landgravio Ernesto. Placuit autoris ingenium et moderatio, et nunc gratum est talem virum provehi.

EPISTOLA XI.

Admodum reverende pater, fautor honoratissime,

Domum ante paucos dies redux nolui responsionem ad ornatissimas tuas litteras differre. Multum sane tibi debeo, quod rerum mearum satagis, et cum Typographo Leodiensi agere voluisti.

Quod ad dubitationes tuas attinet, sane subtiles, et te dignas, arbitror, Entelechias naturaliter oriri non posse, atque adeo aut initio rerum fuisse creatas, aut postea creari. Porro Entelechia nova creari potest, etsi nulla nova pars massae creetur, quia etsi massa jam habeat unitates, tamen novas semper capit, pluribus aliis dominantes: ut si fingas Deum ex massa quoad totum non organica, v. g. ex rudi saxo, facere corpus organicum, eique suam animam praeficere. Tot nempe Entelechiae sunt, quod corpora organica. Caeterum materia prima propria, id est potentia passiva primitiva, ab activa inseparabilis, ipsi Entelechiae, (quam complet, ut Monada seu substantiam completam constituat) concreatur. Ea vero massam, seu Phaenomenon ex Monadibus resultans, non auget, non magis quam punctum lineam. Vale et fave. Dabam Hanoverae 16. Martii 1709.

Deditissimus
Godef. Guil. Leibnitius.

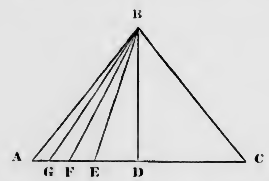
EPISTOLA XII.

Admodum reverende pater, fautor honoratissime.

Duo sunt in Bibliopolis, quae eos ambiguos reddere solent: unum lucri cupiditas, alterum ignorantia. Ita nesciunt, quid eligere debeant, nec satis fidunt eruditis, quia putant, eos magis intelligere, quid sit doctum, quam quid sit vendibile. Nuper curavi in mundum redigi dissertationem olim a me conscriptam, cum res saeculi noni examinarem, et in Chronologicis disquisitionibus versarer. Titulum ei feci: Flores sparsi in tumulum Johannae Papissae; ubi fabulam Papissae partim novis argumentis, partim veteribus confirmatis, explodo, et Chronologiam ejus temporis passim obscuratam in clara luce colloco, et effugiis Friderici Spanhemii Leidensis Theologi, novissimis, libello in Batavis ante aliquot annos edito, contentis, respondeo. Nonnulla etiam non observata inspergo; nam et librum quendam magicum Papissae attributum, nondum quidem editum, detexi; aliaque curiositate Lectoris non indigna, ex manuscriptis erui. Hic libellus fortasse magis placeret Typographo vestro Leodiensi: sed ego libenter uni concederem utrumque, tam illum de Papissa Latinum, quam Baylio oppositum Gallicum.

Nunc ad quaestionem philosophicam venio: Utrum animae brutorum quarta demum die sint creatae, non definio: saltem innumeras entelechias statim ab initio creatas fuisse oportet: sed volui tantum explicare, quomodo novae animae existere possent, etsi nulla creetur nova pars materiae. Et hoc, ni fallor, nupera epistola praestitit. Per materiam autem hic intelligo massam, seu materiam secundam, ubi est extensio cum resistentia. Nec recordor me (sumendo materiam hoc sensu) ulli animae assignasse materiam propriam; imo omnis pars corporis organici alias entelechias continet. Equidem verum est, animam non transire de uno corpore organico in aliud, sed semper in eodem corpore organico manere, ne morte quidem hanc legem violante. Verum considerandum est, hoc ipsum corpus organicum idem manere, ut navis Thesei, seu ut flumen; id est esse in fluxu perpetuo, nec fortasse ullam materiae portionem assignari posse, quae eidem semper animali, vel animae propria maneat.

Si rem scrupulosius consideres, fortasse tentabis dicere, animae saltem certum assignari posse punctum. Sed punctum non est certa pars materiae, nec infinita puncta in unum collecta extensionem facerent. Quod sic probo.



Sume triangulum ABC, ejus latus AC biseca in D, et AD in E, et AE in F, et AF in G, et ita porro pone ita factum esse in infinitum. Habemus triangula infinita BCD, BDE, BEF, BFG, etc. Horum quodlibet (dando ipsis crassitiem, ut fiant corpora, vel ab initio sumendo triangulum crassum, id est pyramidem) potest existere separatim. Et ita unumquodque suum habebit proprium apicem. Finge deinde omnia componi inter se, ut fiat pyramis (i) vel triangulum totale ABC; patet, omnes illos apices infinitos hoc modo compositos, non facere nisi unum apicem communem B. Quod si nolis adhibere triangula infinita, saltem vides hoc verum esse generaliter de triangulis quotcunque. Extensio quidem exurgit ex situ, sed addit situi continuitatem. Puncta situm habent, continuitatem non habent, nec componunt; nec per

se stare possunt. Itaque nihil impedit, infinita continue puncta nasci, et interire, vel saltem coincidere, aut extra se invicem poni, sine augmento, et diminutione materiae, et extensionis, cum non sint, nisi ejus modificationes, non partes nempe, sed terminationes.

Interim non puto convenire, ut animas tanquam in punctis consideremus. Fortasse aliquis diceret, eas non esse in loco, nisi per operationem, nempe loquendo secundum vetus systema influxus, vel potius secundum novum systema harmoniae praestabilitae esse in loco per correspondentiam, atque ita esse in toto corpore organico, quod animant. Non nego interim unionem quandam realem metaphysicam inter animam et corpus organicum (ut Turneminio etiam respondi), secundum quam dici possit, animam vere esse in corpore. Sed quia ea res ex Phaenomenis explicari non potest, nec quicquam in iis variat, ideo, in quo formaliter consistat, ultra distincte explicare non possum. Sufficit correspondentiae esse alligatam. Vides autem me hic loqui hactenus, non de unione entelechiae, seu principii activi cum materia prima, seu potentia passiva, sed de unione animae, seu ipsius monadis (ex utroque principio resultantis) cum massa, seu cum aliis monadibus.

At inquies: quid de ipsa materia prima animae propria dicemus? Respondeo, eam utique animae concreari, seu monadem creari totam. Ergone sic materia prima augetur, et minuitur? Fateor, cum non sit nisi potentia passiva primitiva: ergo, inquies, et massa augetur. Concedo augeri numerum monadum, quarum resultatum utique est massa, sed non extensionem, et resistentiam, aut phaenomena, non magis quam cum nova puncta oriuntur. Deus infinitas monades novas creare posset, non augendo massam, si ad novae monadis corpus organicum non nisi veteres monades adhiberet. Massa est phaenomenon reale, nec in phaenomenis (exceptis iis, quae apparent ipsi novae monadi utique nove) quicquam mutatur ob novae monadis ortum, nisi forte miraculo. Nam putandum est, monades antiquas jam initio ita ordinatas fuisse a Deo, cum eas crearet, ut phaenomena earum responderent aliquando monadi adhuc creandae; nisi malimus Deum caeteras omnes monades miraculo immutare, cum novam creat, ut eas novae accommodet, quod minus verisimile est.

Caeterum haec omnia huc tendunt, possibile esse, ut Deus creet novas monades. Sed non tamen definio, a Deo novas monades creari. Imo puto, defendi posse, et probabilius esse contrarium, adeoque praeexistentiam monadum Et pro creatione absoluta animae rationalis defendi posset transcreatio animae non rationalis in rationalem, quod fieret addito miraculose gradu essentiali perfectionis. Id etiam defendo in dissertatione anti-Bayliana, tanquam mihi probabilius visum creatione omnimoda, et verius traduce.

Mirarer Curiam Romanam de rebus Sinicis nondum satis perspectis cum Ecclesiae nascentis periculo pronunciare. Vellem nosse, an verum sit Cardinalem Turnonium a Lusitanis in urbe Macao fuisse detentum, et an cum P. Provana venerit Legatus Monarchae Sinici, ut habebant novellae vulgares. Finge, multos Sinenses vere esse Idololatras, vel etiam Atheos: sufficit publica illic autoritate alium sensum assignari ritibus; qua ratione via etiam aperitur ipsis quoque privatis errantibus ab errore liberandis. Quod superest, vale et fave. Dabam Hanoverae 30. April. 1709.

Deditissimus
Godef. Guil. Leibnitius.

LXV.
RÉPONSE
AUX OBJECTIONS, QUE L'AUTEUR DU LIVRE: „DE LA CONNOIS-SANCE DE SOI-MEME“
A FAITES
CONTRE LE SYSTEME DE L'HARMONIE
PRÉÉTABLIE.

1 7 0 9.

(Journal des Savans. Supplem. 1709. Juin p. 275. Leibnitii Opp. Ed. Dutens Tom. II, P. 1. p. 97.)

Le célèbre Auteur de ces objections, qui a du mérite, et de la méditation, avoue qu'il a trouvé quelque chose de fort spécieux dans le système de l'Harmonie préétablie, employé pour expliquer le raport qu'il y a entre l'ame et le corps. Que la voie de l'influence est insoutenable, et que celle des causes occasionnelles paroît d'abord peu digne de Dieu, comme le faisant agir continuellement par miracles dans un effet tout naturel; au lieu que la voie de l'harmonie préétablie marque dans le Souverain Ouvrier une habileté incomparablement plus grande. Mais il ajoute (p. 230.) qu'un moment de réflexion lui a fait entrevoir dans ce système des difficultés, et même des impossibilités, qui méritent qu'on les examine. Venons à cet examen avec lui, et voyons comment il se fortifie contre ce qu'il appelle le faux brillant de ce nouveau système.

La première difficulté consiste dans cette question, si les deux substances qui s'accordent, sont faites l'une pour l'autre? je réponds, qu'oui; car si elles s'accordent, Dieu les a fait pour s'accorder. Mais on en infère que ce système diffère donc peu de celui des causes occasionnelles. A la bonne heure, dirai-je; cependant je ne vois point cette conséquence: Dans celui des occasionnelles les substances s'accordent, parce que Dieu y produit toujours cet accord, sans que cela se trouve ainsi dans le système nouveau; et la différence des deux systèmes est d'autant plus manifeste en cela, que l'Auteur de l'objection veut faire passer cet accord naturel pour impossible. Voyez ci-dessous la cinquième difficulté. En tout cas, si quelqu'un veut prendre le système des occasionnelles d'une manière qui le transforme au mien, je n'en serai point fâché.

La seconde difficulté (p. 233.) consiste dans une autre question, savoir: si l'ame est libre dans la production de ses sentimens, ou si elle ne l'est pas? Il me semble qu'une question n'est pas une objection: cependant j'y réponds, et la réponse est aisée. L'ame est libre dans les actions volontaires, où elle a des pensées distinctes, et où elle montre de la raison; mais les perceptions confuses, réglées sur les corps, naissent des perceptions confuses précédentes, sans qu'il soit nécessaire que l'ame les veuille, et qu'elle les prévoie. Ainsi quoique les douleurs ne lui arrivent point, parce qu'elle les veut, elles ne lui arrivent pas pour cela sans cause, et sans raison; la suite des pensées confuses étant représentative des mouvemens du corps, dont la multitude et la petitesse ne permet pas qu'on s'en puisse apercevoir distinctement.

La troisième difficulté (p.234.) est, qu'il ne paroît pas à l'Auteur des objections, que dans ce système il y ait une vraie liberté. Mais c'est une prévention dont on ne voit point de fondement. Si j'ai dit (comme il allègue) »qu'il ne dé»pend point de l'ame de se donner des sentimens »qui lui plaisent,« n'ai-je pas eu raison? notre liberté va-t-elle jusques là dans quelque système que ce soit? Et ne seroit-ce pas une souveraineté, comme celle de Dieu? Alléguer cela, ce n'est pas faire une objection contre mon système, mais c'est en faire une contre la liberté, qu'on y prend ici dans un sens outré. J'ai dit aussi, »que »l'état présent de chaque substance est une suite »naturelle de son état précédent.« Or (dit-on)

une suite naturelle est une suite nécessaire. Je réponds que je n'accorde point cela, et que je m'étonne qu'on avance de telles propositions, pour me pouvoir imputer des erreurs. Ce qui est naturel est convenable à la nature de la chose, mais ce qui est nécessaire est essentiel, et ne sauroit être changé. Les feuilles viennent naturellement aux arbres, et ne laissent pas de tomber. Il est naturel que les méchans commettent des crimes, mais il n'est point nécessaire qu'ils les commettent. Il est naturel aussi à l'habitude de la vertu de produire de bonnes actions, ces actions en sont-elles moins libres? J'ai dit encore, »que chaque perception précédente »a de l'influence sur les suivantes, conformé»ment à une loi d'ordre, qui est dans les »perceptions comme dans les mouvemens.« La loi d'ordre exclut-elle la liberté? Dieu n'agit-il pas toujours suivant cette loi? Les perceptions confuses sont réglées comme les loix des mouvemens qu'elles représentent. Les mouvemens des corps sont expliqués par les causes efficientes, mais dans les perceptions distinctes de l'ame, où il y a de la liberté, paroissent encore les causes finales. Cependant il y a de l'ordre dans l'une de ces Séries, aussi-bien que dans l'autre. Je suis un peu surpris de ne rencontrer presque que des objections, qui n'en ont tout au plus que l'apparence.

Quatrième difficulté (p.235.) Le système nouveau, quand il seroit possible, n'est pas celui que Dieu a choisi, parce qu'il n'est pas digne de lui. Il se fait un dérèglement dans les esprits animaux d'un homme, causé par l'excès du vin. »Est»il vraisemblable (dit l'Auteur de l'objection) que »de pareilles extravagances ne soient que des suites »naturelles de la constitution de cette ame, et »qu'elle ne fasse en cela que se conformer aux loix, »que Dieu lui a données? Que cela fait honneur à »sa sagesse!« L'exclamation tombera, pour peu qu'on y pense. Lorsqu'il se fait un dérèglement dans les corps, il est naturel que nos perceptions confuses le représentent. D'ailleurs la nature du corps, et celle de l'ame sont corrompues; et suivant sa nature, l'ame ne se conforme pas toujours aux loix de Dieu: cette corruption est une suite de la liberté. En accuser le système nouveau, c'est le charger de tous les inconvéniens qui paroissent dans la nature des choses, et qui ont lieu, quelque système qu'on emploie. On pourra demander tout de même dans le système commun, pourquoi Dieu a créé le corps et l'ame en sorte qu'il y arrive des désordres par une influence de l'un sur l'autre, laquelle leur est naturelle suivant ce système. Et c'est bien pis dans le système des occasionnelles, où l'on ose dire, que ces désordres sont des suites immédiates des impressions continuelles de Dieu: c'est toujours demander en effet la cause du mal. L'Auteur de l'objection veut-il plaider pour les Manichéens, en niant que ces désordres, survenus dans les ouvrages de Dieu, fassent honneur à sa sagesse? Ne faut-il point convenir plutôt avec St. Augustin, que les désordres apparens sont corrigés par un plus grand ordre?

Je compte pour la cinquième difficulté, que l'Auteur revenant un peu après à contester la possibilité du nouveau système, nie que Dieu puisse faire un automate capable de faire sans la raison tout ce que l'homme fait avec la raison. Mr. Bayle le nioit de même: mais je m'étonne qu'on prétende de donner des bornes à la puissance, et à la sagesse de Dieu, et cela sans en apporter aucune preuve. Outre qu'il y a des exemples sans nombre de tels ouvrages de Dieu, qui font bien plus. Ce qui forme le foetus, est un automate dont l'artifice passe tout ce que les hommes peuvent faire par la raison: le plus beau poëme, ou tel autre ouvrage d'esprit que ce puisse être, n'en approche pas. Il est vrai que cela se fait par une préformation divine, mais il en est de même dans l'harmonie préétablie.

La sixième difficulté est, qu'il semble que les loix de l'harmonie ne sont point sages. Les êtres tendent à leur conservation; et cependant il y a des corps, les papillons par exemple, qui vont se bruler; il y a des ames qui se jettent dans des amertumes. Plaisante loi (dit-on) qui force une ame à quitter une bonne pensée lorsqu'elle est piquée par une aguille. Plaisante objection plutôt! L'Auteur ne s'aperçoit point qu'elle se peut faire contre tous les systèmes, et sur-tout contre le sien. Mr. Bayle a mieux fait de m'épargner les objections de cette nature, comme il déclara d'abord de vouloir faire. Veut-on blâmer Dieu pour avoir fait les choses de telle sorte, que les papillons se brulent en tendant à se chauffer, et pour avoir aussi assujetti nos ames en partie aux mouvemens des corps? Que cela se fasse par une influence journalière, ou par l'harmonie établie par avance, il est toujours conforme à la nature des choses. Et pourquoi veut-on que la nature de l'ame lui donne plus de perfection dans le nouveau système, que Dieu lui-même ne lui en donne immédiatement dans le système des occasionnelles? Et n'est il pas bien plus dur de dire, que Dieu par une action immédiate assujettit l'ame continuellement à un corps en désordre, que de dire que l'ame y est assujettie par sa nature corrompue? Si en vertu des loix de nature les corps se détruisent quelquefois, en tendant à se conserver, le nouveau système en est-il

plus responsable que les autres? Toujours on peut dire, que la sagesse de Dieu paroit mieux dans le système de l'harmonie, où tout est lié par des raisons prises de la nature des choses, que dans celui des occasionnelles, où tout est forcé par un pouvoir arbitraire.

La septième difficulté marque ce qui a le plus choqué l'habile Auteur des objections. C'est que je donne aux créatures une certaine nature agissante, une force, une énergie distinguée de la puissance de Dieu. Mais ne fais-je pas en cela ce que presque tous les Philosophes, tous les Pères, tous les Théologiens ont fait en tout tems? Et pour dire la vérité, je ne comprends rien dans le sentiment contraire. Si nous agissons, nous avons la puissance d'agir; si nous n'agissons pas, nous ne péchons pas non plus. Si le sentiment contraire étoit outré, il pourroit nous mener, sans y penser, à une doctrine dangereuse. Celui qui soutient que Dieu est le seul Acteur, pourra aisément se laisser aller jusqu'à dire avec un Auteur moderne fort décrié, que Dieu est l'unique substance, et que les créatures ne sont que des modifications passagères; car jusqu'ici rien n'a mieux marqué la substance, que la puissance d'agir.

Je compte pour la huitième difficulté, ce que l'Auteur dit sur les miracles. Il veut décharger son système de l'imputation des miracles, mais il n'explique pas bien ce que c'est que miracle. Mr. Bayle y a manqué de même. Selon eux, le miracle n'est qu'une exception des règles au loix générales, que Dieu a établies arbitrairement: ainsi Dieu s'étant fait une loi ou règle générale de vouloir toujours accorder le corps avec l'ame, ou l'ame avec le corps, il n'y a plus de miracle là-dedans; et dans se sens le miracle ne différeroit d'une autre action de Dieu, que par une dénomination externe, c'est-à-dire, par sa rareté. Mais je n'accorde point qu'une telle règle fût une loi de nature, ni que les loix générales de la nature soient purement arbitraires. Ce n'est pas une nécessité absolue, qui a porté Dieu à les établir; il y a été porté pourtant par quelque raison conforme à sa sagesse suprême, et par une certaine convenance avec la nature des choses. Ainsi le miracle n'est une exception de ces loix, que parce qu'il n'est pas explicable par la nature des choses. Et si Dieu avoit résolu de faire exister continuellement quelque évènement qui fût peu conforme avec cette nature, il n'en auroit point fait une loi de nature, mais il auroit résolu de faire un miracle perpétuel, et d'y mettre toujours la main lui-même, pour produire ce qui seroit au dessus des forces de la nature. Et c'est ce qui arriveroit dans le système des causes occasionnelles, si l'ame et le corps s'accordoient toujours, sans que leur nature, et ce qu'on y peut concevoir, les portât à s'accorder; c'est-à-dire, si l'automate du corps ne le portoit pas à faire ce que l'ame veut, et si la suite naturelle des perceptions confuses de l'ame ne la portoit pas à se représenter ce qui se passe dans le corps. Mais voici un exemple plus aisé, qui éclaircira encore mieux la différence qu'il y a entre une loi de nature, et une règle générale dont l'exécution demanderoit des miracles continuels. Si Dieu faisoit une loi qui portât que tout corps libre, ou qui n'est point empêché, dût tendre à aller de lui-même circulairement à l'entour d'un certain centre, et cela par conséquent sans qu'il fût possible de concevoir par quel moyen, et comment la chose se feroit: je dis que cette loi ne pourroit être exécutée que par des miracles continuels; n'étant point conforme à la nature du mouvement des corps, qui porte qu'un corps mu en ligne courbe, continue son mouvement dans la droite tangente, si rien ne l'en empêche. Une telle loi de mouvement circulaire ne seroit donc point naturelle, supposé que la nature du corps fût telle qu'elle est à présent. Ainsi il ne suffit pas pour éviter les miracles, que Dieu fasse une certaine loi, s'il ne donne point aux créatures une nature capable d'exécuter ses ordres: c'est comme si quelqu'un disoit, que Dieu a ordonné à la Lune de décrire librement dans l'air, ou dans l'éther un cercle à l'entour du globe de la terre, sans qu'il y ait ni Ange, ni intelligence qui la gouverne, ni orbe solide qui la porte, ni tourbillon ou orbe liquide qui l'entraine, ni pesanteur, magnetisme, ou autre cause explicable méchaniquement, qui l'empêche de s'éloigner de la terre, et de s'en aller par la tangente du cercle. Nier que ce fût là un miracle, ce seroit recourir aux qualités occultes absolument inexplicables, et décriées aujourd'hui avec beaucoup de raison.

LXX.

AD REVERENDISSIMUM

PATREM DES BOSSES EPISTOLAE DUAE.

1 7 0 9.

(Leibn. Opp. Ed. Dutens. Tom. II. P. 1. p. 286.)

EPISTOLA XIII.

Admodum Reverende Pater.

Significatum a me putabam D. Hartsoekeri conjecturas ad me rediisse. In eo est ut continuationes procudat; Vir clarissimus in Dioptricis non spernenda promittit. Cur de elementis cum eo certem, ratio nulla est, praesertim cum ad metaphysicas rationes deveniendum sit, de quibus illum judicem idoneum esse non puto. Praeterea nostra controversia non multum ad phaenomena faceret, non enim nostrae explicationis analysis ad elementa procedit. Typographum Leodiensem non est ut magnopere curemus. Interim multas tibi gratias debeo. In libello nihil a me defendi puto dogmatis, quod non et vestrum aliquis tueri possit; Protestantem tamen non dissimulo.

Equidem divino mandato producat terra insita rebus efficacia indicatur; non potuit tamen in illis fuisse ab initio creationis, etsi postea magis ad operationes disponeretur: novas animas tunc creari necesse non erat, cum veteres sufficerent. Brutum animatum esse demonstrari, ne quidem probari nequit, cum ne hoc quidem possit, alios homines non nudas machinas esse, quando in ipsorum mentes introspicere non possumus. Sed haec sunt moraliter certa, quemadmodum aliquas esse creaturas praeter me. Etsi ergo absoluta non sit necessitas, ut omne corpus organicum sit animatum, judicandum tamen est animae occasionem a Deo non neglectam, cum sapientia ejus producat quantum plurimum perfectionis potest.

Anima interne quidem sine corporum adminiculo operari potest, sed non extra. Semper tamen ejus actionibus internis externa in corporibus respondent. Equidem per miraculum a Deo anima constitui potest extra corpus; sed hoc non convenit ordini rerum. A primo passivo separata non faciet rem completam seu monada. Si tantum major gradus additur, nulla est nova animae infusio. Gradus ille essentialis seorsum subsistere non potest, neque est Entelechia, cum non sit principium actionis, sed tantum animae facultas. Constat inter Philosophos, facultatem sentiendi et ratiocinandi in nobis non facere diversas animas, sed eidem animae inesse; unde miror te hic haerere. Eandem materiam a duabus Entelechiis adaequate informari, non est cur dicamus. Gradum novum addi animae sensitivae congruentius putavi, quam animas rationales innumeras latere in seminibus quae non perveniant ad maturitatem humanae naturae. Si quis ostendat modum naturalem exaltationis, non dicam, hunc modum addi miraculose. Vides ergo haec a me dici per modum hypotheseos proferendae. Animam ex anima nasci, si id traducem appellas, explicabile non est, et longe absum ab his, qui talia concipiunt.

Etsi monadum loca per modificationes, seu terminationes partium spatii designentur, ipsae tamen monades non sunt rei continuae modificationes; massa, ejusque diffusio resultat ex monadibus, sed non spatium; nam spatium, perinde ac tempus, ordo est quidam, nempe (pro spatio coëxistendi) qui non actualia tantum, sed et possibilia complectitur. Unde indefinitum est quiddam; ut omne continuum cujus partes non sunt actu, sed pro arbitrio accipi possunt, aeque ut partes unitatis, seu fractiones. Si aliae essent in natura rerum subdivisiones corporum organicorum, aliae essent monades, alia massa, et idem foret spatium quod impleretur. Nempe spatium est continuum quoddam, sed ideale. Massa est discretum, nempe multitudo actualis, seu ens per aggregationem, sed ex unitatibus infinitis; in actualibus simplicia sunt anteriora aggregatis, in idealibus totum est prius parte. Hujus considerationis neglectus illum continuum labyrinthum peperit.

R. P. Dionysius Wertensis Capucinus paulo ante obitum ad me scripserat, et nescio quod videbatur moliri opus novum. Est quidam in Batavis Typographus vel Bibliopola, qui operam suam sub

praescripta eruditione obtulit, videbimus quo successu. Quod superest, vale et fave.

Hanoverae 31. Jul. 1709.

Godef. Guil. Leibnitius.

P. S. Cum prodiere Novissima mea Sinica olim, Romam missa sunt, et, credo, per Dn. Magliabecchium, ad Generalem Praepositum societatis vestrae pervenerunt, qui (si bene memini) etiam per hunc salutari me jussit. Ptolomaeo vestro viro summo me commendari peto. Ubi opusculum contra Baylium prodierit, judicia ejus submittam.

EPISTOLA XIV.

Admodum Reverende Pater, Fautor Honorande.

Etsi hoc mihi non tribuam, ut putem, sententiam meam de rebus Sinicis quicquam posse habere autoritatis, sperem tamen rationes non spernendas visum iri, et certe nihil praecipitandum videri in re non satis discussa. Gratias pro communicatione Decreti Sinensis. Displicet quod Sinenses Japonicae revolutionis notitiam habere video.

Gratum erit exemplum libri de spiritu novorum Augustini discipulorum, etsi interdum plus ostendat mordacitatis, quam aequitatis. Nempe Iliacos intra muros.

Quaero an tot animas in nobis ponere liceat, quot gradus essentiales: v. g. An tres animas habebimus, quia (ex vulgari saltem sententia) habemus vegetativae, sensitivae et rationalis perfectiones in eodem subjecto. Negabis opinor. Non ergo dicemus, dicto novo gradu essentiali, novam animam dari. Hos gradus appellare licebit facultates. Intelligo autem primitivas aliquo modo non invicem dependentes, ut sensitivitas est independens a rationalitate, etsi fortasse in creaturis non contra. Putem autem, gradus essentiales non nisi a Deo dari, et tolli posse: quod secus est in qualitatibus, seu derivativis. Ego alioqui non soleo curare has de entitatibus, seu abstractis, quaestiones. Dicerem tali casu substantiam, quae antea ratiocinari non poterat, nunc posse, idque non naturae vi, sed Dei. Dicis: »Si mentem tuam recte percipio, animae irrationalis in rationalem transcreatio, esset pro anima irrationali quae desiit, substituere rationalem:« sed vides ex dictis, hanc mentem meam non esse. Qui duplicem statuunt in nobis animam, velut Gassendistae, animam immaterialem brutis non tribuunt. Itaque illi nihil ad sententias meas. Si Paradoxum putas, hominem non posse sine miraculo generari, paradoxa etiam erit doctrina omnium vestrarum Scholarum, de creatione animae rationalis, et recurrendum erit ad ejus praeexistentiam. Nam si animae rationales in seminibus latent, talis tradux revera est praeexistentia. Quod si id malis, quam animas a Deo ex irrationalibus reddi rationales, adeo non repugno, ut potius faveam. Et sane aliquando cogitavi innumeras quidem animas sensitivas esse in seminibus humanis, ut omnium animalium; sed eas solas habere rationalitatem, etsi nondum se exerentem, quarum corpus organicum in id destinatum esset, ut aliquando sit humanum, quod jam in eo perspici posset a satis perspicaci. Ita transcreatione opus non erit.

Adscribam verba schediasmatis cujusdam mei Latini: »Propagatio contagii, a lapsu primorum parentum, in animas posterorum, non melius videtur explicari posse, quam statuendo, animas posterorum in Adamo non fuisse infectas, sed eas tunc in seminibus (aliquo modo jam organicis et viventibus) existentes, fuisse sensitivas tantum, donec in conceptu novissimo simul corpus aliquod seminale ad hominis formationem determinaretur, et anima sensitiva ad gradum rationalitatis eveheretur, sive is statuatur miraculose a Deo superaddi, sive in illis animabus seminalibus, quae ad humanitatem destinatae sunt, jam lateat, in actu signato, sed evolvatur demum et sese exerat, cum corpus organicum tali animae proprium, per ultimum conceptum, etiam in humanum partim evolvitur, partim transformatur, humano organismo etiam non nisi in harum animarum corporibus praestabilito, aliis infinitis animabus, animalculisque seminalibus, (si talia admittimus) vel certe praeformatis corporibus organicis viventibus, intra sensitivum naturae gradum subsistentibus, tam in actu signato, quam in exercito, ut scholae loquuntur. Erit ergo tradux quidam, sed paulo tractabilior quam quem Augustinus aliique viri egregii statuerunt; non animae ex anima (rejectus veteribus ut ex prudentia patet, nec naturae rerum consentaneus) sed animati ex animato.«

Massa nihil aliud est quam phaenomenon, ut Iris. Si Deus novam creet animam, vel Monada potius, et faciat priora organica coire in novum corpus organicum, non ideo auxerit massam, sed quantitatem phaenomeni, ut patet. Suspicor tamen hoc vix a Deo unquam fieri, cum nullam ejue necessitatem videam. Disputationes de his quas Deo possibilia sunt multis tricis obnoxiae sunt.

Quod de Eucharistia quaeris meum explicandi modum, respondeo apud nos nullum esse locum, nec transsubstantiationi, nec consubstantiationi panis, tantumque, pane accepto, simul percipi corpus Christi, ut adeo sola explicanda sit corporis Christi praesentia. Et jam Turnemino respondi, praesentiam esse aliquid metaphysicum, ut unionem: quod non explicatur per phaenomena; sed et quomodo transsubstantiatio vestra explicari possit in Philosophia mea, altior disquisitio foret. Si accidentia realia vultis restare sine subjecto, dicendum est, sublatis monadibus, panem constituentibus, quoad vires primitivas activas et passivas, substitutaque praesentia monadum corpus Christi constituentium, restare solum vires derivativas, quae in pane fuere, eadem phaenomena exhibentes quae monades panis exhibuissent.

Quod superest, Vale et Fave.

Dabam Hanoverae 8. Sept. 1709.

Deditissimus

Godef. Guil. Leibnitius.

LXXI.

COMMENTATIO DE ANIMA BRUTORUM.

1 7 1 0.

(G. G. Leibnitii Epistolae ad diversos etc. Ed. Kortholt. Lips. 1735. IV. Vol. 8vo — Vol. 1. p. 189. — Leibn. Opp. Ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 230.)

I. Materia in se sumta seu nuda constituitur per Antitypiam et Extensionem. Antitypiam voco illud attributum, per quod materia est in spatio. Extensio est continuatio per spatium, seu continua per locum diffusio. Atque ita, dum Antitypia continue per locum diffunditur seu extenditur, nec aliud quiddam ponitur; oritur materia in se, seu nuda.

II. Antitypiae modificatio seu varietas consistit in varietate loci. Extensionis modificatio consistit in varietate magnitudinis et figurae. Hinc patet, materiam esse aliquid mere passivum, quum attributa ejus earumque varietates nullam actionem involvant. Et quatenus in motu solum consideramus varietatem loci, magnitudinis et figurae; nihil ibi consideramus, nisi mere passivum.

III. Sed si actualem variationem superaddamus, seu ipsum principium motus, accedit aliquid praeter materiam nudam. Eodem modo patet, perceptionem non posse deduci ex materia nuda, quum in actione quadam consistat. Idem de perceptione speciatim hoc modo intelligi potest. Si nihil aliud organico adesset quam machina, id est, materia nuda, loci magnitudinis et figurae varietates habens; nihil aliud inde deduci et explicari posset, quam mechanismus, id est, tales, quales diximus varietates. Nam ex unaquaque re nude sumta nihil deduci et explicari potest, quam attributorum ejus constitutivorum varietates.

IV. Hinc etiam facile judicamus in molendino aliquo vel horologio nude sumto, nullum reperiri principium percipiens, quid in ipso fiat; et nihil refert, solida sint, an fluida, vel ex utrisque composita, quae in machina habentur. Porro scimus, inter corpora crassa et subtilia nullum esse discrimen essentiale, sed magnitudinis tantum. Unde sequitur, si concipi non potest, quomodo in aliqua machina crassa, utcumque ex fluidis aut solidis composita oriatur perceptio; etiam concipi non posse, quomodo perceptio ex machina subtiliore oriatur, nam si etiam sensus nostri subtiliores essent, res perinde foret, ac si machinam crassam perciperemus, ut nunc facimus. Itaque pro certo habendum est, ex solo mechanismo, seu materia nuda, ejusque modificationibus perceptionem explicari non posse, non magis, quam principium actionis et motus.

V. Et proinde admittendum est aliquid praeter materiam, quod sit tam principium perceptionis, seu actionis internae, quam motus, seu actionis externae. Et tale principium appellamus substantiale, item vim primitivam ἐντελέχειαν τὴν πρώ-

την, uno nomine animam, quod activum cum passivo conjunctum substantiam completam constituit. Patet autem, hoc principium non esse extensum, alioqui materiam involveret, contra hypothesin. Ostendimus enim esse aliquid materiae nudae superadditum. Ergo anima erit quoddam substantiale simplex non habens partes extra partes. Unde porro consequens est, Entelechiam primitivam naturaliter destrui non posse; quia omnis naturalis destructio in partium dissolutione consistit.

VI. Ex his sequitur vel bruta esse meras machinas, perceptionis expertes, ut statuunt Cartesiani; vel bruta habere animam indefectibilem. Sed quia aliunde, nempe ex natura motus ostensum est, in materia dispersas esse Entelechias primitivas, easque indefectibiles, quidni eis non tantum actionem motricem, sed et perceptionem tribuamus, ut scilicet pro animabus haberi possint, quando corporibus organicis sunt conjunctae. Idque confirmat ipsa rerum analogia. Quum enim in brutis omnia quoad perceptionem et sensum perinde se habeant, ac in homine, et natura uniformis sit in varietate sua, uniformis quoad principia, varia quoad modos: verosimile est brutis etiam perceptionem inesse; immo praesumuntur bruta perceptione praedita, donec contrarium probetur.

VII. Cartesiani ad negandam brutis perceptionem rationem adferunt, ex eo sumtam, quod ita brutis animae indefectibiles sint tribuendae. Sed hoc quod plerique inter eos pro absurdo habent, minime absurdum est, quemadmodum mox ostendemus, allata differentia inter animae brutorum indefectibilitatem, et animae humanae immortalitatem.

VIII. Sed res etiam argumento positivo et necessario probari potest ex eo, quod omnis Entelechia primitiva debet habere perceptionem. Nam omnis Entelechia prima habet variationem internam, secundum quam etiam variantur actiones externae. Sed perceptio nihil aliud est, quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna. Quum ergo ubique dispersae sint per materiam Entelechiae primitivae, ut facile ostendi potest ex eo, quod principia motus per materiam sunt dispersa; consequens est, etiam animas ubique per materiam dispersas esse, pro organis operantes; et proinde etiam corpora brutorum organica anima praedita esse.

IX. Ex his porro intelligi potest, animas separatas naturaliter non dari, quum enim sint Entelechiae primitivae seu mere activae, opus habent aliquo principio passivo, per quod compleantur.

X. Sed, inquies, corpus organicum posse destrui. Respondeo, etsi destrueretur corpus aptum ad sensionem; non ideo tamen anima destrueretur, maneret enim massa animata et anima continuaret agere intus et extra, etsi minus perfecte, seu non cum sensione. Et talem perceptionem in somno profundo, apoplexia et aliis casibus retinemus, licet sensus cesset. Sensio enim est perceptio, quae aliquid distincti involvit, et cum attentione et memoria conjuncta est. Sed aggregatum confusum multarum perceptionum parvarum nihil eminentis habentium, quod attentionem excitet, stuporem inducit. Nec ideo tamen anima, aut vis sentiendi in ea foret inutilis, etsi nunc ab exercitio suspensa esset; quia cum tempore massa iterum evolvi et ad sensionem apta reddi posset, ut stupor ille cesset, prout oriuntur perceptiones magis distinctae, quando etiam corpus fit perfectius et magis ordinatum.

XI. Et quum hodie plurimi egregii observatores statuant, animalia jam ante conceptionem latere in seminibus, sub forma animalculorum insensibilium; ita ut generatio animalis nihil aliud sit, quam ejus evolutio et augmentatio, animalque nunquam naturaliter incipiat, sed tantum transformetur: ideo consentaneum est, ut quod naturaliter non incipit, etiam naturaliter non desinat; ita mors vicissim nihil aliud erit, quam animalis involutio et diminutio; dum a statione animalis magni ad statum animalculi redit.

XII. Porro ut in nobis intellectioni respondet voluntas, ita in omni Entelechia primitiva perceptioni respondet appetitus, seu agendi conatus ad novam perceptionem tendens Neque enim tantum in percipiente varietas objecti repraesentatur, sed etiam fit variatio ipsius repraesentationis, quia etiam repraesentandum variatur.

XIII. Interim ne hominem bruto nimis aequare videamus; sciendum est, immensum esse discrimen inter perceptionem hominum et brutorum. Nam praeter infimum perceptionis gradum, qui etiam in stupentibus reperitur, (ut explicatum est) et medium gradum, quem sensionem adpellamus, et in brutis agnoscimus, datur gradus quidam altior, quem adpellamus cogitationem. Cogitatio autem est perceptio cum ratione conjuncta, quam bruta, quantum observare possumus, non habent.

XIV. Quia autem ea res hactenus non bene explicata est, dum alii brutis etiam sensum auferunt; alii illis etiam rationem tribuunt, multaque exempla afferunt, in quibus bruta consequentias quasdam nectere videntur; sciendum est, duplices esse consecutiones toto coelo diversas, empiricas et rationales. Consequutiones empiricae nobis sunt communes cum brutis, et in eo consistunt, ut sentiens ea, quae aliquoties conjuncta fuisse expertum est,

rursus conjunctum iri expectet. Ita canes aliquoties vapulantes, si quid displicens fecerint, rursus verbera expectant, si idem faciant, atque ideo ab actione abstinent; quod cum infantibus habent commune. Et Americanus quidam putavit epistolam proditricem facinoris sui fuisse spectatricem, quia illi modi aliquid prodendi, qui ipsi noti erant, hoc ita ferebant. Sed quia saepe fit, ut talia tantum per accidens sint conjuncta, hinc saepe empirici decipiuntur, prorsus ut bruta; ut scilicet, quod expectant, non eveniat. Sic si cani aliquid facienti dem cibum, id quidem fit per accidens ob liberam voluntatem meam; ubi vero semel assuevit actioni, quam eum docere volui, non amplius ei do cibum, quum recte agit, etsi ille hoc initio adhuc expectet. Sic si quis Batavus navem conscendens in Asiam deferatur, et in aliquam Turcarum urbem delatus, ibi cerevisiam in taberna, ut domi suae quaerat, decipietur eodem modo; exspectabit enim aliquid a taberna, quod cum ea tantum per accidens conjunctum est, et non aeque in Asiaticis, ac in Batavis tabernis reperitur. At homo, quatenus non empirice sed rationaliter agit, non solis fidit experimentis, aut inductionibus particularium a posteriori, sed procedit a priori per rationes. Et quale est discrimen inter Geometram, aut Analyseos peritum et Arithmeticum aliquem vulgarem, pueros docentem, qui regulas arithmeticas memoriter didicit, sed rationem earum non novit, nec proinde in quaestionibus nonnihil a consueto recedentibus sibi consulere potest: tale est discrimen inter Empiricum et Rationalem, inter consecutionem bestiarum, et ratiocinationem humanam. Etiamsi enim multa exempla succedentia experiamur: nunquam tamen de perpetuo successu securi sumus, nisi rationes necessarias reperiamus, unde colligamus, rem aliter se habere non posse. Itaque bruta (quantum observare possumus) non cognoscunt universalitatem propositionum, quia non cognoscunt rationem necessitatis. Et licet aliquando Empirici per inductiones ducantur ad propositiones vere universales, id tamen per accidens tantum, non vi consecutionis contingit.

XV. Denique homo a Deo destinatur ad finem multo sublimiorem, nempe ad societatem cum ipso; et ideo (ob harmoniam regnorum naturae et gratiae) statuendum est, animas humanas, una cum organico quodam corpore conservari, non tantum eo modo, ut bruta; quae fortasse post mortem diu stupent; sed modo nobiliore, ut sensum et conscientiam retineant, poenaeque et praemii sint capaces.

LXXII.

EPISTOLA

AD

WAGNERUM DE VI ACTIVA CORPORIS,

DE ANIMA, DE ANIMA BRUTORUM.

1 7 1 0.

(Epp. ad divers. Ed. Kortholt Vol. 1. p. 197. — Leibn. Opp. Ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 226.)

I. Ad ea, quae de animae natura quaeris, lubens respondeo, quoniam ex dubio, quod moves, intelligo, mentem meam Tibi nondum satis perspectam esse, idque praejudicio quodam contigisse, hausto ex schediasmate meo, inserto Actis eruditorum, ubi de vi activa corporis, contra Cl. Sturmium egi. [1]) Ais, me ibi satis materiae vim activam vindicasse, et dum resistentiam materiae tribuo, eidem etiam

[1]) V. art. L. huj. ed.

tribuisse reactionem, atque adeo et actionem. Quum itaque ubique in materia sit principium activum, videri sufficere hoc principium ad operationes brutorum, nec illis anima quadam indefectibili opus esse.

II. Respondeo primo, principium activum non tribui a me materiae nudae sive primae, quae mere passiva est, et in sola antitypia et extensione consistit; sed corpori seu materiae vestitae sive secundae, quae praeterea Entelechiam primitivam seu principium activum continet. Respondeo secundo, resistentiam materiae nudae non esse actionem, sed meram passionem, dum nempe habet antitypiam, seu impenetrabilitatem, qua quidem resistit penetraturo, sed non repercutit, nisi accedat vis elastica; quae ex motu, adeoque et vi activa materiae superaddita, derivari debet. Respondeo tertio: Hoc principium activum, hanc Entelechiam primam, esse revera principium vitale, etiam percipiendi facultate praeditum, et indefectibile, ob rationes dudum a me allegatas. Idque ipsum est, quod in brutis pro anima ipsorum habeo. Itaque dum ubique in materia superaddita admitto principia activa, etiam ubique per eam disseminata statuo principia vitalia, seu percipientia, adeoque monades, et ut sic dicam, Atomos Metaphysicas, partibus carentes, nec unquam naturaliter orituras aut destruendas.

III. Quaeris deinde definitionem animae meam. Respondeo, posse animam sumi late et stricte. Late anima idem erit quod vita seu principium vitale, nempe principium actionis internae in re simplici seu monade existens, cui actio externa respondet. Isque corresponsus interni et externi seu repraesentatio externi in interno, compositi in simplice, multitudinis in unitate, revera perceptionem constituit. At hoc sensu anima non tantum animalibus, sed et omnibus aliis percipientibus tribuetur. Stricte anima sumitur pro specie vitae nobiliore, seu pro vita sensitiva, ubi non nuda est facultas percipiendi, sed et praeterea sentiendi, quando nempe perceptioni adjungitur attentio et memoria. Quemadmodum vicissim mens est species animae nobilior, nempe mens est anima rationalis, ubi sensioni accedit ratio seu consequutio ex universalitate veritatum. Ut ergo mens est anima rationalis, ita anima est vita sensitiva, et vita est principium perceptivum. Ostendi autem exemplis et rationibus, non omnem perceptionem esse sensionem, sed dari perceptionem etiam insensibilium. Ex. gr. non possem sentire viride, nisi perciperem caeruleum et flavum, ex quibus resultat. Interim caeruleum et flavum non sentio, nisi forte microscopium adhibeatur.

IV. Memineris autem, ex sententia mea, non tantum omnes Vitas, omnes Animas, omnes Mentes, omnes Entelechias primitivas esse perennes, sed etiam omni Entelechiae primitivae, seu omni principio vitali perpetuo adjunctam esse quandam naturae machinam, quae nobis corporis organici nomine venit, licet ea machina etiam quum figuram suam summatim conservat, in fluxu consistat, perpetuoque reparetur, ut navis Thesei. Neque adeo certi simus vel minimam materiae in nativitate a nobis acceptae particulam in corpore nostro superesse, licet etiam eadem machina subinde plane transformetur, augeatur, diminuatur, involvatur aut evolvatur. Itaque non tantum anima est perennis, sed etiam aliquod animal semper superest, etsi certum aliquod animal perenne dici non debeat, quia species animalis non manet; quemadmodum eruca et papilio idem animal non est, etsi eadem sit anima in utroque. Habet igitur hoc omnis naturae machina, ut nunquam sit plane destruibilis, cum crasso tegumento utcunque dissipato, semper machinula nondum destructa subsit, instar vestium Arlequini comici, cui post multas tunicas exutas, semper adhuc nova supererat. Quod eo minus mirari debemus; quia natura ubique organica est, et a sapientissimo autore, ad certos fines ordinata, nihilque in natura incultum censeri debet, etsi interdum non nisi rudis massa nostris sensibus appareat. Ita igitur eximus omnes difficultates, quae ex natura animae prorsus ab omni materia separatae nascuntur, ita ut revera anima animalve ante nativitatem aut post mortem ab anima aut animali vitam praesentem vivente, non nisi rerum habitu et perfectionum gradibus, non vero toto entium genere differat. Idemque de Geniis sentio, esse mentes corpore valde penetrante, et ad operandum apto, praeditas: quod fortasse pro lubitu mutare possunt, unde etiam animalia appellari non merentur. Itaque omnia in natura sunt analogica, et facile ex crassis subtilia intelligi possunt, quum utraque eodem modo se habeant. Solus Deus substantia est vere a materia separata, quum sit actus purus, nulla patiendi potentia praeditus, quae ubicunque est, materiam constituit. Et vero omnes substantiae creatae habent antitypiam, per quam fit naturaliter, ut una sit extra alteram, adeoque penetratio excludatur.

V. Etsi autem principia mea sint generalissima, nec minus in homine quam in brutis locum habeant, mirifice tamen prae brutis eminet homo, et ad Genios accedit, quia ob rationis usum societatis cum Deo, atque adeo praemii et poenae in divina gubernatione est capax. Itaque non tantum vitam et animam, ut bruta, sed et conscientiam sui, et memoriam pristini status, et ut verbo dicam, personam servat. Nec tantum physice, sed etiam moraliter est immortalis: unde stricto sensu soli Humanae Animae immortalitas tribuitur. Nam nisi sciret

homo, in altera vita poenas aut praemia sibi tribui ob hanc vitam, revera nulla esset poena, nullum praemium, et perinde foret, quoad rem moralem, ac si me extincto alius felicior aut infelicior successisset. Itaque statuo animas quidem in animalculis seminalibus inde ab initio rerum latentes non esse rationales, donec per conceptum ad vitam humanam destinentur: ubi vero semel rationales factae sunt, et conscientiae ac societatis cum Deo capaces redditae, sentio, numquam eas deponere personam civis in Republica Dei, quae quum justissime et pulcherrime regatur, consequens est, ut per ipsas naturae leges, ob parallelismum regni gratiae et naturae, Animae vi suarum actionum ad praemia et poenas reddantur aptiores. Eoque sensu dici potest, virtutem sibi ipsi praemium, scelus sibi ipsi poenam adferre, quia naturali quadam consequentia pro ultimo animae statu, prout expiata aut non expiata decedit, naturale quoddam oritur divergium, a Deo in natura praeordinatum, et divinis promissis minisque, ac gratiae justitiaeque consentaneum; Geniorum etiam bonorum malorumque accedente interventu, prout alterutris nos sociavimus, quorum operationes utique sunt naturales, etsi natura eorum nostra sit sublimior. Videmus sane hominem a somno profundo evigilantem, imo etiam ab apoplexia ad se reversum memoriam status pristini recuperare solere. Idem de morte dicendum est, quae perceptiones nostras turbatas et confusas reddere potest, delere plane ex memoria non potest, cujus usu redeunte etiam praemia et poenae locum habent. Itaque Salvator ipse mortem somno comparavit. Brutis autem divinae societatis et juris incapacibus, personae conservatio, et moralis immortalitas tribui non potest.

VI. Itaque non est, quod quis ex hac doctrina consequentias periculosas vereatur: quum potius Theologia naturalis vera, veritati revelatae non solum non repugnans, sed etiam mirifice favens, ex meis principiis pulcherrima ratione demonstretur. Qui vero brutis animas, aliisque materiae partibus omnem perceptionem et organismum negant, illi divinam majestatem non satis agnoscunt, introducentes aliquid indignum Deo, et incultum, nempe vacuum perfectionum seu formarum, quod metaphysicum appellare possis, non minus rejiciendum, quam vacuum materiae seu physicum. Qui vero animas veras perceptionemque dant brutis, et tamen animas eorum naturaliter perire posse statuunt, etiam demonstrationem nobis tollunt, per quam ostenditur, mentes nostras naturaliter perire non posse, et in Socinianorum dogma incidunt, qui animas non nisi miraculose seu per gratiam conservari putant, natura autem perire debere arbitrantur; quod est Theologiam naturalem maxima sui parte mutilare. Praeterea contrarium utique demonstratum est, quia substantia carens partibus destrui naturaliter non potest. Vale et fave. Dabam Guelferbyti 4. Junii 1710.

LXXIII.

ESSAIS DE THÉODICÉE

SUR LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL.

1 7 1 0.

(Edit. Ire Amst. 1710 8vo. — Edit. IIme augmentée de l'histoire de la vie et des Ouvrages de l'auteur par Mr le Chevalier de Jaucourt Amst. 1747. 8vo.)

PRÉFACE.

On a vu de tout tems que le commun des hommes a mis la dévotion dans les formalités: la solide piété, c'est-à-dire la lumière et la vertu, n'a jamais été le partage du grand nombre. Il ne faut point s'en étonner, rien n'est si conforme à la foiblesse humaine; nous sommes frappés par l'extérieur, et l'interne demande une discussion, dont peu de gens se rendent capables. Comme la véritable piété consiste dans les sentimens et dans la pratique, les formalités de dévotion l'imitent, et sont de deux sortes; les unes reviennent aux cérémonies de la pratique, et les autres aux formulaires de la croyance. Les cérémonies ressemblent aux actions vertueuses, et les formulaires sont comme des ombres de la vérité, et approchent plus ou moins de la pure lumière. Toutes ces formalités seroient louables, si ceux qui les ont inventées les avoient rendues propres à maintenir et à exprimer ce qu'elles imitent; si les cérémonies religieuses, la discipline Ecclesiastique, les règles des Communautés, les Loix humaines, étoient toujours comme une haie à la Loi divine, pour nous éloigner des approches du vice, nous accoutumer au bien, et pour nous rendre la vertu familière. C'étoit le but de Moïse, et d'autres bons Législateurs, des sages Fondateurs des Ordres Religieux, et surtout de Jesus Christ, divin Fondateur de la Religion la plus pure et la plus éclairée. Il en est autant des formulaires de créance; ils seroient passables, s'il n'y avoit rien qui ne fût conforme à la vérité salutaire, quand même toute la vérité dont il s'agit n'y serait pas. Mais il n'arrive que trop souvent, que la dévotion est étouffée par des façons, et que la lumière divine est obscurcie par les opinions des hommes.

Les Payens, qui remplissoient la Terre avant l'établissement du Christianisme, n'avoient qu'une seule espèce de formalités; ils avoient des Cérémonies dans leur culte, mais ils ne connoissoient point d'articles de foi, et n'avoient jamais songé à dresser des formulaires de leur Théologie dogmatique. Ils ne savoient point si leurs Dieux étoient de vrais personnages, ou des symboles des puissances naturelles, comme du Soleil, des Planètes, des Elémens. Leurs Mystères ne consistoient point dans des dogmes difficiles, mais dans certaines pratiques secrètes, où les profanes, c'est-à-dire ceux qui n'étoient point initiés, ne devoient jamais assister. Ces pratiques étoient bien souvent ridicules et absurdes, et il falloit les cacher pour les garantir du mépris. Les Payens avoient leurs superstitions, ils se vantoient de miracles; tout étoit plein chez eux d'oracles, d'augures, de présages, de divinations; les Prêtres inventoient des marques de la colère ou de la bonté des Dieux, dont ils prétendoient être les interprètes. Cela tendoit à gouverner les esprits par la crainte et par l'espérance des évènemens humains; mais le grand avenir d'une autre vie n'étoit guères envisagé, on ne se mettoit point en peine de donner aux hommes de véritables sentimens de Dieu et de l'Ame.

De tous les anciens Peuples, on ne connoît que les Hébreux qui aient eu des dogmes publics de leur Religion. Abraham et Moïse ont établi la croyance d'un seul Dieu, source de tout bien, Auteur de toutes choses. Les Hébreux en parlent d'une manière très digne de la Souveraine Substance, et on est surpris de voir des habitans d'un petit canton de la Terre plus éclairés que le reste du genre humain. Les sages d'autres nations en ont peut-être dit autant quelquefois, mais ils n'ont pas eu le bonheur de se faire suivre assez, et de faire passer le dogme en loi. Cependant Moïse n'avoit point fait entrer dans ses Loix la doctrine de l'immortalité des ames:

elle étoit conforme à ses sentimens, elle s'enseignoit de main en main, mais elle n'étoit point autorisée d'une manière populaire, jusqu'à ce que Jésus-Christ leva le voile, et sans avoir la force en main, enseigna avec toute la force d'un Législateur, que les ames immortelles passent dans une autre vie, où elles doivent recevoir le salaire de leurs actions. Moïse avoit déjà donné les belles idées de la grandeur et de la bonté de Dieu, dont beaucoup de Nations civilisées conviennent aujourd'hui: mais Jésus-Christ en établissoit toutes les conséquences, et il faisoit voir que la bonté et la justice divine éclatent parfaitement dans ce que Dieu prépare aux ames. Je n'entre point ici dans les autres points de la Doctrine Chrétienne, et je fais seulement voir comment Jésus-Christ acheva de faire passer la Religion naturelle en loi, et de lui donner l'autorité d'un dogme public. Il fit lui seul ce que tant de Philosophes avoient en vain tâché de faire: et les Chrétiens ayant enfin eu le dessus dans l'Empire Romain, maître de la meilleure partie de la terre connue, la Religion des Sages devint celle des peuples. Mahomet depuis ne s'écarta point de ces grands dogmes de la Théologie naturelle: ses Sectateurs les répandirent même parmi les nations les plus reculées de l'Asie et de l'Afrique, où le Christianisme n'avoit point été porté; et ils abolirent en bien des pays les superstitions payennes, contraires à la véritable doctrine de l'unité de Dieu, et de l'immortalité des ames.

L'on voit que Jésus-Christ, achevant ce que Moïse avoit commencé, a voulu que la Divinité fût l'objet, non seulement de notre crainte et de notre vénération, mais encore de notre amour et de notre tendresse. C'étoit rendre les hommes bienheureux par avance, et leur donner ici-bas un avant-goût de la félicité future. Car il n'y a rien de si agréable que d'aimer ce qui est digne d'amour. L'amour est cette affection qui nous fait trouver du plaisir dans les perfections de ce qu'on aime, et il n'y a rien de plus parfait que Dieu, ni rien de plus charmant. Pour l'aimer, il suffit d'en envisager les perfections; ce qui est aisé, parce que nous trouvons en nous leurs idées. Les perfections de Dieu sont celles de nos ames, mais il les possède sans bornes: il est un Océan, dont nous n'avons reçu que des gouttes: il y a en nous quelque puissance, quelque connoissance, quelque bonté; mais elles sont toutes entières en Dieu. L'ordre, les proportions, l'harmonie nous enchantent, la Peinture et la Musique en sont des échantillons; Dieu est tout ordre, il garde toujours la justesse des proportions, il fait l'harmonie universelle: toute la beauté est un épanchement de ses rayons.

Il s'ensuit manifestement que la véritable piété, et même la véritable félicité, consiste dans l'amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l'ardeur soit accompagnée de lumière. Cette espèce d'amour fait naître ce plaisir dans les bonnes actions qui donne du relief à la vertu, et rapportant tout à Dieu, comme au centre, transporte l'humain au divin. Car en faisant son devoir, en obéissant à la Raison, on remplit les ordres de la suprême Raison, on dirige toutes ses intentions au bien commun, qui n'est point différent de la gloire de Dieu; l'on trouve qu'il n'y a point de plus grand interêt particulier que d'épouser celui du général, et on se satisfait à soi-même en se plaisant à procurer les vrais avantages des hommes. Qu'on réussisse ou qu'on ne réussisse pas, on est content de ce qui arrive, quand on est resigné à la volonté de Dieu, et quand on sait que ce qu'il veut est le meilleur: mais avant qu'il déclare sa volonté par l'évènement, on tâche de la rencontrer, en faisant ce qui paroît le plus conforme à ses ordres. Quand nous sommes dans cette situation d'esprit, nous ne sommes point rebutés par les mauvais succès, nous n'avons du regret que de nos fautes; et les ingratitudes des hommes ne nous font point relâcher de l'exercice de notre humeur bienfaisante. Notre charité est humble et pleine de modération, elle n'affecte point de régenter: également attentifs à nos défauts, et aux talens d'autrui, nous sommes portés à critiquer nos actions, et à excuser et redresser celles des autres; c'est pour nous perfectionner nous-mêmes, et pour ne faire tort à personne. Il n'y a point de piété, où il n'y a point de charité; et sans être officieux et bienfaisant, on ne sauroit faire voir une dévotion sincère.

Le bon naturel, l'éducation avantageuse, la fréquentation de personnes pieuses et vertueuses, peuvent contribuer beaucoup à mettre les ames dans cette belle assiette; mais ce qui les y attache le plus, ce sont les bons principes. Je l'ai déjà dit, il faut joindre la lumière à l'ardeur, il faut que les perfections de l'entendement donnent l'accomplissement à celles de la volonté. Les pratiques de la Vertu, aussi bien que celles du Vice, peuvent être l'effet d'une simple habitude; on y peut prendre goût: mais quand la Vertu est raisonnable, quand elle se rapporte à Dieu qui est la suprême Raison des choses, elle est fondée en connoissance. On ne sauroit aimer Dieu, sans en connoître les perfections, et cette connoissance renferme les principes de la véritable piété. Le but de la vraie Religion doit être de les imprimer dans les ames: mais je ne sais comment il est arrivé bien souvent, que les hommes, que les Docteurs de la Religion se sont fort écartés de ce but. Contre l'intention de notre Divin Maître, la dévotion a été

LXXIII.

ESSAIS DE THÉODICÉE

SUR LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL.

1 7 1 0.

(Edit. Ire Amst. 1710 8vo. — Edit. IIme augmentée de l'histoire de la vie et des Ouvrages de l'auteur par Mr le Chevalier de Jaucourt Amst. 1747. 8vo.)

PRÉFACE.

On a vu de tout tems que le commun des hommes a mis la dévotion dans les formalités: la solide piété, c'est-à-dire la lumière et la vertu, n'a jamais été le partage du grand nombre. Il ne faut point s'en étonner, rien n'est si conforme à la foiblesse humaine; nous sommes frappés par l'extérieur, et l'interne demande une discussion, dont peu de gens se rendent capables. Comme la véritable piété consiste dans les sentimens et dans la pratique, les formalités de dévotion l'imitent, et sont de deux sortes; les unes reviennent aux cérémonies de la pratique, et les autres aux formulaires de la croyance. Les cérémonies ressemblent aux actions vertueuses, et les formulaires sont comme des ombres de la vérité, et approchent plus ou moins de la pure lumière. Toutes ces formalités seroient louables, si ceux qui les ont inventées les avoient rendues propres à maintenir et à exprimer ce qu'elles imitent; si les cérémonies religieuses, la discipline Ecclesiastique, les règles des Communautés, les Loix humaines, étoient toujours comme une haie à la Loi divine, pour nous éloigner des approches du vice, nous accoutumer au bien, et pour nous rendre la vertu familière. C'étoit le but de Moïse, et d'autres bons Législateurs, des sages Fondateurs des Ordres Religieux, et surtout de Jesus Christ, divin Fondateur de la Religion la plus pure et la plus éclairée. Il en est autant des formulaires de créance; ils seroient passables, s'il n'y avoit rien qui ne fût conforme à la vérité salutaire, quand même toute la vérité dont il s'agit n'y serait pas. Mais il n'arrive que trop souvent, que la dévotion est étouffée par des façons, et que la lumière divine est obscurcie par les opinions des hommes.

Les Payens, qui remplissoient la Terre avant l'établissement du Christianisme, n'avoient qu'une seule espèce de formalités; ils avoient des Cérémonies dans leur culte, mais ils ne connoissoient point d'articles de foi, et n'avoient jamais songé à dresser des formulaires de leur Théologie dogmatique. Ils ne savoient point si leurs Dieux étoient de vrais personnages, ou des symboles des puissances naturelles, comme du Soleil, des Planètes, des Elémens. Leurs Mystères ne consistoient point dans des dogmes difficiles, mais dans certaines pratiques secrètes, où les profanes, c'est-à-dire ceux qui n'étoient point initiés, ne devoient jamais assister. Ces pratiques étoient bien souvent ridicules et absurdes, et il falloit les cacher pour les garantir du mépris. Les Payens avoient leurs superstitions, ils se vantoient de miracles; tout étoit plein chez eux d'oracles, d'augures, de présages, de divinations; les Prêtres inventoient des marques de la colère ou de la bonté des Dieux, dont ils prétendoient être les interprètes. Cela tendoit à gouverner les esprits par la crainte et par l'espérance des évènemens humains; mais le grand avenir d'une autre vie n'étoit guères envisagé, on ne se mettoit point en peine de donner aux hommes de véritables sentimens de Dieu et de l'Ame.

De tous les anciens Peuples, on ne connoît que les Hébreux qui aient eu des dogmes publics de leur Religion. Abraham et Moise ont établi la croyance d'un seul Dieu, source de tout bien, Auteur de toutes choses. Les Hébreux en parlent d'une manière très digne de la Souveraine Substance, et on est surpris de voir des habitans d'un petit canton de la Terre plus éclairés que le reste du genre humain. Les sages d'autres nations en ont peut-être dit autant quelquefois, mais ils n'ont pas eu le bonheur de se faire suivre assez, et de faire passer le dogme en loi. Cependant Moïse n'avoit point fait entrer dans ses Loix la doctrine de l'immortalité des ames:

elle étoit conforme à ses sentimens, elle s'enseignoit de main en main, mais elle n'étoit point autorisée d'une manière populaire, jusqu'à ce que Jésus-Christ leva le voile, et sans avoir la force en main, enseigna avec toute la force d'un Législateur, que les ames immortelles passent dans une autre vie, où elles doivent recevoir le salaire de leurs actions. Moïse avoit déjà donné les belles idées de la grandeur et de la bonté de Dieu, dont beaucoup de Nations civilisées conviennent aujourd'hui: mais Jésus-Christ en établissoit toutes les conséquences, et il faisoit voir que la bonté et la justice divine éclatent parfaitement dans ce que Dieu prépare aux ames. Je n'entre point ici dans les autres points de la Doctrine Chrétienne, et je fais seulement voir comment Jésus-Christ acheva de faire passer la Religion naturelle en loi, et de lui donner l'autorité d'un dogme public. Il fit lui seul ce que tant de Philosophes avoient en vain tâché de faire: et les Chrétiens ayant enfin eu le dessus dans l'Empire Romain, maître de la meilleure partie de la terre connue, la Religion des Sages devint celle des peuples. Mahomet depuis ne s'écarta point de ces grands dogmes de la Théologie naturelle: ses Sectateurs les répandirent même parmi les nations les plus reculées de l'Asie et de l'Afrique, où le Christianisme n'avoit point été porté; et ils abolirent en bien des pays les superstitions payennes, contraires à la véritable doctrine de l'unité de Dieu, et de l'immortalité des ames.

L'on voit que Jésus-Christ, achevant ce que Moïse avoit commencé, a voulu que la Divinité fût l'objet, non seulement de notre crainte et de notre vénération, mais encore de notre amour et de notre tendresse. C'étoit rendre les hommes bienheureux par avance, et leur donner ici-bas un avant-goût de la félicité future. Car il n'y a rien de si agréable que d'aimer ce qui est digne d'amour. L'amour est cette affection qui nous fait trouver du plaisir dans les perfections de ce qu'on aime, et il n'y a rien de plus parfait que Dieu, ni rien de plus charmant. Pour l'aimer, il suffit d'en envisager les perfections; ce qui est aisé, parce que nous trouvons en nous leurs idées. Les perfections de Dieu sont celles de nos ames, mais il les possède sans bornes: il est un Océan, dont nous n'avons reçu que des gouttes: il y a en nous quelque puissance, quelque connoissance, quelque bonté; mais elles sont toutes entières en Dieu. L'ordre, les proportions, l'harmonie nous enchantent, la Peinture et la Musique en sont des échantillons; Dieu est tout ordre, il garde toujours la justesse des proportions, il fait l'harmonie universelle: toute la beauté est un épanchement de ses rayons.

Il s'ensuit manifestement que la véritable piété, et même la véritable félicité, consiste dans l'amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l'ardeur soit accompagnée de lumière. Cette espèce d'amour fait naître ce plaisir dans les bonnes actions qui donne du relief à la vertu, et rapportant tout à Dieu, comme au centre, transporte l'humain au divin. Car en faisant son devoir, en obéissant à la Raison, on remplit les ordres de la suprême Raison, on dirige toutes ses intentions au bien commun, qui n'est point différent de la gloire de Dieu; l'on trouve qu'il n'y a point de plus grand interêt particulier que d'éponser celui du général, et on se satisfait à soi-même en se plaisant à procurer les vrais avantages des hommes. Qu'on réussisse ou qu'on ne réussisse pas, on est content de ce qui arrive, quand on est resigné à la volonté de Dieu, et quand on sait que ce qu'il veut est le meilleur: mais avant qu'il déclare sa volonté par l'évènement, on tâche de la rencontrer, en faisant ce qui paroît le plus conforme à ses ordres. Quand nous sommes dans cette situation d'esprit, nous ne sommes point rebutés par les mauvais succès, nous n'avons du regret que de nos fautes; et les ingratitudes des hommes ne nous font point relâcher de l'exercice de notre humeur bienfaisante. Notre charité est humble et pleine de modération, elle n'affecte point de régenter: également attentifs à nos défauts, et aux talens d'autrui, nous sommes portés à critiquer nos actions, et à excuser et redresser celles des autres; c'est pour nous perfectionner nous-mêmes, et pour ne faire tort à personne. Il n'y a point de piété, où il n'y a point de charité; et sans être officieux et bienfaisant, on ne sauroit faire voir une dévotion sincère.

Le bon naturel, l'éducation avantageuse, la fréquentation de personnes pieuses et vertueuses, peuvent contribuer beaucoup à mettre les ames dans cette belle assiette; mais ce qui les y attache le plus, ce sont les bons principes. Je l'ai déjà dit, il faut joindre la lumière à l'ardeur, il faut que les perfections de l'entendement donnent l'accomplissement à celles de la volonté. Les pratiques de la Vertu, aussi bien que celles du Vice, peuvent être l'effet d'une simple habitude; on y peut prendre goût: mais quand la Vertu est raisonnable, quand elle se rapporte à Dieu qui est la suprême Raison des choses, elle est fondée en connoissance. On ne sauroit aimer Dieu, sans en connoître les perfections, et cette connoissance renferme les principes de la véritable piété. Le but de la vraie Religion doit être de les imprimer dans les ames: mais je ne sais comment il est arrivé bien souvent, que les hommes, que les Docteurs de la Religion se sont fort écartés de ce but. Contre l'intention de notre Divin Maître, la dévotion a été

ramenée aux cérémonies, et la Doctrine a été chargée de formules. Bien souvent ces cérémonies n'ont pas été bien propres à entretenir l'exercice de la Vertu, et les formules quelquefois n'ont pas été bien lumineuses. Le croiroit-on? des Chrétiens se sont imaginés de pouvoir être dévots sans aimer leur prochain, et pieux sans aimer Dieu; ou bien on a cru pouvoir aimer son prochain sans le servir, et pouvoir aimer Dieu sans le connoître. Plusieurs Siècles se sont écoulés, sans que le Public se soit bien apperçu de ce défaut; et il y a encore de grands restes du règne des tenèbres. On voit quelquefois des gens qui parlent fort de la piété, de la dévotion, de la Religion, qui sont même occupés à les enseigner; et on ne les trouve guères bien instruits sur les perfections divines. Ils conçoivent mal la bonté et la justice du Souverain de l'Univers; ils se figurent un Dieu, qui ne mérite point d'être imité, ni d'être aimé. C'est ce qui m'a paru de dangereuse conséquence, puisqu'il importe extrèmement que la source même de la piété ne soit point infectée. Les anciennes erreurs de ceux qui ont accusé la Divinité, ou qui en on fait un Principe mauvais, ont été renouvellées quelquefois de nos jours: on a eu recours à la puissance irrésistible de Dieu, quand il s'agissoit plutòt de faire voir sa bonté suprême; et on a employé un pouvoir despotique, lorsqu'on devoit concevoir une puissance réglée par la plus parfaite sagesse. J'ai remarqué que ces sentimens, capables de faire du tort, étoient appuyés particulièrement sur des notions embarassées, qu'on s'étoit formé touchant la Liberté, la Nécessité, et le Destin; et j'ai pris la plume plus d'une fois dans les occasions, pour donner des éclaircissemens sur ces matières importantes. Mais enfin j'ai été obligé de ramasser mes pensées sur tous ces sujets liés ensemble, et d'en faire part au Public. C'est ce que j'ai entrepris dans les *Essais*, que je donne ici, *sur la bonté de Dieu, la liberté de l'Homme, et l'orgine du mal.*

Il y a deux Labyrinthes fameux, ou notre Raison s'égare bien souvent: l'un regarde la grande Question *du Libre et du Nécessaire*, sur-tout dans la production et dans l'Orgine du *Mal*; l'autre consiste dans la discussion *de la Continuité, et des indivisibles*, qui en paroissent les Elemens, et où doit entrer la considération de l'*Infini*. Le premier embarasse presque tout le Genre-humain, l'autre n'exerce que les Philosophes. J'aurai peut-être une autre fois l'occasion de m'expliquer sur le second, et de faire remarquer, que faute de bien concevoir la nature de la substance et de la matière, on a fait de fausses positions, qui mènent à des difficultés insurmontables, dont le véritable usage devroit être le renversement de ces positions mêmes. Mais si la connoissance de la Continuité est importante pour la spéculation, celle de la Nécessité ne l'est pas moins pour la pratique; et ce sera l'objet de ce Traité, avec les points qui y sont liés, savoir la liberté de l'Homme et la Justice de Dieu.

Les hommes presque de tont tems ont été troublés par un sophisme, que les Anciens appelloient *la Raison paresseuse*, parce qu'il alloit à ne rien faire, ou du moins à n'avoir soin de rien, et à ne suivre que le penchant des plaisirs présens. Car, disoit-on, si l'avenir est nécessaire, ce qui doit arriver arrivera, quoique je puisse faire. Or l'avenir (disoit-on) est nécessaire, soit parce que la Divinité prévoit tout, et le préétablie même, en gouvernant toutes les choses de l'Univers; soit parce que tout arrive nécessairement, par l'enchaînement des causes; soit enfin par la nature même de la vérité, qui est déterminée dans les énonciations qu'on peut former sur les évènemens futurs, comme elle l'est dans toutes les autres énonciations, puisque l'énonciation doit toujours être vraie ou fausse en elle même, quoique nous ne connoissions pas toujours ce qui en est. Et toutes ces raisons de détermination, qui paroissent différentes, concourent enfin comme des lignes à un même centre: car il y a une vérité dans l'évènement futur, qui est prédéterminée par les causes, et Dieu l'a préétabli en établissant ces causes.

L'idée mal entendue de la Nécessité, étant employé dans la pratique, a fait naître ce que j'appelle *Fatum Mahumetanum*, le Destin à la Turque; parce qu'on impute aux Turcs de ne pas éviter les dangers, et de ne pas même quitter les lieux infectés de la peste, sur des raisonnemens semblables à ceux qu'on vient de rapporter. Car ce qu'on appelle *Fatum Stoïcum* n'étoit pas si noir qu'on le fait: il ne détournoit pas les hommes du soin de leurs affaires; mais il tendoit à leur donner la tranquillité à l'égard des évènemens, par la considération de la nécessité, qui rend nos soucis et nos chagrins inutiles: en quoi ces Philosophes ne s'éloignoient pas entièrement de la doctrine de notre Seigneur, qui dissuade ces soucis par rapport au lendemain, en les comparant avec les peines inutiles que se donneroit un homme qui travailleroit à agrandir sa taille.

Il est vrai que les enseignemens des Stoïciens (et peut être aussi de quelques Philosophes célèbres de notre tems) se bornant à cette nécessité prétendue, ne peuvent donner qu'une patience forcée; au lieu que Notre Seigneur inspire des pensées plus sublimes, et nous apprend même le moyen d'avoir du contentement, lorsqu'il nous assure que Dieu, parfaitement bon et sage, ayant soin de tout, jusqu'à ne point négliger un cheveu de notre tête, no-

tre confiance en lui doit être entière: de sorte que nous verrions, si nous étions capables de le comprendre, qu'il n'y a pas même moyen de souhaiter rien de meilleur (tant absolument que pour nous) que ce qu'il fait. C'est comme si l'on disoit aux hommes: Faites votre devoir, et soyez contens de ce qui en arrivera, non seulement parceque vous ne sauriez résister à la Providence Divine, ou à la nature des choses, (ce qui peut suffire pour être *tranquille*, et non pas pour être content) mais encore parceque vous avez à faire à un bon Maître. Et c'est ce qu'on peut appeller *Fatum Christianum.*

Cependant il se trouve que la plupart des hommes, et même des Chrétiens, font entrer dans leur pratique quelque mélange du Destin à la Turque, quoiqu'ils ne le reconnoissent pas assez. Il est vrai qu'ils ne sont pas dans l'inaction et dans la négligence, quand des périls évidens, ou des espérances manifestes et grandes se présentent; car ils ne manqueront pas de sortir d'une maison qui va tomber, et de se détourner d'un précipice qu'ils voient dans leur chemin; et ils fouilleront dans la terre pour déterrer un trésor découvert à demi, sans attendre que le Destin achève de le faire sortir. Mais quand le bien ou le mal est éloigné et douteux, et le remède pénible, ou peu à notre goût, la raison paresseuse nous paroît bonne: par exemple, quand il s'agit de conserver sa santé et même sa vie par un bon régime, les gens à qui on donne conseil là-dessus, répondent bien souvent que nos jours sont comptés, et qu'il ne sert de rien de vouloir lutter contre ce que Dieu nous destine. Mais ces mêmes personnes courent aux remèdes même les plus ridicules, quand le mal qu'ils avoient négligé approche. On raisonne à peu près de la même façon, quand la délibération est un peu épineuse, comme par exemple lorsqu'on se demande, *quod vitae sectabor iter?* quelle profession on doit choisir; quand il s'agit d'un mariage qui se traite, d'une guerre qu'on doit entreprendre, d'une nataille qui se doit donner; car en ces cas plusieurs seront portés à éviter la peine de la discusssion et à s'abandonner au sort, ou au penchant, comme si la raison ne devoit être employée que dans les cas faciles. On raisonnera alors à la Turque bien souvent (quoiqu'on appelle cela mal-à-propos se remettre à la Providence, ce qui a lieu proprement, quand on a satisfait à son devoir) et on employera la Raison paresseuse, tirée du Destin irrésistible, pour s'exempter de raisonner comme il faut; sans considérer que si ce raisonnement contre l'usage de la Raison étoit bon, il auroit toujours lieu, soit que la délibération fût facile ou non. C'est cette paresse qui est en partie la source des pratiques superstitieuses des Devins, où les hommes donnent aussi facilement que dans la Pierre philosophale; parcequ'ils voudroient des chemins abrégés, pour aller au bonheur sans peine.

Je ne parle pas ici de ceux qui s'abandonnent à la fortune, parcequ'ils ont été heureux auparavant, comme s'il y avoit là-dedans quelque chose de fixe. Leur raisonnement du passé à l'avenir est aussi peu fondé que les principes de l'Astrologie et des autres Divinations; et ils ne considèrent pas qu'il y a ordinairement un flux et reflux dans la fortune, *una marea*, comme les Italiens jouant à la Bassette ont coûtume de l'appeller, et ils y font des observations particulières, auxquelles je ne conseillerois pourtant à personne de se trop fier. Cependant cette confiance qu'on a en sa fortune sert souvent à donner du courage aux hommes, et surtout aux Soldats, et leur fait avoir effectivement cette bonne fortune qu'ils s'attribuent, comme les prédictons font souvent arriver ce qui a été prédit, et comme l'on dit que l'opinion que les Mahométans ont du Destin les rend déterminés. Ainsi les erreurs mêmes ont leur utilité quelquefois; mais c'est ordinairement pour remédier à d'autres erreurs, et la Vérité vaut mieux absolument.

Mais on abuse sur-tout de cette prétendue nécessité du Destin, lorsqu'on s'en sert pour excuser nos vices et notre libertinage. J'ai souvent ouï dire à de jeunes gens éveillés, qui vouloient faire un peu les Esprits-forts, qu'il est inutile de prêcher la Vertu, de blâmer le Vice, de faire espérer des récompenses et de faire craindre des châtimens, puisqu'on peut dire du Livre des destinées, que ce qui est écrit, est écrit, et que notre conduite n'y sauroit rien changer; et qu'ainsi le meilleur est de suivre son penchant, et de ne s'arrêter qu'à ce qui peut nous contenter présentement. Ils ne faisoient point réflexion sur les conséquences étranges de cet argument, qui prouveroit trop, puisqu'il prouveroit (par exemple) qu'on doit prendre un breuvage agréable, quand on sauroit qu'il est empoisonné. Car par la même raison (si elle étoit valable) je pourrois dire: s'il est écrit dans les Archives des Parques, que le poison me tuera à présent, ou me fera du mal, cela arrivera, quand je ne prendrois point ce breuvage; et si cela n'est point écrit, il n'arrivera point, quand même je prendrois ce même breuvage; et par conséquent je pourrai suivre impunément mon penchant à prendre ce qui est agréable, quelque pernicieux qu'il soit: ce qui renferme une absurdité manifeste. Cette objection les arrêtoit un peu, mais ils revenoient toujours à leur raisonnement, tourné en différentes manières, jusqu'à ce qu'on leur fit comprendre, en quoi consiste le défaut du Sophisme. C'est qu'il est faux que l'évènement arrive quoi qu'on fasse; il arrivera,

parcequ'on fait ce qui y mène; et si l'évènement est écrit, la cause qui le fera arriver est écrite aussi. Ainsi la liaison des effets et des causes, bien loin d'établir la doctrine d'une nécessité préjudicable à la pratique, sert à la détruire.

Mais sans avoir des intentions mauvaises et portées au libertinage, on peut envisager autrement les étranges suites d'une nécessité fatale; en considérant qu'elle détruiroit la liberté de l'arbitre, si essentielle à la moralité de l'action; puisque la justice et l'injustice, la louange et le blâme, la peine et la récompense ne sauroient avoir lieu par rapport aux actions nécessaires, et que personne ne pourra être obligé à faire l'impossible, ou à ne point faire ce qui est nécessaire absolument. On n'aura pas l'intention d'abuser de cette réflexion pour favoriser le dérèglement, mais on ne laissera pas de se trouver embarassé quelquefois quand il s'agira de juger des actions d'autrui, ou plutôt de répondre aux objections, parmi lesquelles il y en a qui regardent même les actions de Dieu, dont je parlerai tantôt. Et comme une nécessité insurmontable ouvriroit la porte à l'impiété, soit par l'impunité qu'on en pourroit inférer, soit par l'inutilité qu'il y auroit de vouloir résister à un torrent qui entraîne tout; il est important de marquer les différens degrés de la nécessité, et de faire voir qu'il y en a qui ne sauroient nuire, comme il y en a d'autres qui ne sauroient être admis sans donner lieu à de mauvaises conséquences.

Quelques-uns vont encore plus loin: ne se contentant pas de se servir du prétexte de la nécessité pour prouver que la Vertu et le Vice ne font ni bien ni mal, ils ont la hardiesse de faire la Divinité complice de leurs désordres, et ils imitent les anciens Payens, qui attribuoient aux Dieux la cause de leurs crimes, comme si une Divinité les poussoit à mal faire. La Philosophie des Chrétiens, qui reconnoît mieux que celle des Anciens la dépendance des choses du premier Auteur, et son concours avec toutes les actions des Créatures, a paru augmenter cet embarras. Quelques habiles gens de notre tems en sont venus jusqu'à ôter toute action aux Créatures; et Mr. Bayle, qui donnoit un peu dans ce sentiment extraordinaire, s'en est servi pour relever le dogme tombé des deux Principes, ou de deux Dieux, l'un bon, l'autre mauvais, comme si ce dogme satisfaisoit mieux aux difficultés sur l'origine du mal; quoique d'ailleurs il reconnoisse que c'est un sentiment insoutenable, et que l'unité du Principe est fondée incontestablement en raisons *à priori*; mais il en veut inférer que notre Raison se confond, et ne sauroit satisfaire aux objections, et qu'on ne doit pas laisser pour cela de se tenir ferme aux dogmes révélés, qui nous enseignent l'existence d'un seul Dieu, parfaitement bon, parfaitement puissant, et parfaitement sage. Mais beaucoup de Lecteurs qui seroient persuadés de l'insolubilité de ses objections, et qui les croiroient pour le moins aussi fortes que les preuves de la vérité de la Religion, en tireroient des conséquences pernicieuses.

Quand il n'y auroit point de concours de Dieu aux mauvaises actions, on ne laisseroit pas de trouver de la difficulté en ce qu'il les prévoit, et qu'il les permet, les pouvant empêcher par sa toute-puissance. C'est ce qui fait que quelques Philosophes, et même quelques Théologiens, ont mieux aimé lui refuser la connoissance du détail des choses, et sur-tout des évènemens futurs, que d'accorder ce qu'ils croyoient choquer sa bonté. Les Sociniens et Conrad Vorstius penchent de ce côté-là; et Thomas Bonartes Jésuite Anglois pseudonyme, mais fort savant, qui a écrit un Livre de *Concordia scientiae cum fide*, dont je parlerai plus bas, paroit l'insinuer aussi.

Ils ont grand tort sans doute; mais d'autres n'en ont pas moins, qui persuadés que rien ne se fait sans la volonté et sans la puissance de Dieu, lui attribuent des intentions et des actions si indignes du plus grand et du meilleur de tous les Êtres, qu'on diroit que ces Auteurs ont renoncé en effet au dogme qui reconnoît la justice et la bonté de Dieu. Ils ont cru qu'étant souverain Maître de l'Univers, il pourroit sans aucun préjudice de sa sainteté faire commettre des péchés, seulement parceque cela lui plaît, ou pour avoir le plaisir de punir; et même qu'il pourroit prendre plaisir à affliger éternellement des innocens, sans faire aucune injustice, parceque personne n'a droit ou pouvoir de controller ses actions. Quelques-uns même sont allés jusqu'à dire que Dieu en use effectivement ainsi; et sous prétexte que nous sommes comme un rien par rapport à lui, ils nous comparent avec les vers de terre, que les hommes ne se soucient point d'écraser en marchant; ou en général avec les animaux qui ne sont pas de notre espèce, que nous ne nous faisons aucun scrupule de maltraiter.

Je crois que plusieurs personnes, d'ailleurs bien intentionnées, donnent dans ces pensées, parcequ'ils n'en connoissent pas assez les suites. Ils ne voient pas que c'est proprement détruire la justice de Dieu; car quelle notion assignerons-nous à une telle espèce de justice, qui n'a que la volonté pour règle; c'est à dire, où la volonté n'est pas dirigée par les règles du bien, et se porte même directement au mal? à moins que ce ne soit la notion contenue dans cette définition tyrannique de Thrasimaque chez Platon, qui disoit que *juste* n'est autre chose que ce qui plaît au plus puissant. A quoi reviennent, sans y penser, ceux qui fondent toute l'obligation sur la contrainte, et prennent par conséquent la puissance pour la mesure du droit: Mais on abandonnera bientôt des maximes si étranges, et si peu propres à rendre les hommes bons et charitables par l'imitation de Dieu lorsqu'on aura bien considéré qu'un Dieu qui se plairoit au mal d'autrui, ne sauroit être distingué du mauvais Principe des Manichéens, supposé que ce Principe fût devenu seul Maître de l'Univers; et que par conséquent il faut attribuer au vrai Dieu des sentimens qui le rendent digne d'être appelé le bon Principe.

Par bonheur ces dogmes outrés ne subsistent presque plus parmi les Théologiens: cependant quelques Personnes d'esprit, qui se plaisent à faire des difficultés, les font revivre: ils cherchent à augmenter notre embarras, en joignant les controverses que la Théologie Chrétienne fait naître, aux contestations de la Philosophie. Les Philosophes ont considéré les questions de la Nécessité, de la Liberté, et de l'Orgine du Mal; les Théologiens y ont joint celles du Péché Originel, de la Grace et de la Prédestination. La corruption originelle du Genre-humain, venue du premier péché, nous paroît avoir imposé une nécessité naturelle de pécher, sans le secours de la Grace Divine: mais la nécessité étant incompatible avec la punition, on inférera qu'une Grace suffisante devroit avoir été donné à tous les hommes; ce qui ne paroit pas trop conforme à l'expérience.

Mais la difficulté est grande, sur-tout par rapport à la destination de Dieu sur le salut des hommes. Il y en a peu de sauvés ou d'élus; Dieu n'a donc pas la volonté décrétoire d'en élire beaucoup. Et puisqu'on avoue que ceux qu'il a choisis ne le méritent pas plus que les autres, et ne sont pas même moins mauvais dans le fond, ce qu'ils ont de bon ne venant que du don de Dieu; la difficulté en est augmentée. Où est donc sa bonté? La partialité ou l'*acception des personnes* va contre la justice; et celui qui borne sa bonté sans sujet, n'en doit pas avoir assez. Il est vrai que ceux qui ne sont point élus, sont perdus par leur propre faute, ils manquent de bonne volonté ou de la foi vive; mais il ne tenoit qu'à Dieu de la leur donner. L'on fait qu'outre la grace interne, ce sont ordinairement les occasions externes qui distinguent les hommes, et que l'éducation, la conversation, l'exemple corrigent souvent ou corrompent le naturel. Or Dieu faisant naître des circonstances favorables aux uns, et abandonnant les autres à des rencontres qui contribuent à leur malheur, n'aura-t-on pas sujet d'en être étonné? Et il ne suffit pas (ce semble) de dire avec quelques-uns que la *grace interne* est universelle et égale pour tous, puisque ces mêmes Auteurs sont obligés de recourir aux exclamations de S. Paul, et de dire, *O profondeur!* quand ils considèrent, combien les hommes sont distingués par les Graces externes, pour ainsi dire, c'est à dire, qui paroissent dans la diversité des circonstances que Dieu fait naître, dont les hommes ne sont point les maîtres, et qui ont pourtant une si grande influence sur ce qui se rapporte à leur salut.

On ne sera pas plus avancé pour dire avec S. Augustin, que les hommes étant tous compris sous la damnation par le péché d'Adam, Dieu les pouvoit tous laisser dans leur misère, et qu'ainsi c'est par une pure bonté qu'il en retire quelques-uns. Car outre qu'il est étrange que le péché d'autrui doive damner quelqu'un; la question demeure toujours, pourquoi Dieu ne les retire pas tous, pourquoi il en retire la moindre partie, et pourquoi les uns préférablement aux autres. Il est leur maître, il est vrai; mais il est un Maître bon et juste: son pouvoir est absolu, mais sa sagesse ne permet pas qu'il l'exerce d'une manière arbitraire et despotique, qui seroit tyrannique en effet.

De plus, la chute du premier homme n'étant arrivée qu'avec permission de Dieu et Dieu n'ayant resolu de la permettre qu'après en avoir envisagé les suites, qui sont la corruption de la masse du Genre-humain, et le choix d'un petit nombre d'Elus, avec l'abandon de tous les autres; il est inutile de dissimuler la difficulté, en se bornant à la masse déjà corrompue; puis qu'il faut remonter, malgré qu'on en ait, à la connoissance des suites du premier péché, antérieure au Décret, par lequel Dieu l'a permis, et par lequel il a permis en même tems, que les réprouvés seroient enveloppés dans la masse de perdition, et n'en seroient point retirés: car Dieu et le Sage ne résolvent rien, sans en considérer les conséquences.

On espère de lever toutes ces difficultés. On fera voir que la *Nécessité absolue*, qu'on appelle aussi Logique et Métaphysique, et quelquefois Géométrique, et qui seroit seule à craindre, ne se trouve point dans les actions libres. Et qu'ainsi la Liberté est exempte, non seulement de la contrainte, mais encore de la vraie nécessité. On fera voir que Dieu même, quoiqu'il choisisse toujours le meilleur, n'agit point par une nécessité absolue; et que les loix de la Nature que Dieu lui a préscrites, sur la convenance, tiennent le milieu entre les vérités Géometriques, absolument nécessaires, et les Décrets arbitraires; ce que Mr. Bayle, et d'autres nouveaux Philosophes n'ont pas assez compris. On fera voir aussi qu'il y a une indifférence dans la liberté, par-

cequ'il n'y a point de nécessité absolue pour l'une ou pour l'autre part; mais qu'il n'y a pourtant jamais une indifférence de parfait équilibre. L'on montrera aussi qu'il y a dans les actions libres une parfaite spontaneïté, au-delà de tout ce qu'on en a conçu jusqu'ici. Enfin l'on fera juger que la nécessité hypothétique, et la nécessité morale, qui restent dans les actions libres, n'ont point d'inconvenient; et que la Raison paresseuse est un vrai sophisme.

Et quant à l'origine du mal, par rapport à Dieu, on fait une apologie de ses perfections, qui ne relève pas moins sa sainteté, sa justice et sa bonté, que sa grandeur, sa puissance et son indépendance. L'on fait voir comment il est possible que tout dépende de lui, qu'il concoure à toutes les actions des Créatures, qu'il crée même continuellement les Créatures, si vous le voulez, et que néanmoins il ne soit point l'Auteur du péché; où l'on montre aussi comment on doit concevoir la nature privative du mal. On fait bien plus; on montre comment le mal a une autre source que la volonté de Dieu, et qu'on a raison pour cela de dire du mal de coulpe, que Dieu ne le veut point, et qu'il le permet seulement. Mais ce qui est le plus important, l'on montre que Dieu a pu permettre le péché et la misère, et y concourir même et y contribuer, sans préjudice de sa sainteté et de sa bonté suprêmes: quoiqu'absolument parlant, il auroit pu éviter tous ces maux.

Et quant à la matière de la Grace et de la Prédestination, on justifie les expressions les plus revenantes, par exemple: que nous ne sommes convertis que par la grace prévenante de Dieu, et que nous ne saurions faire le bien que par son assistance: que Dieu veut le salut de tous les hommes, et qu'il ne damne que ceux qui ont mauvaise volonté: qu'il donne à tous une grace suffisante, pourvu qu'ils en veuillent user: que Jésus-Christ étant le principe et le centre de l'élection, Dieu a destiné les Elus au salut, parcequ'il a prévu qu'ils s'attacheroient à la doctrine de Jesus-Christ par la foi vive; quoiqu'il soit vrai que cette raison de l'élection n'est pas la dernière raison, et que cette prévision même est encore une suite de son décret autérieur; d'antant que la foi est un don de Dieu, et qu'il les a prédestinés à avoir la foi, par des raisons d'un décret supérieur, qui dispense les graces et les circonstances suivant la profondeur de sa suprême Sagesse.

Or comme un des plus habiles hommes de notre tems, dont l'éloquence étoit aussi grande que la pénétration, et qui a donné de grandes preuves d'une érudition très vaste, s'étoit attaché par je ne sai quel penchant à relever merveilleusement toutes les difficultés sur cette matière que nous venons de toucher en gros; on a trouvé un beau champ pour s'exercer en entrant avec lui dans le détail. On reconnoit que Mr. Bayle (car il est aisé de voir que c'est de lui qu'on parle) a de son côté tous les avantages, hormis celui du fond, de la chose: mais on espère que la Vérité (qu'il reconnoît lui-même se trouver de notre côté) l'emportera toute nue sur tous les ornemens de l'éloquence et de l'érudition, pourvu qu'on la développe comme il faut: et on espère d'y réussir d'autant plus, que c'est la cause de Dieu qu'on plaide, et qu'une des maximes que nous soutenons ici, porte que l'assistance de Dieu ne manque pas a ceux qui ne manquent point de bonne volonté. L'Auteur de ce Discours croit en avoir donné des preuves ici, par l'application qu'il a apportée à cette matière. Il l'a méditée dès sa jeunesse, il a conféré là-dessus avec quelques-uns des premiers hommes du tems et il s'est instruit encore par la lecture des bons Auteurs. Et le succès que Dieu lui a donné (au sentiment de plusieurs Juges compétens) dans quelques autres méditations profondes, et dont il y en a qui ont beaucoup d'influence sur cette matière, lui donne peut-être quelque droit de se flatter de l'attention des Lecteurs qui aiment la Vérité, et qui sont propres à la chercher.

Il a encore eu des raisons particulières assez considérables, qui l'ont invité à mettre la main à la plume sur ce sujet. Des entretiens qu'il a eus là-dessus avec quelques personnes de Lettres et de Cour, en Allemagne et en France, et sur-tout avec une Princesse des plus grandes et des plus accomplies, l'y ont déterminé plus d'une fois. Il avoit eu l'honneur de dire ses sentimens à cette Princesse sur plusieurs endroits du Dictionnaire merveilleux de Mr. Bayle, où la Religion et la Raison paroissent en combattantes, et où Mr. Bayle veut faire taire la Raison, après l'avoir fait trop parler; ce qu'il appelle le Triomphe de la Foi. L'Auteur fit connoître dès-lors qu'il étoit d'un autre sentiment, mais qu'il ne laissoit pas d'être bien-aise qu'un si beau génie eût donné occasion d'approfondir ces matières, aussi importantes que difficiles. Il avoua de les avoir examinées aussi depuis fort long-tems, et qu'il avoit délibéré quelquefois de publier sur ce sujet des pensées, dont le but principal devoit être la connoissance de Dieu, telle qu'il la faut pour exciter la piété, et pour nourrir la vertu. Cette Princesse l'exhorta fort d'exécuter son ancien dessein, quelques amis s'y joignirent, et il étoit d'autant plus tenté de faire ce qu'ils demandoient, qu'il avoit sujet d'espérer que dans la suite de l'examen, les lumières de Mr. Bayle l'aideroient beaucoup à mettre la matière dans le jour qu'elle pourroit recevoir par leurs soins. Mais plusieurs empêchemens vinrent à la traverse; et la mort de l'incomparable Reine ne fut pas le moindre. Il arriva cependant que Mr. Bayle fut attaqué par d'excellens hommes qui se mirent à examiner le même sujet; il leur répondit amplement et toujours ingénieusement. On fut attentif à l'eur dispute, et sur le point même d'y être mêlé. Voici comment.

J'avois publié un Système nouveau, qui paroissoit propre à expliquer l'union de l'ame et du corps: il fut assez applaudi par ceux mêmes qui n'en demeurèrent pas d'accord, et il y eut d'habiles gens qui me témoignèrent d'avoir déjà été dans mon sentiment, sans être venus à une explication si distincte, avant que d'avoir vu ce que j'en avois écrit. Mr. Bayle l'examina dans son Dictionnaire Historique et Critique, article Rorarius. Il crut que les onvertures que j'avois données meritoient d'être cultivées, il en fit valoir l'utilité à certains égards, et il représenta aussi ce qui pouvoit encore faire de la peine. Je ne pouvois manquer de répondre comme il faut à des expressions aussi obligeantes et à des considérations aussi instructives que les siennes, et pour en profiter d'avantage, je fis paroître quelques éclaircissemens dans l'Histoire des Ouvrages des Savans, Juillet 1690. Mr. Bayle y répliqua dans la seconde Edition de son Dictionnaire. Je lui envoyai une duplique, qui n'a pas encore vu le jour; et je ne sais s'il a tripliqué.

Cependant il arriva que Mr. le Clerc ayant mis dans sa Bibliothèque Choisie un Extrait du Système Intellectuel de feu Mr. Cudworth, et y ayant expliqué certaines Natures plastiques, que cet excellent Auteur employoit à la formation des animaux; Mr. Bayle crut (voyez la Continuation des Pensées Diverses, Chap. 21. Artic. 11.) que ces Natures manquant de connoissance, on affoiblissoit, en les établissant, l'argument qui prouve par la merveilleuse formation des choses, qu'il faut que l'Univers ait une Cause intelligente. Mr. le Clerc répliqua (4. Artic. du 5. Tom. de sa Biblioth. Choisie) que ces Natures avoient besoin d'être dirigées par la Sagesse Divine. Mr. Bayle insista (7. Article de l'Hist. des Ouvr. des Savans, Août 1704.) qu'une simple direction ne suffisoit pas à une cause dépourvue de connoissance, à moins qu'on ne la prît pour un pur instrument de Dieu, auquel cas elle seroit inutile. Mon Système y fut touché en passant; et cela me donna occasion d'envoyer un petit Mémoire au célèbre Auteur de l'Histoire des Ouvrages des Savans, qu'il mit dans le mois de Mai 1705 Artic. 9. où je tâchai de faire voir qu'à la vérité le Méchanisme suffit pour produire les corps organiques des animaux, sans qu'on ait besoin d'autres Natures plastiques, pourvu qu'on y ajoute la préformation déjà toute organique dans les semences des corps qui naissent, contenues dans celles des corps dont ils sont nés, jusqu'aux semences premières; ce qui ne pouvoit venir que de l'Auteur des choses, infiniment puissant et infiniment sage, lequel faisant tout d'abord avec ordre, y avoit préétabli tout ordre et tout artifice futur. Il n'y a point de chaos dans l'intérieur des choses, et l'organisme est par-tout dans une matière, dont la disposition vient de Dieu. Il s'y découvriroit même d'autant plus, qu'on iroit plus loin dans l'Anatomie des corps; et on continueroit de le remarquer, quand même on pourroit aller à l'infini, comme la Nature, et continuer la subdivision par notre connoissance, comme elle l'a continuée en effet.

Comme pour expliquer cette merveille de la formation des animaux, je me servis d'une Harmonie préétablie, c'est-à-dire, du même moyen dont je m'étois servi pour expliquer une autre merveille, qui est la correspondance de l'Ame avec le Corps, en quoi je faisois voir l'uniformité et la fécondité des principes que j'avois employés; il semble que cela fit ressouvenir Mr. Bayle de mon Système, qui rend raison de cette correspondance, et qu'il avoit examiné autrefois. Il déclara (au Ch. 180. de sa Rép. aux Questions d'un Provincial, pag. 1253, Tom. 3.) qu'il ne lui paroissoit pas que Dieu pût donner à la matière ou à quelque autre cause la faculté d'organiser, sans lui communiquer l'idée et la connoissance de l'organisation; et qu'il n'étoit pas encore disposé à croire que Dieu avec toute sa puissance sur la Nature et avec toute la préscience qu'il a des accidens qui peuvent arriver, eût pu disposer les choses, en sorte que par les seules Loix de la Méchanique, un Vaisseau (par exemple) allât au port où il est destiné, sans être pendant sa route gouverné par quelque Directeur intelligent. Je fus surpris de voir qu'on mît des bornes à la puissance de Dieu, sans en alléguer aucune preuve, et sans marquer qu'il y eût aucune contradiction à craindre du côté de l'objet, ni aucune imperfection du côté de Dieu, quoique j'eusse montré auparavant dans ma Duplique, que même les hommes font souvent par des automates quelque chose de semblable aux mouvemens qui viennent de la Raison; et qu'un Esprit fini (mais fort au dessus du nôtre) pourroit même exécuter ce que Mr. Bayle croit impossible à la Divinité: outre que Dieu réglant par avance toutes les choses à la fois, la justesse du chemin de ce Vaisseau ne seroit pas plus étrange, que celle d'une fusée qui iroit le long d'une corde dans un feu d'artifice, tous les réglemens de toutes choses ayant une parfaite harmonie entre eux, es se déterminant mutuellement.

Cette déclaration de Mr. Bayle m'engageoit à une réponse, et j'avois dessein de lui représenter, qu'à moins de dire que Dieu forme lui-même les corps organiques par un miracle continuel, ou qu'il a donné ce soin à des Intelligences dont la puissance et la science soient presque divines, il faut juger que Dieu a *préformé* les choses, en sorte que les organisations nouvelles ne soient qu'une suite méchanique d'une constitution organique précédente; comme lorsque les Papillons viennent des Vers à soie, où Mr. *Swammerdam* a montré qu'il n'y a que du développement. Et j'aurois ajouté que rien n'est plus capable que la préformation des plantes et des animaux, de confirmer mon Système de l'harmonie préétablie entre l'ame et le corps; où le corps est porté par sa constitution originale à exécuter, à l'aide des choses externes, tout ce qu'il fait suivant la volonté de l'ame; comme les semences par leur constitution originale exécutent naturellement les intentions de Dieu par un artifice plus grand encore que celui qui fait que dans notre corps tout s'exécute conformément aux résolutions de notre volonté. Et puisque Mr. Bayle lui-même juge avec raison, qu'il y a plus d'artifice dans l'organisation des animaux que dans le plus beau Poëme du monde, ou dans la plus belle invention dont l'esprit humain soit capable; il s'ensuit que mon Système du commerce de l'Ame et du Corps est aussi facile que le sentiment commun de la formation des animaux: car ce sentiment (qui me paroît véritable) porte en effet que la Sagesse de Dieu a fait la Nature en sorte qu'elle est capable en vertu de ses Loix de former les animaux; et je l'éclaircis, et en fais mieux voir la possibilité par le moyen de la *préformation*. Après quoi on n'aura pas sujet de trouver étrange que Dieu ait fait le corps en sorte qu'en vertu de ses propres loix il puisse exécuter les desseins de l'ame raisonnable, puisque tout ce que l'ame raisonnable peut commander au corps, est moins difficile que l'organisation que Dieu a commandé aus semences. Mr. Bayle dit (Réponse aux Questions d'un Provincial, Chap. 182. p. 1294.) que ce n'est que depuis peu de tems qu'il y a eu des personnes qui ont compris que la formation des corps vivans ne sauroit être un ouvrage naturel: ce qu'il pourroit dire aussi suivant ses principes de la correspondance de l'Ame et du Corps; puisque Dieu en fait tout le commerce dans le Système des causes occasionnelles, adopté par cet Auteur. Mais je n'admets le surnaturel ici, que dans le commencement des choses, à l'égard de la première formation des animaux, ou à l'égard de la constitution originaire de l'harmonie préétablie entre l'Ame et le Corps; après quoi je tiens que la formation des animaux et le rapport entre l'Ame et le Corps sont quelque chose d'aussi naturel à présent, que les autres opérations les plus ordinaires de la Nature. C'est à-peu-près comme on raisonne communément sur l'instinct et sur les opérations merveilleuses des bêtes. On y reconnoît de la Raison, non pas dans les bêtes, mais dans celui qui les a formées. Je suis donc du sentiment commun à cet égard; mais j'espère que mon explication lui aura donné plus de relief et de clarté, et même plus d'étendue.

Or devant justifier mon Système contre les nouvelles difficultés de Mr. Bayle, j'avois dessein en même tems de lui communiquer les pensées que j'avois eues depuis long-tems sur les difficultés qu'il avoit fait valoir contre ceux qui tâchent d'accorder la Raison avec la Foi à l'égard de l'existence du Mal. En effet, il y a peut-être peu de personnes qui y aient travaillé plus que moi. A peine avois-je appris à entendre passablement les Livres Latins, que j'eus la commodité de feuilleter dans une Bibliothèque: j'y voltigeois de Livre en Livre, et comme les matières de méditation me plaisoient autant que les Histoires et les fables, je fus charmé de l'Ouvrage de Laurent Valla contre Boëce, et de celui de Luther contre Erasme, quoique je visse bien qu'ils avoient besoin d'adoucissement. Je ne m'abstenois pas des Livres de Controverse, et entre autres Ecrits de cette nature, les Actes du Colloque de Montbeillard, qui avoient ranimé la dispute, me parurent instructifs. Je ne négligeois point les enseignemens de nos Théologiens; et la lecture de leurs adversaires, bien loin de me troubler, servoit à me confirmer dans les sentimens modéres des Églises de la Confession d'Augsbourg. J'eus occasion dans mes voyages de conférer avec quelques excellens hommes de différens partis; comme avec Mr. *Pierre de Wallenbourg* Suffragant de Mayence, Mr. *Jéan-Louis Fabrice* premier Théologien de Heidelberg, et enfin avec le célèbre Mr. *Arnauld*, à qui je communiquai même un Dialogue Latin de ma façon sur cette matière, environ l'an 1673, où je mettois déjà en fait que Dieu ayant choisi le plus parfait de tous les Mondes possibles, avoit été porté par sa sagesse à permettre le mal qui y étoit annexé, mais qui n'empêchoit pas que tout compté et rabattu ce Monde ne fût le meilleur qui pût être choisi. J'ai encore depuis lu toute sorte de bons Auteurs sur ces matières, et j'ai tâché d'avancer dans les connoissances qui me paroissent propres à écarter tout ce qui pouvoit obscurcir l'idée de la souveraine perfection qu'il faut reconnoître en Dieu. Je n'ai point négligé d'examiner les Auteurs les plus rigides, et qui ont poussé

le plus loin la nécessité des choses; tels que *Hobbes* et *Spinosa*, dont le premier a soutenu cette nécessité absolue, non seulement dans ses Élémens Physiques et ailleurs, mais encore dans un Livre exprès contre l'Évèque Bramhall. Et Spinosa veut à peu près (comme un ancien Péripatéticien nommé Straton) que tout soit venu de la première Cause ou de la Nature primitive, par une nécessité aveugle et toute Géométrique, sans que ce premier Principe des choses soit capable de choix, de bonté, et d'entendement.

J'ai trouvé le moyen, ce me semble, de montrer le contraire, d'une manière qui éclaire, et qui fait qu'on entre en même tems dans l'intérieur des choses. Car ayant fait de nouvelles découvertes sur la nature de la force active, et sur les Loix du mouvement, j'ai fait voir qu'elles ne sont pas d'une nécessité absolument géométrique, comme Spinosa paroît l'avoir cru; et qu'elles ne sont pas purement arbitraires non plus, quoique ce soit l'opinion de Mr. Bayle, et de quelques Philosophes modernes; mais qu'elles dépendent de la *convenance*, comme je l'ai déjà marqué ci-dessus, ou de ce que j'appelle *le principe du meilleur*; et qu'on reconnoît en cela, comme en toute autre chose, les charactères de la première Substance, dont les productions marquent une sagesse souveraine, et font la plus parfaite des Harmonies. J'ai fait voir aussi que c'est cette Harmonie qui fait encore la liaison, tant de l'avenir avec le passé, que du présent avec ce qui est absent. La première espèce de liaison unit les tems, et l'autre les lieux. Cette seconde liaison se montre dans l'union de l'Ame avec le Corps, et généralement dans le commerce des véritables substances entre elles et avec les phénomènes matériels. Mais là première a lieu dans la préformation des corps organiques, ou plutôt de tous les corps, puisqu'il y a de l'organisme partout, quoique toutes les masses ne composent point des corps organiques: comme un étang peut fort bien être plein de poissons ou autres corps organiques, quoiqu'il ne soit point lui-même un animal ou corps organique, mais seulement une masse qui les contient. Et puisque j'avois tâché de bâtir sur de tels fondemens, établis d'une manière démonstrative, un corps entier des connoissances principales que la Raison toute pure nous peut apprendre, un corps, dis-je, dont toutes les parties fussent bien liées, et qui pût satisfaire aux difficultés les plus considérables des Anciens et des Modernes; je m'étois formé aussi par conséquent un certain Système sur la Liberté de l'Homme et sur le Concours de Dieu. Ce Système me paroissoit éloigné de tout ce qui peut choquer la Raison et la Foi; et j'avois envie de le faire passer sous les yeux de Mr. Bayle, aussi-bien que de ceux qui sont en dispute avec lui. Il vient de nous quitter, et ce n'est pas une petite perte que celle d'un Auteur, dont la doctrine et la pénétration avoient peu d'égales: mais comme la matière est sur le tapis, que d'habiles gens y travaillent encore, et que le Public y est attentif, j'ai cru qu'il falloit se servir de l'occasion pour faire paroître un échantillon de mes pensées.

Il sera peut-être bon de remarquer encore avant que de finir cette Préface, qu'en niant l'influence physique de l'Ame sur le Corps ou du Corps sur l'Ame, c'est-à-dire une influence qui fasse que l'un trouble les Loix de l'autre, je ne nie point l'union de l'un avec l'autre qui en fait un suppôt: mais cette union est quelque chose de *métaphysique*, qui ne change rien dans les phénomènes. C'est ce que j'ai déjà dit en répondant à ce que le R. P. de Tournemine, dont l'esprit et le savoir ne sont point ordinaires, m'avoit objecté dans les Mémoires de Trévoux. Et par cette raison, on peut dire aussi dans un sens métaphysique, que l'Ame agit sur le Corps, et le Corps sur l'Ame. Aussi est-il vrai que l'Ame est l'*Enteléchie* ou le principe actif, au lieu que le corporel tout seul ou le simple matériel ne contient que le passif; et que par conséquent le principe de l'action est dans les âmes, comme je l'ai expliqué plus d'une fois dans le Journal de Leipsic, mais plus particulièrement en répondant à feu Mr. Sturm Philosophe et Mathématicien d'Altorf; où j'ai même démontré que s'il n'y avoit rien que de passif dans les corps, leurs différens états seroient *indiscernables*. Je dirai aussi à cette occasion, qu'ayant appris que l'habile Auteur du Livre de *la Connoissance de soi-même* avoit fait quelques objections dans ce Livre, contre mon Système de l'Harmonie préétablie, j'avois envoyé une Réponse à Paris, qui fait voir qu'il m'a attribué des sentimens dont je suis bien éloigné; comme a fait aussi depuis peu un Docteur de Sorbonne anonyme, sur un autre sujet. Et ces mésentendus auroient paru d'abord aux yeux du Lecteur, si l'on avoit rapporté mes propres paroles, sur lesquelles on a cru se pouvoir fonder.

Cette disposition des hommes à se méprendre en représentant les sentimens d'autrui, fait aussi que je trouve à propos de remarquer, que lorsque j'ai dit quelque part que l'homme s'aide du secours de la Grâce dans la conversion, j'entends seulement qu'il en profite par la cessation de la résistance surmontée, mais sans aucune coopération de sa part: tout comme il n'y a point de coopération dans la Glace, lorsqu'elle est rompue. Car la con-

version est le pur ouvrage de la Grâce de Dieu, où l'homme ne concourt qu'en résistant; mais sa résistance est plus ou moins grande, selon les personnes et les occasions. Les circonstances aussi contribuent plus ou moins à notre attention, et aux mouvemens qui naissent dans l'âme; et le concours de toutes ces choses jointes à la mesure de l'impression, et à l'état de la volonté, détermine l'effet de la Grâce, mais sans le rendre nécessaire. Je me suis assez expliqué ailleurs, que par rapport aux choses salutaires, l'homme non régénéré doit être considéré comme mort; et j'approuve fort la manière dont les Théologiens de la confession d'Ausbourg s'expliquent sur ces sujets. Cependant cette corruption de l'homme non régénéré ne l'empêche point d'ailleurs d'avoir des vertus morales véritables, et de faire quelquefois de bonnes actions dans la vie civile, qui viennent d'un bon principe, sans aucune mauvaise intention, et sans mélange de péché actuel. En quoi j'espère qu'on me le pardonnera, si j'ai osé m'éloigner du sentiment de S. Augustin, grand homme sans doute, et d'un merveilleux esprit, mais qui semble porté quelquefois à outrer les choses, sur-tout dans la chaleur de ses engagemens. J'estime fort quelques Personnes qui font profession d'être disciples de S. Augustin, et entre autres le R. P. Quesnel, digne successeur du grand Arnauld, dans la poursuite des controverses qui les ont commis avec la plus célèbre des Compagnies. Mais j'ai trouvé qu'ordinairement dans les combats entre des gens d'un mérite insigne, (dont il y en a sans doute ici des deux côtés) la Raison est de part et d'autre, mais en différens points, et qu'elle est plutôt pour les défenses que pour les attaques; quoique la malignité naturelle du coeur humain rende ordinairement les attaques plus agréables au Lecteur que les défenses. J'espère que le R. P. Ptolémei, ornement de sa Compagnie, occupé à remplir les vuides du célèbre Bellarmin, nous donnera sur tout cela des éclaircissemens de sa pénétration et de son savoir, et j'ose même ajouter, de sa modération. Et il faut croire que parmi les Théologiens de la Confession d'Ausbourg, il s'élèvera quelque nouveau Chemnice, ou quelque nouveau Calixte; comme il y a lieu de juger que des Usserius ou des Daillés revivront parmi les Réformés; et que tous travailleront de plus en plus à lever les mésentendus dont cette matière est chargée. Au reste, je serai bien aise que ceux qui voudront l'éplucher, lisent les Objections mises en forme avec les Réponses que j'y ai données, dans le petit Écrit que j'ai mis à la fin de l'Ouvrage, pour en faire comme le sommaire. J'y ai tâché de prévenir quelques nouvelles objections; ayant expliqué, par exemple, pourquoi j'ai pris la volonté antécédente et conséquente pour préalable et finale, à l'exemple de Thomas, de Scote et d'autres; comment il est possible qu'il y ait incomparablement plus de bien dans la gloire de tous les sauvés, qu'il n'y a de mal dans la misère de tous les damnés, quoiqu'il y en ait plus des derniers; comment en disant que le mal a été permis comme une condition sine qua non du bien, je l'entends non pas suivant le principe du nécessaire, mais suivant le principe du convenable; comment la prédétermination que j'admets est toujours inclinante, et jamais nécessitante; comment Dieu ne refusera pas les lumières nécessaires nouvelles, à ceux qui ont bien usé de celles qu'ils avoient; sans parler d'autres éclaircissemens que j'ai tâché de donner sur quelques difficultés qui m'ont été faites depuis peu. Et j'ai suivi encore le conseil de quelques amis, qui ont cru à propos que j'ajoutasse deux Appendices: l'un sur la Controverse agitée entre Mr. Hobbes et l'Evêque Bramball, touchant le Libre et le Nécessaire, l'autre sur le savant Ouvrage de l'Origine du Mal, publié depuis peu en Angleterre.

Enfin j'ai tâché de tout rapporter à l'édification; et si j'ai donné quelque chose à la curiosité, c'est que j'ai cru qu'il falloit égayer une matière, dont le serieux peut rebuter. C'est dans cette vue que j'ai fait entrer dans ce Discours la chimère plaisante d'une certaine Théologie Astronomique n'ayant point sujet d'appréhender qu'elle séduise personne, et jugeant que la reciter et la refuter est la même chose. Fiction pour fiction, au lieu de s'imaginer que les Planètes ont été des Soleils, on pourroit concevoir qu'elles ont été des masses fondues dans le Soleil, et jetées dehors, ce qui détruiroit le fondement de cette Théologie hypothétique. L'ancienne erreur des deux Principes, que les Orientaux distinguoient par les noms d'Oromasdes et d'Arimanius, m'a fait éclaircir une conjecture sur l'Histoire reculée des peuples; y ayant de l'apparence que c'étoient les noms de deux grands Princes contemporains, l'un Monarque d'une partie de la Haute Asie, où il y en a eu depuis d'autres de ce nom; l'autre Roi des Celto-Scythes, faisant irruption dans les États du premier, et connu d'ailleurs parmi les Divinités de la Germanie. Il semble en effet que Zoroastre a employé les noms de ces Princes comme des symboles des Puissances invisibles, auxquelles leurs exploits les faisoient ressembler dans l'opinion des Asiatiques. Quoique d'ailleurs il paroisse par les rapports des Auteurs Arabes, qui pourroient être mieux informés que les Grecs, de quelques particularités de l'ancienne Histoire Orientale, que ce Zerdust ou Zoroastre, qu'ils font contemporain du Grand Darius, n'a point considéré ces deux Principes comme tout-à-fait primitifs et indépendans, mais comme dépendans d'un Principe unique suprème; et qu'il a cru conformément à la Cosmogonie de Moïse, que Dieu, qui est sans père, a créé tout et a séparé la lumière des ténèbres; que la lumière a été conforme à son dessein original, mais que les ténèbres sont venues par conséquence, comme l'ombre suit le corps, et que ce n'est autre chose que la privation. Ce qui exempteroit cet ancien Auteur des erreurs que les Grecs lui attribuent. Son grand savoir a fait que les Orientaux l'ont comparé avec le Mercure ou Hermès des Égyptiens et des Grecs; tout comme les Septentrionaux ont comparé leur Wodan ou Odin avec ce même Mercure. C'est pourquoi le Mercredi, ou le jour de Mercure, a été appellé Wodans-dag par les Septentrionaux, mais jour de Zerdust par les Asiatiques, puisqu'il est nommé Zarschamba ou Dsearschambe par les Turcs et par les Persans, Zerda par les Hongrois venus de l'Orient Septentrional, et Sreda par les Esclavons depuis le fond de la grande Russie, jusqu'aux Wendes du pays de Lunebourg; les Esclavons l'ayant appris aussi des Orientaux. Ces remarques ne déplairont peut-être pas aux Curieux; et je me flatte que le petit Dialogue qui finit les Essais opposés à Mr. Bayle, donnera quelque contentement à ceux qui sont bien aises de voir des vérités difficiles, mais importantes, exposées d'une manière aisée et familière. On a écrit dans une Langue étrangère, au hazard d'y faire bien des fautes; parce que cette matière y a été traitée depuis peu par d'autres, et y est lue davantage par ceux à qui on voudroit être utile par ce petit travail. On espère que les fautes de langage qui viennent non seulement de l'impression et du Copiste, mais aussi de la précipitation de l'Auteur, qui a été assez distrait, seront pardonnées: et si quelque erreur s'est glissée dans les sentimens, l'Auteur sera des premiers à les corriger, après avoir été mieux informé: ayant donné ailleurs de telles marques de son amour de la Vérité, qu'il espère qu'on ne prendra pas cette déclaration pour un compliment.

DISCOURS
DE LA CONFORMITÉ DE LA FOI AVEC LA RAISON.

1. Je commence par la question préliminaire de la Conformité de la Foi avec la raison, et de l'usage de la Philosophie dans la Théologie, parce qu'elle a beaucoup d'influence sur la matière principale que nous allons traiter, et parce que Mr. Bayle l'y fait entrer par-tout. Je suppose, que deux Vérités ne sauroient se contredire; que l'objet de la Foi est la Vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire, et que la Raison est l'enchaînement des Vérités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la Foi) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de la Foi. Cette définition de la Raison, (c'est-à-dire de la droite et véritable Raison) a surpris quelques personnes, accoutumées à déclamer contre la Raison prise dans un sens vague. Ils m'ont répondu, qu'ils n'avoient jamais entendu qu'on lui eût donné cette signification: c'est qu'ils n'avoient jamais conféré avec des gens qui s'expliquoient distinctement sur ces matières. Ils m'ont avoué cependant, qu'on ne pouvoit point blâmer la Raison, prise dans le sens que je lui donnois. C'est dans le même sens, qu'on oppose quelquefois la Raison à l'Expérience. La Raison consistant dans l'enchaînement des Vérités, a droit de lier encore celles que l'Expérience lui a fournies, pour en tirer des conclusions mixtes: mais la Raison pure et nue, distinguée de l'Expérience, n'a à faire qu'à des Vérités indépendantes des Sens. Et l'on peut comparer la Foi avec l'Expérience, puisque la Foi (quant aux motifs qui la vérifient) dépend de l'expérience de ceux qui ont vu les miracles, sur lesquels la Révélation est fondée, et de la Tradition digne de croyance, qui les a fait passer jusqu'à nous, soit par les Écritures, soit par le rapport de ceux qui les ont conservées: à peu près comme nous nous fondons sur l'expérience de ceux qui ont vu la Chine, et sur la cré-

dibilité de leur rapport, lorsque nous ajoutons foi aux merveilles qu'on nous raconte de ce Pays éloigné. Sauf à parler ailleurs du mouvement intérieur du S. Esprit, qui s'empare des Ames, et les persuade et les porte au bien, c'est-à-dire à la Foi et à la Charité, sans avoir toujours besoin de motifs.

2. Or les Vérités de la Raison sont de deux sortes. Les unes sont ce qu'on appelle les *Vérités éternelles*, qui sont absolument nécessaires, ensorte que l'opposé implique contradiction; et telles sont les Vérités, dont la nécessité est logique, métaphysique ou géométrique, qu'on ne sauroit nier, sans pouvoir être mené à des absurdités. Il y en a d'autres qu'on peut appeller *positives*, parce qu'elles sont les loix qu'il a plu à Dieu de donner à la Nature, ou parce qu'elles en dépendent. Nous les apprenons, ou par l'Expérience, c'est-à-dire à *posteriori*; ou par la Raison, et à *priori*, c'est-à-dire par des considérations de la convenance qui les ont fait choisir. Cette convenance a aussi ses règles et raisons; mais c'est le choix libre de Dieu, et non pas une nécessité géométrique, qui fait préférer le convenable, et le porte à l'existence. Ainsi on peut dire, que la *nécessité physique* est fondée sur la *nécessité morale*, c'est-à-dire sur le choix du Sage, digne de sa sagesse; et que l'une aussi bien que l'autre doit être distinguée de la *nécessité géométrique*. Cette nécessité physique est ce qui fait l'ordre de la Nature, et consiste dans les règles du mouvement, et dans quelques autres loix générales, qu'il a plu à Dieu de donner aux choses en leur donnant l'être. Il est donc vrai, que ce n'est pas sans raison que Dieu les a données; car il ne choisit rien par caprice, et comme au sort, ou par une indifférence toute pure: mais les raisons générales du bien et de l'ordre, qui l'y ont porté, peuvent être vaincues dans quelques cas, par des raisons plus grandes d'un ordre supérieur.

3. Cela fait voir que Dieu peut dispenser les créatures des loix qu'il leur a prescrites, et y produire ce que leur nature ne porte pas, en faisant un *Miracle*; et lorsqu'elles sont élevées à des perfections et à des facultés plus nobles que celles où elles peuvent arriver par leur nature, les Scholastiques appellent cette faculté une *puissance obédientielle*, c'est-à-dire, que la chose acquiert en obéissant au commandement de celui qui peut donner ce qu'elle n'a pas: quoique ces Scholastiques donnent ordinairement des exemples de cette puissance, que je tiens impossibles, comme lorsqu'ils prétendent que Dieu peut donner à la Créature la faculté de créer. Il se peut qu'il y ait des miracles que Dieu fait par le ministère des Anges, où les loix de la Nature ne sont point violées, non plus que lorsque les hommes aident la Nature par l'Art; l'artifice des Anges ne différant du nôtre que par le degré de perfection: cependant il demeure toujours vrai que les loix de la Nature sont sujettes à la dispensation du Législateur; au-lieu que les Vérités éternelles, comme celles de la Géométrie, sont tout-à-fait indispensables, et la Foi n'y sauroit être contraire. C'est pourquoi il ne se peut faire, qu'il y ait une objection invincible contre la Vérité. Car si c'est une démonstration fondée sur des principes ou sur des faits incontestables, formée par un enchainement des Vérités éternelles, la conclusion est certaine et indispensable, et ce qui y est opposé doit être faux; autrement deux contradictoires pourroient être vraies en même tems. Que si l'objection n'est point démonstrative, elle ne peut former qu'un argument vraisemblable, qui n'a point de force contre la Foi, puisqu'on convient que les Mystères de la Religion sont contraires aux apparences. Or Mr. *Bayle* déclare dans sa Réponse posthume à Mr. *Le Clerc*, qu'il ne prétend point qu'il y ait des démonstrations contre les Vérités de la Foi; et par conséquent toutes ces difficultés invincibles, ces combats prétendus de la Raison contre la Foi s'évanouïssent.

Hi motus animorum atque haec discrimina tanta
Pulveris exigui jactu compressa quiescunt.

4. Les Théologiens Protestans, aussi-bien que ceux du parti de Rome, conviennent des maximes que je viens de poser, lorsqu'ils traitent la matière avec soin; et tout ce qu'on dit contre la Raison, ne porte coup que contre une prétendue Raison, corrompue et abusée par de fausses apparences. Il en est de même des notions de la justice et de la bonté de Dieu. On en parle quelquefois, comme si nous n'en avions aucune idée ni aucune définition. Mais en ce cas nous n'aurions point de fondement de lui attribuer ces attributs, ou de l'en louer. Sa bonté et sa justice, aussi-bien que sa sagesse, ne diffèrent des nôtres, que parce qu'elles sont infiniment plus parfaites. Ainsi les notions simples, les vérités nécessaires, et les conséquences démonstratives de la Philosophie, ne sauroient être contraires à la Révélation, Et lorsque quelques maximes philosophiques sont rejetées en Théologie, c'est qu'on tient qu'elles ne sont que d'une nécessité physique ou morale, qui ne parle que de ce qui a lieu ordinairement, es se fonde par conséquent sur les apparences, mais qui peut manquer, si Dieu le trouve bon.

5. Il paroît par ce que je viens de dire, qu'il y a souvent un peu de confusion dans les expressions de ceux qui commettent ensemble la Philosophie et

la Théologie, ou la Foi et la Raison: ils confondent *expliquer*, *comprendre*, *prouver*, *soutenir*. Et je trouve que Mr. Bayle, tout pénétrant qu'il est, n'est pas toujours exemt de cette confusion. Les Mystères se peuvent *expliquer* autant qu'il faut pour les croire; mais on ne les sauroit *comprendre*, ni faire entendre *comment* ils arrivent: c'est ainsi que même en Physique nous expliquons jusqu'à un certain point plusieurs qualités sensibles, mais d'une manière imparfaite, car nous ne les comprenons pas. Il ne nous est pas possible non plus de prouver les Mystères par la Raison: car tout ce qui se peut prouver à *priori*, ou par la Raison pure, se peut comprendre. Tout ce qui nous reste donc, après avoir ajouté foi aux Mystères sur les preuves de la vérité de la Religion, (qu'on appelle *motifs de crédibilité*) c'est de les pouvoir *soutenir* contre les Objections; sans quoi nous ne serions point fondés à les croire, tout ce qui peut être réfuté d'une manière solide et démonstrative, ne pouvant manquer d'être faux; et les preuves de la vérité de la Religion, qui ne peuvent donner qu'une *certitude morale*, seroient balancées et même surmontées pas des objections qui donneroient une *certitude absolue*, si elles étoient convaincantes et tout-à-fait démonstratives. Ce peu nous pourroit suffire pour lever les difficultés sur l'usage de la Raison et de la Philosophie par rapport à la Religion, si on n'avoit pas à faire bien souvent à des personnes prévenues. Mais comme la matière est importante, et qu'elle a été fort embrouillée, il sera à propos d'entrer dans un plus grand détail.

6. La *Question de la Conformité de la Foi avec la Raison* a toujours été un grand Problème. Dans la primitive Eglise, les plus habiles Auteurs Chrétiens s'accommodoient des pensées des Platoniciens, qui leur revenoient le plus, et qui étoient le plus en vogue alors. Peu à peu Aristote prit la place de Platon, lorsque le goût des Systèmes commença à règner, et lorsque la Théologie même devint plus *systématique* par les décisions des Conciles Généraux, qui fournissoient des Formulaires précis et positifs. Saint Augustin, Boëce et Cassiodore dans l'Occident, et St. Jean de Damasc dans l'Orient, ont contribué le plus à réduire la Théologie en forme de Science; sans parler de Bède, Alcuin, S. Anselme, et quelques autres Théologiens versés dans la Philosophie; jusqu'à ce qu'enfin les Scholastiques survinrent, et que le loisir des Cloitres donnant carrière aux spéculations, aidées par la Philosophie d'Aristote traduite de l'Arabe, on acheva de faire un composé de Théologie et de Philosophie, dans lequel la plupart des Questions venoient du soin qu'on prenoit de concilier la Foi avec la Raison. Mais ce n'étoit pas avec tout le succès qui auroit été à souhaiter, parce que la Théologie avoit été fort corrompue par le malheur des tems, par l'ignorance et par l'entêtement; et parce que la Philosophie, outre ses propres défauts, qui étoient très grands, se trouvoit chargée de ceux de la Théologie, qui se ressentoit à son tour de l'association d'une Philosophie très obscure et très imparfaite. Cependant il faut avouer avec l'incomparable Grotius, qu'il y a quelquefois de l'or caché sous les ordures du Latin barbare des Moines: ce qui m'a fait souhaiter plus d'une fois, qu'un habile homme, que sa fonction eût obligé d'apprendre le Langage de l'Ecole, eût voulu en tirer ce qu'il y a de meilleur, et qu'un autre Petave ou Thomassin eussent fait à l'égard des Scholastiques, ce que ces deux savans hommes ont fait à l'égard des Pères. Ce seroit un Ouvrage très curieux et très important pour l'Histoire Ecclésiastique, et qui continueroit celle des Dogmes jusqu'au *tems du rétablissement des Belles Lettres*, (par le moyen desquelles les choses ont changé de face) et même au-delà. Car plusieurs Dogmes, comme ceux de la Prédétermination physique, de la Science moyenne, du Péché philosophique, des Précisions objectives, et beaucoup d'autres dans la Théologie spéculative, et même dans la Théologie pratique des Cas de conscience, ont été mis en vogue, même après le Concile de Trente.

7. Un peu avant ces changemens, et avant la grande scission de l'Occident qui dure encore, il y avoit en Italie une Secte de Philosophes qui combattoit cette conformité de la Foi avec la Raison, que nous soutenons. On les nommoit *Averroïstes*, parce qu'ils s'attachoient à un Auteur Arabe célèbre, qu'on appelloit le Commentateur par excellence, et qui paroissoit être le mieux entré dans le sens d'Aristote parmi ceux de sa Nation. Ce Commentateur poussant ce que des Interprètes Grecs avoient déjà enseigné, prétendoit que suivant Aristote, et même suivant la Raison, (ce qu'on prenoit presque alors pour la même chose) l'immortalité de l'Ame ne pouvoit subsister. Voici son raisonnement. Le Genre humain est éternel, selon Aristote: donc si les Ames particulières ne périssent pas, il faut venir à la Métempsychose rejetée par ce Philosophe; ou, s'il y a toujours des Ames nouvelles, il faut admettre l'infinité de ces Ames conservées de toute éternité: mais l'infinité actuelle est impossible, selon la doctrine du même Aristote: donc il faut conclure que les Ames, c'est-à-dire les formes des Corps organiques, doivent périr avec ces Corps; ou du moins l'Entendement passif appartenant en propre à un

chacun. De sorte qu'il ne restera que l'Entendement actif, commun à tous les hommes, qu'Aristote disoit venir de dehors, et qui doit travailler partout où les organes y sont disposés; comme le vent produit une espèce de Musique, lorsqu'il est poussé dans des tuyaux d'orgue bien ajustés.

8. Il n'y avoit rien de plus foible, que cette prétendue démonstration; il ne se trouve point qu'Aristote ait bien réfuté la Métempsychose, ni qu'il ait prouvé l'éternité du Genre humain; et après tout, il est très faux qu'un infini actuel soit impossible. Cependant cette démonstration passoit pour invincible chez les Aristotéliciens, et leur faisoit croire qu'il y avoit une certaine Intelligence sublunaire, dont la participation faisoit notre Entendement actif. Mais d'autres moins attachés à Aristote alloient jusqu'à une Ame universelle qui fût l'Océan de toutes les Ames particulières, et croyoient cette Ame universelle seule capable de subsister, pendant que les Ames particulières naissent et périssent. Suivant ce sentiment, les Ames des animaux naissent en se détachant comme des gouttes de leur Océan, lorsqu'elles trouvent un Corps qu'elles peuvent animer; et elles périssent en se rejoignant à l'Océan des Ames quand le Corps est défait, comme les ruisseaux se perdent dans la mer. Et plusieurs alloient à croire que Dieu est cette Ame universelle, quoique d'autres aient cru qu'elle étoit subordonnée et créée. Cette mauvaise doctrine est fort ancienne, et fort capable d'éblouïr le vulgaire. Elle est exprimée dans ces beaux Vers de Virgile, (Aen. VI. vs. 724.)

> Principio coelum ac terram camposque liquentes,
> Lucentemque globum Lunae, Titaniaque astra,
> Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
> Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.

Et encore ailleurs, (Georg. IV. vs. 221.)

> Deum namque ire per omnes
> Terrasque tractusque maris coelumque profundum:
> Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
> Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
> Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri.

9. L'Ame du monde de Platon a été prise dans ce sens par quelques-uns; mais il y a plus d'apparence que les Stoïciens donnoient dans cette Ame commune qui absorbe toutes les autres. Ceux qui sont de ce sentiment, pourroient être appellés Monopsychites, puisque selon eux il n'y a véritablement qu'une seule Ame qui subsiste. Mr. Bernier remarque, que c'est une opinion presque universellement reçue chez les Savans dans la Perse et dans les États du Grand-Mogol; il paroît même qu'elle a trouvé entrée chez les Cabalistes et chez les Mystiques. Un certain Allemand natif de la Suabe, devenu Juif il y a quelques années, et dogmatisant sous le nom de Moses Germanus, s'étant attaché aux dogmes de Spinosa, a cru que Spinosa renouvelle l'ancienne Cabala des Hébreux; et un savant homme, qui a réfuté ce prosélyte Juif, paroît être du même sentiment. L'on sait que Spinosa ne reconnoît qu'une seule substance dans le monde, dont les Ames individuelles ne sont que des modifications passagères. Valentin Weigel, Pasteur de Tschopa en Misnie, homme d'esprit, et qui en avoit même trop, quoiqu'on l'ait voulu faire passer pour un Enthousiaste, en tenoit peut-être quelque chose; aussibien que celui qui se nomme Jean Angelus Silésien, Auteur de certains petits Vers de dévotion Allemands assez jolis, en forme d'Epigrammes, qu'on vient de réimprimer. Et généralement, la Déification des Mystiques pouvoit recevoir ce mauvais sens. Gerson a déjà écrit contre Rusbrock, Auteur Mystique, dont l'intention étoit bonne apparemment, et dont les expressions sont excusables; mais il vaut mieux écrire d'une manière qui n'ait point besoin d'être excusée. Quoique j'avoue aussi, que souvent les expressions outrées, et pour ainsi dire Poëtiques, ont plus de force pour toucher et pour persuader, que ce qui se dit avec régularité.

10. L'anéantissement de ce qui nous appartient en propre, porté fort loin par les Quiétistes, pourroit bien être aussi une impiété déguisée chez quelquesuns: comme ce qu'on raconte du Quiétisme de Foë Auteur d'une grande Secte de la Chine, lequel après avoir preché sa Religion pendant quarante ans, se sentant proche de la mort, déclara à ses disciples, qu'il leur avoit caché la vérité sous le voile des métaphores, et que tout se réduisoit au néant, qu'il disoit être le premier principe de toutes choses. C'étoit encore pis, ce semble, que l'opinion des Averroïstes. L'une et l'autre doctrine est insoutenable, et même extravagante: cependant quelques modernes n'ont point fait difficulté d'adopter cette Ame universelle et unique qui engloutit les autres. Elle n'a trouvé que trop d'applaudissemens parmi les prétendus Esprits-forts, et le Sieur de Preissac, Soldat et homme d'esprit, qui se mêloit de Philosophie, l'a étalée autrefois publiquement dans ses discours. Le Système de l'Harmonie préétablie est le plus capable de guérir ce mal. Car il fait voir qu'il y a nécessairement des substances simples et sans étendue, répandues par toute la Nature; que ces substances doivent toujours subsister indépendamment de tout autre que de Dieu, et qu'elles ne sont jamais séparées de tout Corps organisé. Ceux qui croient que des Ames capables de sentiment, mais incapables de Raison, sont mortelles, ou qui soutiennent qu'il n'y a que les Ames

raisonnables qui puissent avoir du sentiment, donnent beaucoup de prise aux Monopsychites; car il sera toujours difficile de persuader aux hommes que les bêtes ne sentent rien; et quand on accorde une fois que ce qui est capable de sentiment peut périr, il est difficile de maintenir par la Raison l'immortalité de nos Ames.

11. J'ai fait cette petite digression, parce qu'elle m'a paru de saison, dans un tems où l'on n'a que trop de disposition à renverser jusqu'aux fondemens la Religion Naturelle; et je reviens aux Averroïstes, qui se persuadoient que leur dogme étoit démontré suivant la Raison; ce qui leur faisoit avancer que l'Ame de l'homme est mortelle selon la Philosophie, pendant qu'ils protestoient de se soumettre à la Théologie Chrétienne, qui la déclare immortelle. Mais cette distinction passa pour suspecte, et ce divorce de la Foi et de la Raison fut rejeté hautement par les Prélats et par les Docteurs de ce tems-là, et condamné dans le dernier Concile de Lateran sous Léon X., où les savans furent exhortés à travailler pour lever les difficultés qui sembloient commettre ensemble la Théologie et la Philosophie. La doctrine de leur Incompatibilité ne laissa pas de se maintenir incognito: Pomponace en fut soupçonné, quoiqu'il s'expliquât autrement; et la Secte même des Averroïstes se conserva par tradition. On croit que César Crémonin, Philosophe fameux en son tems, en a été un des arcboutans. André Césalpin, Médecin, (Auteur de mérite, et qui a le plus approché de la Circulation du sang, après Michel Servet) a été accusé par Nicolas Taurel (dans un Livre intitulé Alpes Caesae) d'être de ces Péripatéticiens contraires à la Religion. On trouve aussi des traces de cette doctrine dans le Circulus Pisanus Claudii Berigardi, qui fut un Auteur François de Nation, transplanté en Italie, et enseignant la Philosophie à Pise: mais sur-tout les Écrits et les Lettres de Gabriel Naudé, aussi bien que les Naudaeana, font voir que l'Averroïsme subsistoit encore, quand ce savant Médecin étoit en Italie. La Philosophie corpusculaire, introduite un peu après, paroît avoir éteint cette Secte trop Péripatéticienne, ou peut-être y a été mêlée; et il se peut qu'il y ait des Atomistes, qui seroient d'humeur à dogmatiser comme ces Averroïstes, si les conjonctures le permettoient: mais cet abus ne sauroit faire tort à ce qu'il y a de bon dans la Philosophie corpusculaire, qu'on peut fort bien combiner avec ce qu'il y a de solide dans Platon et dans Aristote, et accorder l'un et l'autre avec la véritable Théologie.

12. Les Réformateurs, et Luther sur-tout, comme j'ai déjà remarqué, ont parlé quelquefois, comme s'ils rejetoient la Philosophie, et comme s'ils la jugeoient ennemie de la Foi. Mais à le bien prendre, on voit que Luther n'entendoit par la Philosophie, que ce qui est conforme au cours ordinaire de la Nature, ou peut-être même ce qui s'enseignoit dans les Écoles; comme lorsqu'il dit qu'il est impossible en Philosophie, c'est à-dire dans l'ordre de la Nature, que le Verbe se fasse chair; et lorsqu'il va jusqu'à soutenir que ce qui est vrai en Physique, pourroit être faux en Morale. Aristote fut l'objet de sa colère, et il avoit dessein de purger la Philosophie dès l'an 1516, lorsqu'il ne pensoit peut-être pas encore à réformer l'Eglise. Mais enfin il se radoucit, et souffrit que dans l'Apologie de la Confession d'Ausbourg, on parlât avantageusement d'Aristote et de sa Morale. Mélanchthon, esprit solide et modéré, fit de petits Systèmes des parties de la Philosophie, accommodées aux vérités de la Révélation, et utiles dans la vie civile, qui méritent encore présentement d'être lus. Après lui, Pierre de la Ramée se mit sur les rangs: sa Philosophie fut fort en vogue, la Secte des Ramistes fut puissante en Allemagne, et fort suivie parmi les Protestans, et employée même en Théologie; jusqu'à ce que la Philosophie corpusculaire fut ressuscitée, qui fit oublier celle de Ramus, et affoiblit le crédit des Péripatéticiens.

13. Cependant plusieurs Théologiens Protestans; s'éloignant le plus qu'ils pouvoient de la Philosophie de l'École, qui régnoit dans le parti opposé, alloient jusqu'au mépris de la Philosophie même qui leur étoit suspecte; et la contestation éclata enfin à Helmstat par l'animosité de Daniel Hofman, Théologien habile d'ailleurs, et qui avoit acquis autrefois de la réputation à la Conférence de Quedlinbourg, où Tileman Heshusius, et lui, avoient été de la part du Duc Jules de Brunswic, lorsqu'il refusa de recevoir la Formule de Concorde. Je ne sais comment le Docteur Hofman s'emporta contre la Philosophie, au-lieu de se contenter de blâmes les abus que les Philosophes en font: mais il eut en tête Jean Caselius, homme célèbre, estimé des Princes et des Savans de son tems; et le Duc de Brunswic Henri Jules, (fils de Jules Fondateur de l'Université) ayant pris la peine lui même d'examiner la matière, condamna le Théologien. Il y a eu quelques petites disputes semblables depuis, mais on a toujours trouvé que c'étoient des mal-entendus. Paul Slevogt, Professeur célèbre à Jena en Thuringue, et dont les Dissertations qui nous restent, marquent encore combien il étoit versé dans la Philosophie Scholastique, et dans la Littérature Hébraïque, avoit publié dans sa jeunesse sous le titre de Pervigilium, un petit Livre de dissi-

dio Theologi et Philosophi in utriusque principiis fundato, au sujet de la Question si Dieu est cause par accident du péché. Mais on voyoit bien que son but étoit de montrer que les Théologiens abusent quelquefois des termes philosophiques.

14. Pour venir à ce qui est arrivé de mon tems, je me souviens qu'en 1666, lorsque Louis Meyer, Médecin d'Amsterdam, publia sans se nommer le Livre intutilé Philosophia Scripturae interpres, (que plusieurs ont donné mal-à-propos à Spinosa son Ami) les Théologiens de Hollande se remuèrent, et leurs écrits contre ce Livre firent naître de grandes contestations entre eux; plusieurs jugeant que les Cartésiens, en réfutant le Philosophe anonyme, avoient trop accordé à la Philosophie. Jean de Labadie (avant qu'il se fût séparé des Eglises Réformées, sous prétexte de quelques abus qu'il disoit s'être glissés dans la pratique politique, et qu'il jugeoit insupportables) attaqua le livre de Mr. de Wolzogue, et le traita de pernicieux; et d'un autre côté Mr. Vogelsang, Mr. van der Waeyen, et quelques autres Anti-Cocceïens combattirent aussi le même Livre avec beaucoup d'aigreur; mais l'accusé gagna sa cause dans un Synode. On parla depuis en Hollande de Théologiens rationaux et non rationaux, distinction de parti dont Mr. Bayle fait souvent mention, se déclarant enfin contre les premiers; mais il ne paroît pas qu'on ait encore bien denué les règles précises, dont les uns et les autres conviennent ou ne conviennent pas à l'égard de l'usage de la Raison dans l'explication de la Sainte Écriture.

15. Une dispute semblable a pensé troubler encore depuis peu les Églises de la Confession d'Ausbourg. Quelques Maîtres-ès-Arts dans l'Université de Leipsic, faisant des leçons particulières chez eux aux Etudians qui les alloient trouver pour apprendre ce qu'on appelle la Philologie Sacrée suivant l'usage de cette Université et de quelques autres, où ce genre d'étude n'est point réservé à la Faculté de Théologie: ces Maîtres, dis-je, pressèrent l'étude des saintes Écritures et l'exercice de la piété, plus que leurs pareils n'avoient coûtume de faire. Et l'on prétend qu'ils avoient outré certaines choses, et donné des soupçons de quelque nouveauté dans la doctrine: ce qui leur fit donner le nom de Piétistes, comme d'une Secte nouvelle; nom qui depuis a fait tant de bruit en Allemagne, et a été appliqué bien ou mal à ceux qu'on soupçonnoit, ou qu'on faisoit semblant de soupçonner de Fanatisme, ou même d'hypocrisie, cachée sous quelque apparence de réforme. Or quelques-uns des auditeurs de ces Maîtres s'étant trop distingués par des manières qu'on trouva choquantes, et entre autres par le mépris de la Philosophie, dont on disoit qu'ils avoient brûlé les cahiers des leçons, on crut que leurs Maîtres rejetoient la Philosophie: mais ils s'en justifièrent fort bien, et on ne put les convaincre, ni de cette erreur, ni des hérésies qu'on leur imputoit.

16. La Question de l'usage de la Philosophie dans la Théologie, a été fort agitée parmi les Chrétiens, et l'on a eu de la peine à convenir des bornes de cet usage, quand on est entré dans le détail. Les Mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de la Sainte Cène donnèrent le plus d'occasion à la dispute. Les Photiniens nouveaux, combattant les deux premiers Mystères, se servoient de certaines Maximes Philosophiques, dont André Kesler, Théologien de la Confession d'Ausbourg, a donné le précis dans les Traités divers qu'il a publiés sur les parties de la Philosophie Socinienne. Mais quant à leur Métaphysique, on s'en pourroit instruire davantage par la lecture de celle de Christophe Stegman Socinien, qui n'est pas encore imprimée, que j'avois vue dans ma jeunesse, et qui m'a été encore communiquée depuis peu.

17. Calovius et Scherzerus Auteurs bien versés dans la Philosophie de l'Ecole, et plusieurs autres Théologiens habiles ont amplement répondu aux Sociniens, et souvent avec succès; ne s'étant point contentés des réponses générales un peu cavalières dont on se servoit ordinairement contre eux, et qui revenoient à dire que leurs Maximes étoient bonnes en Philosophie et non pas en Théologie; que c'étoit le défaut de l'Hétérogénéité qui s'appelle μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, si quelqu'un les employoit quand il s'agit de ce qui passe la Raison; et que la Philosophie devoit être traitée en Servante, et non pas en Maîtresse, par rapport à la Théologie, suivant le titre du Livre de Robert Baronius Ecossois, intitulé: Philosophia Theologiae ancillans. Enfin que c'étoit une Hagar auprès de Sara, qu'il falloit chasser de la maison avec son Ismael, quand elle faisoit la mutine. Il y a quelque chose de bon dans ces réponses: mais comme on en pourroit abuser, et commettre mal-à-propos les Vérités naturelles et les Vérités révélées; les Savans se sont attachés à distinguer ce qu'il y a de nécessaire et d'indispensable dans les Vérités naturelles ou Philosophiques, d'avec ce qui ne l'est point.

18. Les deux partis Protestans sont assez d'accord entre eux, quand il s'agit de faire la guerre aux Sociniens: et comme la Philosophie de ces Sectaires n'est pas des plus exactes, on a réussi le plus souvent à la battre en ruïne. Mais les mêmes Protestans se sont brouillés entre eux à l'occasion du

Sacrement de l'Eucharistie, lorsqu'une partie de ceux qui s'appellent Réformés, (c'est-à-dire ceux qui suivent en cela plutôt Zwingle que Calvin) a paru réduire la participation du Corps de Jésus-Christ dans la Sainte Cène, à une simple représentation de figure, en se servant de la maxime des Philosophes, qui porte qu'un Corps ne peut être qu'en un seul lieu à la fois: au-lieu que les Evangéliques (qui s'appellent ainsi dans un sens particulier, pour se distinguer des Réformés) étant plus attachés au sens littéral, ont jugé avec Luther, que cette participation étoit réelle, et qu'il y avoit là un Mystère surnaturel. Ils rejettent, à la vérité, le dogme de la Transsubstantiation, qu'ils croient peu fondé dans le Texte; et ils n'approuvent point non plus celui de la Consubstantiation ou de l'Impanation, qu'on ne peut leur imputer que faute d'être bien informé de leur sentiment: puisqu'ils n'admettent point l'inclusion du Corps de Jésus-Christ dans le pain, et ne demandent même aucune union de l'un avec l'autre; mais ils demandent au moins une concomitance, en sorte que ces deux substances soient reçues toutes deux en même tems. Ils croient que la signification ordinaire des paroles de Jésus-Christ dans une occasion aussi importante que celle où il s'agissoit d'exprimer ses dernières volontés, doit être conservée; et pour maintenir que ce sens est exemt de toute absurdité qui nous en pourroit éloigner, ils soutiennent que la maxime Philosophique, qui borne l'existence et la participation des Corps à un seul lieu, n'est qu'une suite du cours ordinaire de la Nature. Ils ne détruisent pas pour cela la présence ordinaire du Corps de notre Sauveur, telle qu'elle peut convenir au Corps le plus glorifié. Ils n'ont point recours à je ne sais quelle diffusion d'Ubiquité, qui le dissiperoit et ne le laisseroit trouver nulle part; et ils n'admettent pas non plus la Réduplication multipliée de quelques Scholastiques, comme si un même Corps étoit en même tems assis ici, et debout ailleurs. Enfin ils s'expliquent de telle sorte, qu'il semble à plusieurs que le sentiment de Calvin, autorisé par plusieurs Confessions de Foi des Eglises qui ont reçu la doctrine de cet Auteur, lorsqu'il établit une participation de la substance, n'est pas si éloigné de la Confession d'Ausbourg, qu'on pourroit penser; et ne diffère peut-être qu'en ce que pour cette participation il demande la véritable Foi, outre la réception orale des Symboles, et exclut par conséquent les indignes.

19. On voit par-là que le dogme de la participation réelle et substantielle se peut soutenir (sans recourir aux opinions étranges de quelques Scholastiques) par une Analogie bien entendue entre l'opération immédiate, et la présence. Et comme plusieurs Philosophes ont jugé que, même dans l'ordre de la Nature, un corps peut opérer immédiatement en distance sur plusieurs corps éloignés, tout à la fois; ils croient, à plus forte raison, que rien ne peut empêcher la toute-puissance divine de faire qu'un corps soit présent à plusieurs corps ensemble; n'y ayant pas un grand trajet de l'opération immédiate à la présence, et peut-être l'une dépendant de l'autre. Il est vrai que, depuis quelque tems, les Philosophes modernes ont rejeté l'opération naturelle immédiate d'un corps sur un autre corps éloigné: et j'avoue que je suis de leur sentiment. Cependant l'opération en distance vient d'être réhabilitée en Angleterre par l'excellent Mr. Newton, qui soutient qu'il est de la nature des corps de s'attirer et de peser les uns sur les autres, à proportion de la masse d'un chacun et des rayons d'attraction qu'il reçoit: sur quoi le célèbre Mr. Locke a déclaré en répondant à Mr. l'Evêque Stillingfleet, qu'après avoir vu le Livre de Mr. Newton, il retracte ce qu'il avoit dit lui-même, suivant l'opinion des modernes, dans son Essai sur l'Entendement, savoir qu'un corps ne peut opérer immédiatement sur un autre, qu'en le touchant par sa superficie, et en le poussant par son mouvement: et il reconnoît que Dieu peut mettre propriétés dans la matière, qui la fassent opérer dans l'éloignement. C'est ainsi que les Théologiens de la Confession d'Ausbourg soutiennent qu'il dépend de Dieu, non seulement qu'un Corps opère immédiatement sur plusieurs autres éloignés entre eux; mais qu'il existe même auprès d'eux, et ne soit reçu d'une manière dans laquelle les intervalles des lieux et les dimensions des espaces n'aient point de part. Et quoique cet effet surpasse les forces de la Nature, ils ne croient point qu'on puisse faire voir qu'il surpasse la puissance de l'Auteur de la Nature, à qui il est aisé d'abroger les Loix qu'il a données, ou d'en dispenser comme bon lui semble; de la même manière qu'il a pu faire nager le fer sur l'eau, et suspendre l'opération du feu sur le Corps humain.

20. J'ai trouvé en conférant le Rationale Theologicum de Nicolaus Vedelius, avec la Réfutation de Joannes Musaeus, que ces deux Auteurs, dont l'un est mort Professeur à Franeker, après avoir enseigné à Genève, et l'autre a été fait enfin premier Théologien à Iena, s'accordent assez sur les règles principales de l'usage de la Raison; mais que c'est dans l'application des règles, qu'ils ne conviennent pas. Car ils sont d'accord que la Révélation ne sauroit être contraire aux Vérités, dont la nécessité est appelée par les Philosophes logique ou métaphysique, c'est-à-dire, dont l'opposé

implique contradiction; et ils admettent encore tous deux, que la Révélation pourra combattre des maximes dont la nécessité est appelée *physique*, qui n'est fondée que sur les Loix que la volonté de Dieu a préscrites à la Nature. Ainsi la question, si la présence d'un même Corps en plusieurs lieux est possible dans l'ordre surnaturel, ne regarde que l'application de la règle: et pour décider cette question démonstrativement par la Raison, il faudroit expliquer exactement en quoi consiste l'essence du Corps. Les Réformés mêmes ne conviennent pas entre eux là-dessus; les Cartésiens la réduisent à l'étendue, mais leurs adversaires s'y opposent; et je crois même avoir remarqué que Gisbertus Voetius, célèbre Théologien d'Utrecht, doutoit de la prétendue impossibilité de la pluralité des lieux.

21. D'ailleurs quoique les deux partis Protestans conviennent qu'il faut distinguer ces deux nécessités que je viens de remarquer, c'est-à-dire la nécessité métaphysique et la nécessité physique: et que la matière est indispensable, même dans les Mystères; ils ne sont pas encore assez convenus des règles d'interprétation qui peuvent servir à déterminer en quel cas il est permis d'abandonner la lettre, lorsqu'on n'est pas assuré qu'elle est contraire aux Vérités indispensables: car on convient qu'il y a des cas où il faut rejeter une interprétation littérale, qui n'est pas absolument impossible, lorsqu'elle est peu convenable d'ailleurs. Par exemple, tous les Interprètes conviennent, que lorsque notre Seigneur dit qu'Hérode étoit un renard, il l'entendoit métaphoriquement; et il en faut venir là, à moins de s'imaginer, avec quelques Fanatiques, que, pour le tems que durèrent les paroles de notre Seigneur, Hérode fut changé effectivement en renard. Mais il n'en est pas de même des Textes fondamentaux des Mystères, où les Théologiens de la Confession d'Ausbourg jugent qu'il faut se tenir au sens littéral; et cette discussion appartenant à l'art d'interpréter, et non pas à ce qui est proprement de la Logique, nous n'y entrerons point ici, d'autant qu'elle n'a rien de commun avec les disputes qui se sont élevées depuis peu sur la Conformité de la Foi avec la Raison.

22. Les Théologiens de tous les partis, comme je pense, (les seuls Fanatiques exceptés) conviennent au moins qu'aucun Article de Foi ne sauroit impliquer contradiction, ni contrevenir aux démonstrations aussi exactes que celles des Mathématiques, où le contraire de la conclusion peut être réduit *ad absurdum*, c'est-à-dire, à la contradiction; et S. Athanase s'est moqué avec raison du galimatias de quelques Auteurs de son tems, qui avoient soutenu que Dieu avoit pâti sans passion. *Passus est impassibiliter. O ludicram doctrinam, aedificantem simul et demolientem!* Il s'ensuit de-là que certains Auteurs ont été trop faciles à accorder que la Sainte Trinité est contraire à ce grand principe, qui porte que deux choses, qui sont les mêmes avec une troisième, sont aussi les mêmes entre elles; c'est-à-dire, si A est le même avec B, et si C est le même avec B, qu'il faut qu'A et C soient aussi les mêmes entre eux. Car ce principe est une suite immédiate de celui de la contradiction, et fait le fondement de toute la Logique; et s'il cesse, il n'y a pas moyen de raisonner avec certitude. Ainsi lorsqu'on dit que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, et que le Saint Esprit est Dieu, et que cependant il n'y a qu'un Dieu, quoique ces trois Personnes différent entre elles; il faut juger que ce mot *Dieu* n'a pas la même signification au commencement et à la fin de cette expression. En effet, il signifie tantôt la Substance Divine, tantôt une personne de la Divinité. Et l'on peut dire généralement qu'il faut prendre garde de ne jamais abandonner les Vérités nécessaires et éternelles, pour soutenir les Mystères; de peur que les ennemis de la Religion ne prennent droit là-dessus de décrier et la Religion et les Mystères.

23. La distinction qu'on a coutume de faire entre ce qui est *au dessus de la Raison*, et ce qui est *contre la Raison*, s'accorde assez avec la distinction qu'on vient de faire entre les deux espèces de la nécessité. Car ce qui est contre la Raison, est contre les Vérités absolument certaines et indispensables; et ce qui est au-dessus de la Raison, est contraire seulement à ce qu'on a coutume d'expérimenter ou de comprendre. C'est pourquoi je m'étonne qu'il y ait des gens d'esprit qui combattent cette distinction, et que Mr. Bayle soit de ce nombre. Elle est assurément très bien fondée. Une Vérité est au dessus de la Raison, quand notre Esprit, (ou même tout Esprit créé) ne la sauroit comprendre: et telle est, à mon avis, la Sainte Trinité; tels sont les miracles réservés à Dieu seul, comme par exemple, la Création; tel est le choix de l'ordre de l'Univers, qui dépend de l'Harmonie universelle, et de la connoissance distincte d'une infinité de choses à la fois. Mais une Vérité ne sauroit jamais être contre la Raison; et bien loin qu'un dogme combattu et convaincu par la Raison soit incompréhensible, l'on peut dire que rien n'est plus aisé à comprendre, ni plus manifeste, que son absurdité. Car j'ai remarqué d'abord, que par LA RAISON on n'entend pas ici les opinions et les discours des hommes, ni même l'habitude qu'ils ont prise de juger des choses suivant le cours ordinaire de la Nature; mais l'enchaînement inviolable des Vérités.

24. Il faut venir maintenant à la grande Question que Mr. Bayle a mis sur le tapis depuis peu, savoir, si une Vérité, et sur-tout une Vérité de Foi, pourra être sujette à des objections insolubles. Cet excellent Auteur semble soutenir hautement l'affirmative de cette Question: il cite des Théologiens graves de son parti, et même de celui de Rome, qui paroissent dire ce qu'il prétend; et il allègue des Philosophes qui ont cru qu'il y a même des Vérités Philosophiques, dont les défenseurs ne sauroient répondre aux objections qu'on leur fait. Il croit que la doctrine de la Prédestination est de cette nature dans la Théologie, et celle de la composition du *Continuum* dans la Philosophie. Ce sont en effet les deux Labyrinthes, qui ont exercé de tout tems les Théologiens et les Philosophes. Libertus Fromondus Théologien de Louvain, (grand ami de Jansénius, dont il a même publié le Livre posthume intitulé *Augustinus*) qui a fort travaillé sur la Grâce, et qui a aussi fait un Livre exprès intitulé, *Labyrinthus de compositione continui*, a bien exprimé les difficultés de l'un et de l'autre: et le fameux Ochin a fort bien représenté ce qu'il appelle *les Labyrinthes de la Prédestination*.

25. Mais ces Auteurs n'ont point nié qu'il soit possible de trouver un fil dans ce Labyrinthe, et ils auront reconnu la difficulté, mais ils ne seront point allés du difficile jusqu'à l'impossible. Pour moi, j'avoue que je ne saurois être du sentiment de ceux qui soutiennent qu'une Vérité peut souffrir des objections invincibles: car une *objection* est-elle autre chose qu'un argument dont la conclusion contredit à notre thèse? Et un argument invincible n'est-il pas une *démonstration*? Et comment peut-on connoître la certitude des démonstrations, qu'en examinant l'argument en détail, la forme et la matière, afin de voir si la forme est bonne, et puis si chaque prémisse est ou reconnue, ou prouvée par un autre argument de pareille force jusqu'à-ce qu'on n'ait besoin que de prémisses reconnues? Or s'il y a une telle objection contre notre thèse, il faut dire que la fausseté de cette thèse est démontrée, et qu'il est impossible que nous puissions avoir des raisons suffisantes pour la prouver; autrement deux contradictoires seroient véritables tout à la fois. Il faut toujours céder aux démonstrations, soit qu'elles soient proposées pour affirmer, soit qu'on les avance en forme d'objections. Et il est injuste et inutile de vouloir affoiblir les preuves des adversaires, sous prétexte que ce ne sont que des objections; puisque l'adversaire a le même droit, et peut renverser les dénominations, en honorant ses argumens du nom de *preuves*, et abaissant les nôtres par le nom flétrissant d'*objections*.

26. C'est une autre Question, si nous sommes toujours obligés d'examiner les objections qu'on nous peut faire, et de conserver quelque doute sur notre sentiment, ou ce qu'on appelle *formidinem oppositi*, jusqu'à ce qu'on ait fait cet examen. J'oserois dire que non, car autrement on ne viendroit jamais à la certitude, et notre conclusion seroit toujours provisionnelle: et je crois que les habiles Géomètres ne se mettront guères en peine des objections de Joseph Scaliger contre Archimède, ou de celles de Mr. Hobbes contre Euclide; mais c'est parce qu'ils sont bien sûrs des démonstrations qu'ils ont comprises. Cependant il est bon quelquefois d'avoir la complaisance d'examiner certaines objections: car outre que cela peut servir à tirer les gens de leur erreur, il peut arriver que nous en profitions nous-mêmes; car les Paralogismes spécieux renferment souvent quelque ouverture utile, et donnent lieu à résourdre quelques difficultés considérables. C'est pourquoi j'ai toujours aimé des objections ingénieuses contre mes propres sentimens, et je ne les ai jamais examinées sans fruit: témoin celles que Mr. Bayle a faites autrefois contre mon Système de l'Harmonie préétablie, sans parler ici de celles que Mr. Arnauld, Mr. l'Abbé Foucher et le Père Lami Bénédictin m'ont faites sur le même sujet. Mais pour revenir à la question principale, je conclus, par les raisons que je viens de rapporter, que lorsqu'on propose une objection contre quelque Vérité, il est toujours possible d'y répondre comme il faut.

27. Peut-être aussi que Mr. Bayle ne prend pas *les Objections insolubles* dans le sens que je viens d'exposer; et je remarque qu'il varie, au moins dans ses expressions: car, dans sa Réponse posthume à Mr. Le Clerc, il n'accorde point qu'on puisse opposer des démonstrations aux Vérités de la Foi. Il semble donc qu'il ne prend les objections pour invincibles, que par rapport à nos lumières présentes, et il ne désespère pas même dans cette Réponse, p. 35. que quelqu'un ne puisse un jour trouver un dénuement peu connu jusqu'ici. On en parlera encore plus bas. Cependant je suis d'une opinion, qui surprendra peut-être: c'est que je crois que ce dénouement est tout trouvé, et n'est pas même des plus difficiles, et qu'un génie médiocre, capable d'assez d'attention, et se servant exactement des règles de la Logique vulgaire, est en état de répondre à l'objection la plus embarassante contre la Vérité, lorsque l'objection n'est prise que de la Raison, et lorsqu'on prétend que c'est une démonstration. Et quelque mépris que le vulgaire

des modernes ait aujourd'hui pour la Logique d'Aristote, il faut reconnoître qu'elle enseigne des moyens infaillibiles de résister à l'erreur dans ces occasions. Car on n'a qu'à examiner l'argument suivant les règles, et il y aura toujours moyen de voir s'il manque dans la forme, ou s'il y a des prémisses qui ne soient pas encore prouvées par un bon argument.

28. C'est tout autre chose, quand il ne s'agit que des vraisemblances; car l'art de juger des raisons vraisemblables n'est pas encore bien établi; desorte que notre Logique à cet égard est encore très imparfaite, et que nous n'en avons presque jusqu'ici que l'Art de juger des démonstrations. Mais cet Art suffit ici: car quand il s'agit d'opposer la Raison à un Article de notre Foi, on ne se met point en peine des objections qui n'aboutissent qu'à la vraisemblance: puisque tout le monde convient que les Mystères sont contre les apparences, et n'ont rien de vraisemblable, quand on ne les regarde que du côté de la Raison; mais il suffit qu'il n'y ait rien d'absurde. Ainsi il faut des démonstrations pour les réfuter.

39. Et c'est ainsi sans doute qu'on le doit entendre, quand la Sainte Écriture nous avertit que la Sagesse de Dieu est une folie devant les hommes, et quand S. Paul a remarqué que l'Évangile de Jésus-Christ est une folie aux Grecs, aussi-bien qu'un scandale aux Juifs; car au fond, une Vérité ne sauroit contredire à l'autre; et la lumière de la Raison n'est pas moins un don de Dieu, que celle de la Révélation. Aussi est-ce une chose sans difficulté parmi les Théologiens qui entendent leur métier, que les motifs de crédibilité justifient, une fois pour toutes, l'autorité de la Sainte Écriture devant le tribunal de la Raison; afin que la Raison lui cède dans la suite, comme à une nouvelle Lumière, et lui sacrifie toutes ses vraisemblances. C'est à peu près comme un nouveau Chef envoyé par le Prince doit faire voir ses Lettres Patentes dans l'Assemblée où il doit présider par-après. C'est à quoi tendent plusieurs bons Livres que nous avons de la Vérité de la Religion, tels que ceux d'Augustinus Steuchus, de Du Plessis-Mornay, ou de Grotius: car il faut bien qu'elle ait des caractères que les fausses Religions n'ont pas; autrement Zoroastre, Brama, Somonacodom et Mahomet seroient aussi croyables que Moïse et Jésus-Christ. Cependant la Foi Divine elle-même, quand elle est allumée dans l'âme, est quelque chose de plus qu'une opinion, et ne dépend pas des occasions ou des motifs qui l'ont fait naître; elle va au-delà de l'entendement, et s'empare de la volonté et du coeur, pour nous faire agir avec chaleur et avec plaisir, comme la Loi de Dieu le commande, sans qu'on ait plus besoin de penser aux raisons, ni de s'arrêter aux difficultés de raisonnement que l'esprit peut envisager.

30. Ainsi ce que nous venons de dire sur la Raison humaine, qu'on exalte et qu'on dégrade tour-à-tour, et souvent sans règle et sans mesure, peut faire voir notre peu d'exactitude, et combien nous sommes complices de nos erreurs. Il n'y auroit rien de si aisé à terminer que ces disputes sur les droits de la Foi et de la Raison, si les hommes vouloient se servir des règles les plus vulgaires de la Logique, et raisonner avec tant soit peu d'attention. Au-lieu de cela, ils s'embrouillent par des expressions obliques et ambiguës, qui leur donnent un beau champ de déclamer, pour faire valoir leur esprit et leur doctrine: desorte qu'il semble qu'ils n'ont point d'envie de voir la Vérité toute une, peut-être parce qu'ils craignent qu'elle ne soit plus désagréable que l'Erreur, faute de connoître la beauté de l'Auteur de toutes choses, qui est la source de la Vérité.

31. Cette négligence est un défaut général de l'Humanité, qu'on ne doit reprocher à aucun en particulier. *Abundamus dulcibus vitiis*, comme Quintilien le disoit du stile de Sénèque; et nous nous plaisons à nous égarer. L'exactitude nous gêne, et les règles nous paroissent des puérilités. C'est pourquoi la Logique vulgaire (laquelle suffit pourtant à peu près pour l'examen des raisonnemens qui tendent à la certitude) est renvoyée aux Écoliers; et l'on ne s'est pas même avisé de celle qui doit régler le poids des vraisemblances, et qui seroit si nécessaire dans les délibérations d'importance. Tant il est vrai que nos fautes, pour la plupart, viennent du mépris ou du défaut de l'Art de penser; car il n'y a rien de plus imparfait que notre Logique, lorsqu'on va au-delà des argumens nécessaires; et les plus excellens Philosophes de notre tems, tels que les Auteurs de l'Art de penser, de la Recherche de la Vérité, et de l'Essai sur l'Entendement, ont été fort éloignés de nous marquer les vrais moyens propres à aider cette faculté qui nous doit faire peser les apparences du vrai et du faux: sans parler de l'Art d'inventer, où il est encore plus difficile d'atteindre, et dont on n'a que des échantillons fort imparfaits dans les Mathématiques.

32. Une des choses qui pourroit avoir contribué le plus à faire croire à Mr. Bayle qu'on ne sauroit satisfaire aux difficultés de la Raison contre la Foi, c'est qu'il semble demander que Dieu soit justifié d'une manière pareille à celle dont on se sert ordinairement pour plaider la cause d'un homme accusé devant son Juge. Mais il ne s'est point souvenu

que dans les tribunaux des hommes, qui ne sauroient toujours pénétrer jusqu'à la vérité, on est souvent obligé de se régler sur les indices et sur les vraisemblances, et sur-tout sur les présomptions ou préjugés; au-lieu qu'on convient, comme nous l'avons déjà remarqué, que les Mystères ne sont point vraisemblables. Par exemple, Mr. Bayle ne veut point qu'on puisse justifier la bonté de Dieu dans la permission du péché, parce que la vraisemblance seroit contre un homme qui se trouveroit dans un cas qui nous paroîtroit semblable à cette permission. Dieu prévoit qu'Eve sera trompée par le Serpent, s'il la met dans les circonstances où elle s'est trouvée depuis; et cependant il l'y a mise. Or si un Père ou un Tuteur en faisoit autant à l'égard de son Enfant ou de son Pupille, un Ami à l'égard d'une jeune personne dont la conduite le regarde, le Juge ne se payeroit pas des excuses d'un Avocat qui diroit qu'on a seulement permis le mal, sans le faire, ni le vouloir: il prendroit cette permission même pour une marque de mauvaise volonté, et il la considéreroit comme un péché d'omission, qui rendroit celui qui en seroit convaincu complice du péché de commission d'un autre.

33. Mais il faut considérer que lorsqu'on a prévu le mal, qu'on ne l'a point empêché, quoiqu'il paroisse qu'on ait pu le faire aisément, et qu'on a même fait des choses qui l'ont facilité, il ne s'ensuit point pour cela nécessairement qu'on en soit le complice; ce n'est qu'une présomption très forte, qui tient ordinairement lieu de vérité dans les choses humaines, mais qui seroit détruite par une discussion exacte du fait, si nous en étions capables par rapport à Dieu; car on appelle présomption chez les Jurisconsultes, ce qui doit passer pour vérité par provision, en cas que le contraire ne se prouve point; et il dit plus que conjecture, quoique le Dictionnaire de l'Académie n'en ait point épluché la différence. Or il y a lieu de juger indubitablement qu'on apprendroit par cette discussion, si l'on y pouvoit arriver, que des raisons très justes, et plus fortes que celles qui y paroissent contraires, ont obligé le plus sage de permettre le mal, et de faire même des choses qui l'ont facilité. On en donnera quelques instances ci-dessous.

34. Il n'est pas fort aisé, je l'avoue, qu'un Père, qu'un Tuteur, qu'un Ami puisse avoir de telles raisons dans le cas dont il s'agit. Cependant la chose n'est pas absolument impossible, et un habile faiseur de Romans pourroit peut-être trouver un cas extraordinaire, qui justifieroit même un homme, dans les circonstances que je viens de marquer: mais à l'égard de Dieu, l'on n'a point besoin de s'imaginer ou de vérifier des raisons particulières, qui l'aient pu porter à permettre le mal; les raisons générales suffisent. L'on sait qu'il a soin de tout l'Univers, dont toutes les parties sont liées; et l'on en doit inférer qu'il a eu une infinité d'égards, dont le résultat lui a fait juger qu'il n'étoit pas à propos d'empêcher certains maux.

35. On doit même dire qu'il faut nécessairement qu'il y ait eu de ces grandes, ou plutôt d'invincibles raisons, qui aient porté la divine Sagesse à la permission du mal, qui nous étonne, par cela même que cette permission est arrivée: car rien ne peut venir de Dieu, qui ne soit parfaitement conforme à la bonté, à la justice et à la sainteté. Ainsi nous pouvons juger par l'évènement (ou *a posteriori*) que cette permission étoit indispensable, quoiqu'il ne nous soit pas possible de le montrer (*a priori*) par le détail des raisons que Dieu peut avoir eues pour cela; comme il n'est pas nécessaire non plus que nous le montrions pour le justifier. Mr. Bayle lui-même dit fort bien là-dessus; (Rép. au Provinc. Ch. 165. Tom. 3. p. 1067.) Le péché s'est introduit dans le monde, Dieu donc a pu le permettre sens déroger à ses perfections; *ab actu ad potentiam valet consequentia*. En Dieu cette conséquence est bonne: il l'a fait, donc il l'a bien fait. Ce n'est donc pas que nous n'ayons aucune notion de la justice en général, qui puisse convenir aussi à celle de Dieu: et ce n'est pas non plus que la justice de Dieu ait d'autres règles que la justice connue des hommes; mais c'est que le cas dont il s'agit est tout différent de ceux qui sont ordinaires parmi les hommes. Le droit universel est le même pour Dieu et pour les hommes; mais le fait est tout différent dans le cas dont il s'agit.

36. Nous pouvons même supposer ou feindre (comme j'ai déjà remarqué) qu'il y ait quelque chose de semblable parmi les hommes à ce cas qui a lieu en Dieu. Un homme pourroit donner de si grandes et de si fortes preuves de sa vertu et de sa sainteté, que toutes les raisons les plus apparentes que l'on pourroit faire valoir contre lui pour le charger d'un prétendu crime, par exemple, d'un larcin, d'un assasinat, mériteroient d'être rejetées comme des calomnies de quelques faux témoins, ou comme un jeu extraordinaire du hazard, qui fait soupçonner quelquefois les plus innocens. De sorte que dans un cas où tout autre seroit en danger d'être condamné, ou d'être mis à la question, (selon les droits des lieux) cet homme seroit absous par ses Juges d'une commune voix. Or dans ce cas, qui est rare en effet, mais qui n'est pas impossible, on pourroit dire en quelque façon (*sano sensu*) qu'il y a un combat entre la Raison et la Foi; et que les règles

du Droit sont autres par rapport à ce personnage, que par rapport au reste des hommes. Mais cela bien expliqué signifiera seulement, que des apparences de raison cèdent ici à la foi qu'on doit à la parole et à la probité de ce grand et saint homme: et qu'il est privilégié par dessus les autres hommes; non pas comme s'il y avoit une autre Jurisprudence pour lui, ou comme si l'on n'entendoit pas ce que c'est que la Justice par rapport à lui; mais parce que les règles de la Justice universelle ne trouvent point ici l'application qu'elles reçoivent ailleurs, ou plutôt parce qu'elles le favorisent, bien loin de le charger; puisqu'il y a des qualités si admirables dans ce personnage, qu'en vertu d'une bonne Logique des vraisemblances, on doit ajouter plus de foi à sa parole qu'à celle de plusieurs autres.

37. Puisqu'il est permis ici de faire des fictions possibles, ne peut-on pas s'imaginer que cet homme incomparable soit l'Adepte ou le Possesseur

de la bénite pierre
Qui peut seule enrichir tous les Rois de la Terre,

et qu'il fasse tous les jours des dépenses prodigieuses pour nourrir et pour tirer de la misère une infinité de pauvres? Or s'il y avoit je ne sais combien de témoins, ou je ne sais quelles apparences, qui tendissent à prouver que ce grand bienfaiteur du Genre-humain vient de commettre quelque larcin, n'est-il pas vrai que toute la terre se moqueroit de l'accusation, quelque spécieuse qu'elle pût être? Or Dieu est infiniment au dessus de la bonté et de la puissance de cet homme; et par conséquent il n'y a point de raisons, quelque apparentes qu'elles soient, qui puissent tenir contre la Foi, c'est-à-dire, contre l'assurance ou contre la confiance en Dieu, avec laquelle nous pouvons et devons dire, que Dieu a tout fait comme il faut. Les objections ne sont donc point insolubles. Elles ne contiennent que des préjugés et des vraisemblances, mais qui sont détruites par des raisons incomparablement plus fortes. Il ne faut pas dire non plus, que ce que nous appellons justice, n'est rien par rapport à Dieu; qu'il est le Maître absolu de toutes choses, jusqu'à pouvoir condamner les innocens, sans violer sa justice; ou enfin que la justice est quelque chose d'arbitraire à son égard; expressions hardies et dangereuses, où quelques-uns se sont laissé entraîner au préjudice des attributs de Dieu: puisqu'en ce cas il n'y auroit point de quoi louer sa bonté et sa justice; et tout seroit de même que si le plus méchant Esprit, le Prince des mauvais Génies, le mauvais Principe des Manichéens, étoit le seul maître de l'Univers, comme on l'a déjà remarqué ci-dessus. Car quel moyen y auroit-il de discerner le véritable Dieu d'avec le faux Dieu de Zoroastre, si toutes les choses dépendoient du caprice d'un pouvoir arbitraire, sans qu'il y eût ni règle, ni égard pour quoi que ce fût!

38. Il est donc plus que visible, que rien ne nous oblige à nous engager dans une si étrange doctrine; puisqu'il suffit de dire que nous ne connoissons pas assez le fait, quand il s'agit de répondre aux vraisemblances, qui paroissent mettre en doute la justice et la bonté de Dieu, et qui s'évanouïroient, si le fait nous étoit bien connu. Nous n'avons pas besoin non plus de renoncer à la Raison pour écouter la Foi, ni de nous crever les yeux pour voir clair, comme disoit la Reine Christine: il suffit de rejeter les apparences ordinaires, quand elles sont contraires aux Mystères: ce qui n'est point contraire à la Raison puisque même dans les choses naturelles nous sommes bien souvent désabusés des apparences par l'expérience, ou par des raisons supérieures. Mais tout cela n'a été mis ici par avance, que pour mieux faire entendre en quoi consiste le défaut des objections, et l'abus de la Raison, dans le cas présent, où l'on prétend qu'elle combat la Foi avec le plus de force: nous viendrons ensuite à une plus exacte discussion de ce qui regarde l'origine du mal et la permission du péché avec ses suites.

39. Pour à présent, il sera bon de continuer à examiner l'importante question de l'usage de la Raison dans la Théologie, et de faire des réflexions sur ce que Mr. Bayle a dit là-dessus en divers lieux de ses Ouvrages. Comme il s'étoit attaché dans son Dictionnaire Historique et Critique à mettre les objections des Manichéens et celles des Pyrrhoniens dans leur jour, et comme ce dessein avoit été censuré par quelques personnes zélées pour la Religion; il mit une Dissertation à la fin de la seconde édition de ce Dictionnaire, qui tendoit à faire voir par des exemples, par des autorités et par des raisons, l'innocence et l'utilité de son procédé. Je suis persuadé, (comme j'ai dit ci-dessus) que les objections spécieuses qu'on peut opposer à la Vérité sont très-utiles: et qu'elles servent à la confirmer et à l'éclaircir, en donnant occasion aux personnes intelligentes de trouver de nouvelles ouvertures, ou de faire mieux valoir les anciennes. Mais Mr. Bayle y cherche une utilité toute opposée qui seroit de faire voir la puissance de la Foi, en montrant que les vérités qu'elle enseigne ne sauroient soutenir les attaques de la Raison, et qu'elle ne laisse pas de se maintenir dans le coeur des fidèles. Mr. Nicole semble appeller cela le triomphe de l'autorité de Dieu sur la Raison humaine, dans les paroles que Mr. Bayle rapporte de lui, dans le 3. Tome de sa Réponse aux questions d'un Provincial (ch. 177. p. 120.) Mais comme la Raison et un don de Dieu, aussi-bien que la Foi, leur combat feroit combattre Dieu contre Dieu; et si les objections de la Raison contre quelque article de Foi sont insolubles, il faudra dire que ce prétendu article sera faux et non révélé: ce sera une chimère de l'esprit humain, et le triomphe de cette Foi pourra être comparé aux feux de joye que l'on fait après avoir été battu. Telle est la doctrine de la damnation des enfans non baptizés, que Mr. Nicole veut faire passer pour une suite du péché originel; telle seroit la condamnation éternelle des adultes qui auroient manqué des lumieres nécessaires pour obtenir le salut.

40. Cependant tout le monde n'a pas besoin d'entrer dans des discussions Théologiques; et des personnes, dont l'état est peu compatible avec les recherches exactes, doivent se contenter des enseignemens de la Foi, sans se mettre en peine des objections; et si par hazard quelque difficulté très-forte venoit à les frapper, il leur est permis d'en détourner l'esprit, en faisant à Dieu un sacrifice de leur curiosité: car lorsqu'on est assuré d'une vérité, on n'a pas même besoin d'écouter les objections. Et comme il y a bien des gens dont la foi est assez petite et assez peu enracinée pour soutenir ces sortes d'épreuves dangereuses, je crois qu'il ne leur faut point présenter ce qui pourroit être un poison pour eux; ou si l'on ne peut leur cacher ce qui n'est trop public, il faut y joindre l'antidote, c'est-à-dire, il faut tâcher de joindre la solution à l'objection, bien loin de l'écarter comme impossible.

41. Les passages des excellens Théologiens qui parlent de ce triomphe de la Foi, peuvent et doivent recevoir un sens convenable aux principes que je viens d'établir. Il se rencontre dans quelques objets de la Foi, deux qualités capables de la faire triompher de la Raison; l'une est l'incompréhensibilité, l'autre est le peu d'apparence. Mais il faut se bien donner de garde d'y joindre la troisième qualité, dont Mr. Bayle parle, et de dire, que ce qu'on croit est insoutenable: car ce seroit faire triompher la Raison à son tour, d'une manière qui détruiroit la Foi. L'incompréhensibilité ne nous empèche pas de croire même des vérités naturelles; par exemple (comme j'ai déjà marqué) nous ne comprenons pas la nature des odeurs et des saveurs, et cependant nous sommes persuadés, par une espèce de foi que nous devons aux témoignages des Sens, que ces qualités sensibles sont fondées dans la nature des choses, et que ce ne sont pas des illusions.

42. Il y a aussi des choses contraires aux apparences, que nous admettons, l'orsqu'elles sont bien vérifiées. Il y a un petit Roman tiré de l'Espagnol, dont le titre porte, qu'il ne faut pas toujours croire ce qu'on voit. Qu'y avoit il de plus apparent que le mensonge du faux Martin Guerre, qui se fit reconnoître par la femme et par les parens du véritable, et fit balancer long-tems les Juges et les parens, même après l'arrivée du dernier? cependant la vérité fut enfin reconnue. Il en est de même de la Foi. J'ai déjà remarqué, que ce qu'on peut opposer à la bonté et à la justice de Dieu, ne sont que des apparences, qui seroient fortes contre un homme; mais qui deviennent nulles, quand on les applique à Dieu, et quand on les met en balance avec les démonstrations qui nous assurent de la perfection infinie de ses attributs. Ainsi la Foi triomphe des fausses raisons, par des raisons solides et supérieures, qui nous l'ont fait embrasser: mais elle ne triompheroit pas, si le sentiment contraire avoit pour lui des raisons aussi fortes, ou même plus fortes que celles qui font le fondement de la Foi, c'est-à-dire, s'il y avoit des objections invincibles et démonstratives contre la Foi.

43. Il est bon même de remarquer ici, que ce que Mr. Bayle appelle Triomphe de la Foi, est en partie un triomphe de la Raison démonstrative contre des raisons apparentes et trompeuses, qu'on oppose mal-à-propos aux démonstrations. Car il faut considérer que les objections des Manichéens ne sont guères moins contraires à la Théologie naturelle, qu'à la Théologie révélée. Et quand on leur abandonneroit la Sainte Écriture, le péché originel, la grâce de Dieu en Jésus-Christ, les peines de l'Enfer et les autres articles de notre Religion, on ne se délivreroit point par-là de leurs objections: car on ne sauroit nier, qu'il y a dans le monde du mal physique, (c'est-à-dire des souffrances) et du mal moral, (c'est-à-dire des crimes) et même que le mal physique n'est pas toujours distribué ici-bas suivant sa proportion du mal moral, comme il semble que la justice le demande. Il reste donc cette question de la Théologie naturelle, comment un Principe unique, tout-bon, tout-sage et tout-puissant a pu admettre le mal, et sur-tout comment il a pu permettre le péché, et comment il a pu se résoudre à rendre souvent les méchans heureux et les bons malheureux?

44. Or nous n'avons point besoin de la Foi révélée, pour savoir qu'il y a un tel Principe unique de toutes choses, parfaitement bon et sage. La Raison nous l'apprend par démonstrations infaillibles; et par conséquent toutes les objections prises du train des choses, où nous remarquons des imperfections, ne sont fondées que sur de fausses apparences. Car si nous étions capables d'entendre

l'Harmonie universelle, nous verrions que ce que nous sommes tentés de blâmer, est lié avec le plan le plus digne d'être choisi; en un mot nous *verrions*, et ne *croirions* pas seulement, que ce que Dieu a fait est le meilleur. J'appelle *voir* ici, ce qu'on connoît *a priori* par les causes; et *croire*, ce qu'on ne juge que par les effets, quoique l'un soit aussi certainement connu que l'autre. Et l'on peut appliquer encore ici ce que dit S. Paul (2. Cor. V. 7.) que nous cheminons par *foi* et non par *vue*. Car la sagesse infinie de Dieu nous étant connue, nous jugeons que les maux que nous expérimentons devoient être permis, et nous le jugeons par l'effet même ou *a posteriori*, c'est-à-dire, parce qu'ils existent. C'est ce que Mr. Bayle reconnoît; et il devoit s'en contenter, sans prétendre qu'on doit faire cesser les fausses apparences qui y sont contraires. C'est comme si l'on demandoit qu'il n'y eût plus de songes, ni de déceptions d'Optique.

45. Et il ne faut point douter que cette Foi et cette confiance en Dieu, qui nous fait envisager sa bonté infinie, et nous prépare à son amour, malgré les apparences de dureté qui nous peuvent rebuter, ne soient un exercice excellent des vertus de la Théologie Chrétienne, lorsque la divine Grâce en Jésus Christ excite ces mouvemens en nous. C'est ce que Luther a bien remarqué contre Erasme, en disant que c'est le comble de l'amour, d'aimer celui qui paroît si peu aimable à la chair et au sang, si rigoureux contre les misérables, et si prompt à damner, et cela même pour des maux, dont il paroît être la cause ou le complice à ceux qui se laissent éblouïr par de fausses raisons. De sorte qu'on peut dire que le triomphe de la véritable Raison éclairée par la grâce divine, est en même tems le triomphe de la Foi et de l'amour.

46. Monsieur Bayle paroît l'avoir pris tout autrement: il se déclare contre la Raison, lorsqu'il ce pouvoit contenter d'en blâmer l'abus. Il cite les paroles de Cotta chez Ciceron, qui va jusqu'à dire que si la Raison étoit un présent des Dieux, la Provideuce seroit blâmable de l'avoir donné, puisqu'il tourne à notre mal. Mr. Bayle aussi croit, que la Raison humaine est un principe de destruction et non pas d'édification (Diction. p 2026. col. 2.) que c'est une coureuse qui ne sait où s'arrêter, et qui comme une autre Pénélope détruit ellemême son propre Ouvrage,

Destruit, aedificat, mutat quadrata rotundis.

(Rep. au Provincial, T. 3. p. 723.) Mais il s'applique sur-tout à entasser beaucoup d'autorités les unes sur les autres, pour faire voir que les Théologiens de tous les partis rejettent l'usage de la Raison aussi bien que lui, et n'en étalent les lueurs qui s'élevent contre la Religion, que pour les sacrifier à la Foi par un simple désaveu, et en ne répondant qu'à la conclusion de l'argument qu'on leur oppose. Il commence par le Nouveau Testament. Jésus-Christ se contentoit de dire: *Suis-moi* (Luc. V. 27. IX. 59.) Les Apôtres disoient: *Crois, et tu seras sauvé* (Act. XVI. 3.) S. Paul reconnoît, que *sa doctrine est obscure* (1. Corinth. XIII. 12.) *qu'on n'y peut rien comprendre*, à moins que Dieu ne communique un discernement spirituel, et sans cela elle ne passe que pour folie (1. Cor. II. 14.) Il exhorte les fidèles *à se bien tenir en garde contre la Philosophie* (1. Cor. II. 8.) et à éviter les contestations de cette science, qui avoit fait perdre la Foi à quelques personnes.

47. Quant aux Pères de l'Église, Mr. Bayle nous renvoie au recueil de leurs passages contre l'usage de la Philosophie et de la Raison, que Mr. de Launoy a fait (*de varia Aristotelis fortuna* cap. 2.) et particulièrement aux passages de S. Augustin recueillis par Mr. Arnaud (contre Mallet) pui portent, que les jugemens de Dieu sont impénétrables; qu'ils n'en sont pas moins justes, pour nous être inconnus; que c'est un profond abîme, quon ne peut fonder sans se mettre au hazard de tomber dans le précipice; quon ne peut sans témérité vouloir expliquer ce que Dieu a voulu tenir caché; que sa volonté ne sauroit être que juste; que plusieurs ayant voulu rendre raison de cette profondeur incompréhensible, sont tombés en des imaginations vaines et en des opinions pleines d'erreur et d'égarement.

48. Les Scholastiques ont parlé de même: Mr. Bayle rapporte un beau passage du Cardinal Cajetan (1. part. Summ. qu. 22. art. 4.) dans ce sens: »Notre esprit, (dit-il) se repose non sur l'évi»dence de la vérité connue, mais sur la profondeur »inaccessible de la vérité cachée. Et comme dit »S. Grégoire, celui qui ne croit touchant la Divi»nité que ce qu'il peut mesurer, avec son esprit, appetisse l'idée de Dieu. Cependant je ne soupçonne »pas qu'il faille nier quelqu'une des choses que »nous savons, ou que nous voyons appartenir à »l'immutabilité, à l'actualité, à la certitude, à l'u»niversalité etc. de Dieu: mais je pense qu'il y a »ici quelque secret, ou à l'égard de la relation qui »est entre Dieu et l'évènement, ou par rapport à »ce qui lie l'évènement même avec sa prévision. »Ainsi considérant que l'intellect de notre âme est »l'oeil de la chouette, je ne trouve son repos que »dans l'ignorance. Car ils vaut mieux et pour la »Foi Catholique, et pour la Foi Philosophique,

»avouer notre aveuglement, que d'assurer comme »des choses évidentes ce qui ne tranquillise pas no»tre esprit, puisque c'est l'évidence qui le met en »tranquillité. Je n'accuse pas de présomption pour »cela tous les Docteurs, qui en bégayant ont tâché »d'insinuer comme ils ont pu, l'immobilité et l'effi»cace souveraine et éternelle de l'entendement, de »la volonté et de la puissance de Dieu, par l'infail»libilité de l'élection et de la relation divine à tous »les événemens. Rien de tout cela ne nuit au »soupçon que j'ai, qu'il y a quelque profondeur »qui nous est cachée.« Ce passage de Cajetan est d'autant plus considérable, que c'étoit un Auteur capable d'approfondir la matière.

49. Le Livre de Luther contre Erasme est plein d'observations vives contre ceux qui veulent soumettre les vérités révélées au Tribunal de notre Raison. Calvin parle souvent sur le même ton, contre l'audace curieuse de ceux qui cherchent de pénétrer dans les conseils de Dieu. Il déclare dans son Traité de la Prédestination, que Dieu a eu de *justes causes* pour réprouver une partie des hommes, mais *à nous inconnues*. Enfin Mr. Bayle cite plusieurs Modernes, qui ont parlé dans le même sens (Réponse aux Questions d'un Provincial, chap. 160. et suivans).

50. Mais toutes ces expressions et une infinité de semblables ne prouvent pas l'insolubilité des objections contraires à la Foi, que Mr. Bayle a en vue. Il est vrai que les conseils de Dieu sont impénétrables, mais il n'y a point d'objections invincibles qui puisse faire conclure qu'ils sont injustes. Ce qui paroît injustice du côté de Dieu et folie du côté de le Foi, le paroît seulement. Le célèbre passage de Tertullien (de carne Christi) mortuus est Dei Filius, *credibile est, quia ineptum est*; et sepultus revixit, *certum est, quia impossibile*, est une saillie qui ne peut être entendue que des apparences d'absurdité. Il y en a de semblables dans le Livre de Luther du serf-arbitre, comme lorsquil dit ch. 174. *Si placet tibi Deus indignos coronans, non debet displicere immeritos damnans.* Ce qui étant réduit à des expressions plus modérées, veut dire: Si vous approuvez que Dieu donne la gloire éternelle à ceux qui ne sont pas meilleurs que les autres, vous ne devez point désapprouver qu'il abandonne ceux qui ne sont pas pires que les autres. Et pour juger qu'il ne parle que des apparences d'injustice, on n'a qu'à peser ces paroles du même Auteur tirées du même Livre: »Dans tout le reste »(dit-il) nous reconnoissons en Dieu une Majesté »suprême, il n'y a que la justice que nous osons »contrequarrer: et nous ne voulons pas croire »par provision (tantisper) »qu'il soit juste, quoi»qu'il nous ait promit que le tems viendra, où sa »gloire étant révélée, tous les hommes verront clai»remont qu'il a été et qu'il est juste.»

51. On trouvera aussi que lorsque les Pères sont entrés en discussion, ils n'ont point rejeté simplement la Raison. Et en disputant contre les Paiens, ils s'attachent ordinairement à faire voir combien le Paganisme est contraire à la Raison, et combien la Religion Chrétienne a de l'avantage sur lui encore de ce côté-là. Origène a montré à Celse comment le Christianisme est raisonnable, et pourquoi cependant la plupart des Chrétiens doivent croire sans examen. Celse s'étoit moqué de la conduite des Chrétiens, »qui ne voulant, (disoit»il) ni écouter vos raisons, ni vous en donner de »ce qu'ils croient, se contentent de vous dire: N'e»xaminez point, croyez seulement; ou bien, Votre »foi vous sauvera; et ils tiennent pour maxime, »que la sagesse du monde est un mal.«

52. Origène y répond en habile homme (livre 1. ch. 2.) et d'une manière conforme aux principes que nous avons établis ci-dessus. C'est que la raison, bien loin d'être contraire au Christianisme, sert de fondement à cette Religion, et la fera recevoir à ceux qui pourront venir à l'examen. Mais comme peu de gens en sont capables, le don céleste d'une foi toute nue qui porte au bien, suffit pour le général. »S'il étoit possible »(dit-il) que tous les hommes négligeant les »affaires de la vie s'attachassent à l'étude et à la »méditation, il ne faudroit point chercher d'autre »voie pour leur faire recevoir la Religion Chré»tienne. Car pour ne rien dire qui offense per»sonne« (il insinue que la Religion Païenne est absurde, mais il ne le veut point dire expressément) »on n'y trouvera pas moins d'exacti»tude, qu'ailleurs; soit dans la discussion de ses »dogmes, soit dans l'éclaircissement des expressions »énigmatiques de ses Prophètes, soit dans l'expli»cation des paraboles de ses Évangiles, et d'une »infinité d'autres choses arrivées ou ordonnées »symboliquement. Mais puisque ni les nécessités »de la vie, ni les infirmités des hommes ne per»mettent qu'à un fort petit nombre de personnes »de s'appliquer à l'étude; quel moyen pouvoit-on »trouver plus capable de profiter à tout le reste du »monde, que celui que Jésus-Christ a voulu qu'on »employât pour la conversion des peuples? Et je »voudrois bien que l'on me dit sur le sujet du »grand nombre de ceux qui croient, et qui par-là »se sont retirés du bourbier des vices, où ils étoient »auparavant enfoncés, lequel vaut le mieux, d'a»voir de la sorte changé ses moeurs et corrigé sa

»vie, en croyant sans examen qu'il y a des peines »pour les péchés et des récompenses pour les bon»nes actions; ou d'avoir attendu à se convertii, »l'orsqu'on ne croiroit pas seulement, mais qu'on »auroit examiné avec soin les fondemens de ces »Dogmes? Il est certain qu'à suivre cette mé»thode, il y en auroit bien peu qui en viendroient »jusqu'où leur foi toute simple et toute nue les »conduit, mais que la plupart demeureroient dans »leur corruption.«

53. Mr. Bayle (dans son éclaircissement concernant les objections des Manichéens, mis à la fin de la seconde édition du Dictionnaire) prend ces paroles, où Origène marque que Religion est à l'épreuve de la discussion des Dogmes, comme si cela ne s'entendoit point par rapport à la Philosophie, mais seulement par rapport à lexactitude avec laquelle on établit l'autorité et le véritable sens de la Sainte Écriture. Mail il n'y a rien qui marque cette restriction. Origène écrivoit contre un Philosophe, qu'elle n'auroit point accommodé. Et il paroît, que ce Père a voulu marquer, que parmi les Chrétiens on n'étoit pas moins exact que chez les Stoïciens et chez quelques autres Philosophes, qui établissoient leur doctrine, tant par la Raison, que par les autorités, comme faisoit Chrysippe, qui trouvoit sa Philosophie encore dans les symboles de l'Antiquité Païenne.

54. Celse fait encore une autre objection aux Chrétiens, au même endroit. »S'ils se renferment »(dit-il) à l'ordinaire dans leur, N'examinez point, »croyez seulement; il faut qu'ils me disent au »moins, quelles sont les choses qu'ils veulent que »je croie.« En cela il a raison sans doute, et cela va contre ceux qui diroient que Dieu est bon et juste, et qui soutiendroient cependant que nous n'avons aucune notion de la bonté ou de la justice, quand nous lui attribuons ces perfections. Mais il ne faut pas demander toujours ce que j'appelle des notions adéquates, et qui n'enveloppent rien qui ne soit expliqué; puisque même les qualités sensibles, comme la chaleur, la lumière, la douceur, ne nous sauroient donner de telles notions. Ainsi nous convenons que les Mystères reçoivent une explication, mais cette explication est imparfaite. Il suffit que nous ayons quelque intelligence analogique d'un Mystère, tel que la Trinité et que l'Incarnation, afin qu'en les recevant nous ne prononcions pas des paroles entièrement destituées de sens: mais il n'est point nécessaire que l'explication aille aussi loin qu'il seroit à souhaiter, c'est-à-dire, qu'elle aille jusqu'à la compréhension et au comment.

55. Il paroît donc étrange que Mr. Bayle récuse le Tribunal des notions communes (dans le 3. Tome de sa Réponse au Provincial page 1062. p. 1140.) comme si on ne devoit point consulter l'idée de la bonté, quand on répond aux Manichéens; au lieu que lui-même s'étoit expliqué tout autrement dans son Dictionnaire: et il faut bien que ceux qui sont en dispute sur la question, s'il n'y a qu'un seul Principe tout bon, ou s'il y en a deux, l'un bon, l'autre mauvais, conviennent de ce que veut dire bon et mauvais. Nous entendons quelque chose par l'union, quand on nous parle de celle d'un corps avec un autre corps, ou d'une substance avec son accident, d'un sujet avec son adjoint, du lieu avec le mobile, de l'acte avec la puissance; nous entendons aussi quelque chose, quand nous parlons de l'union de l'âme avec le corps, pour en faire une seule personne. Car quoique je ne tienne point, que l'âme change les loix du corps, ni que le corps change les loix de l'âme, et que j'aie introduit l'Harmonie préétablie pour éviter ce dérangement; je ne laisse pas d'admettre une vraie union entre l'âme et le corps, qui en fait un suppôt. Cette union va au métaphysique, au lieu qu'une union d'influence iroit au physique. Mais quand nous parlons de l'union du Verbe de Dieu avec la Nature humaine, nous devons nous contenter d'une connoissance analogique, telle que la comparaison de l'union de l'âme avec le corps est capable de nous donner; et nous devons au reste nous contenter de dire que l'Incarnation est l'union la plus étroite qui puisse exister entre le Créateur et la créature, sans qu'il soit besoin d'aller plus avant.

56. Il en est de même des autres Mystères, où les esprits modérés trouveront toujours une explication suffisante pour croire, et jamais autant qu'il en faut pour comprendre. Il nous suffit d'un certain ce que c'est (τί ἐςι); mais le comment (πῶς) nous passe, et ne nous est point nécessaire. On peut dire des explications des Mystères, qui se débitent par ci par-là, ce que la Reine de Suède disoit dans une médaille sur la Couronne qu'elle avoit quittée, non mi bisogna, e non mi basta.

Nous n'avons pas besoin non plus (comme j'ai déjà remarqué) de prouver les Mystères à priori, ou d'en rendre raison; il nous suffit que la chose est ainsi, (τὸ ὅτι) sans savoir le pourquoi (τὸ διότι) que Dieu s'est réservé. Ces vers que Joseph Scaliger a fait là-dessus sont beaux et célèbres.

Ne curiosus quaere causas omnium,
Quaecumque libris vis Prophetarum indidit
Afflata caelo, plena veraci Deo:
Nec operta sacri supparo silentii

Irrumpere aude, sed pudenter praeteri.
Nescire velle, quae Magister optimus
Docere non vult, erudita inscitia est.

Monsieur Bayle qui les rapporte (Rép au Provinc. Tom. 3. p. 1055.) juge avec beaucoup d'apparence que Scaliger les a faits à l'occasion des disputes d'Arminius et de Gomarus. Je crois que Mr. Bayle les a récités de mémoire, car il met sacrata au lieu d'afflata. Mais c'est apparemment par la faute de l'Imprimeur qu'il y a prudenter au lieu de pudenter (c'est-à-dire modestement) que le vers demande.

57. Il n'y a rien de si juste que l'avis que ces vers contiennent, et Mr. Bayle a raison de dire (p. 729.) »que ceux qui prétendent que la con»duite de Dieu à l'égard du péché, et des suites du »péché, n'a rien dont il ne leur soit possible de »rendre raison, se livrent à la merci de leur adver»saire.« Mais il n'a point raison de conjoindre ici deux choses bien différentes, rendre raison d'une chose, et la soutenir contre les objections; comme il fait lorsqu'il ajoute d'abord: »Ils sont obligés de le suivre par-tout (leur ad»versaire) où il les voudra mener, et ils recule»roient honteusement et demanderoient quartier, »s'ils avouoient que notre esprit est trop foible »pour résoudre pleinement toutes les instances d'un »Philosophe.«

58. Il semble ici que, selon Mr. Bayle, rendre raison est moins que répondre aux instances, puisqu'il menace celui qui entreprendroit le premier, de l'obligation où il s'engageroit d'aller jusqu'au second. Mais c'est tout le contraire: un soutenant (respondens) n'est point obligé de rendre raison de sa thèse, mais il est obligé de satisfaire aux instances d'un opposant. Un défendeur en justice n'est point obligé (pour l'ordinaire) de prouver son droit, ou de mettre en avant le titre de sa possession; mais il est obligé de répondre aux raisons du demandeur. Et je me suis étonné cent fois qu'un Auteur aussi exact et aussi pénétrant, que Mr. Bayle, mêle si souvent ici des choses où il y a autant de différence qu'il y en a entre ces trois actes de la Raison comprendre, prouver, et répondre aux objections; comme si lorsqu'il s'agit de l'usage de la Raisen en Théologie, l'un valoit autant que l'autre. C'est ainsi qu'il dit dans ses Entretiens posthumes p. 73. »Il n'y »a point de principe que M. Bayle ait plus sou»vent inculqué que celui-ci, que l'incompréhensi»bilité d'un Dogme et l'insolubilité des objections »qui le combattent, n'est pas une raison légitime »de le rejeter.« Passe pour l'incompréhensibilité, mais il n'en est pas de même de l'insolubilité. Et c'est tout autant en effet, que si l'on disoit qu'une raison invincible contre une thèse n'est pas une raison légitime de la rejeter. Car quelle autre raison légitime pour rejeter un sentiment peut-on trouver, si un argument contraire invincible ne l'est pas? Et quel moyen aura-t-on après cela de démontrer la fausseté et même l'absurdité de quelque opinion?

59. Il est bon aussi de remarquer que celui qui prouve une chose a priori, en rend raison par la cause efficiente; et quiconque peut rendre de telles raisons d'une manière exacte et suffisante, est aussi en état de comprendre la chose. C'est pour cela que les Théologiens Scholastiques avoient déjà blâmé Raymond Lulle d'avoir entrepris de démontrer la Trinité par la Philosophie. On trouve cette prétendue démonstration dans ses Ouvrages, et Barthélémi Keckerman, Auteur célèbre parmi les Réformés, ayant fait une tentative toute semblable sur le même Mystère, n'en a pas été moins blâmé par quelques Théologiens modernes. On blâmera donc ceux qui voudront rendre raison de ce Mystère et le rendre compréhensible, mais on louera ceux qui travailleront à le soutenir contre les objections des adversaires.

60. J'ai déjà dit que les Théologiens distinguent ordinairement entre ce qui est au dessus de la Raison, et ce qui est contre la Raison. Ils mettent au dessus de la Raison ce qu'on ne sauroit comprendre, et dont on ne sauroit rendre raison. Mais contre la Raison sera tout sentiment qui est combattu par des raisons invincibles, ou bien dont le contradictoire peut être prouvé d'une manière exacte et solide. Ils avouent donc que les Mystères sont au-dessus de la Raison, mais ils n'accordent point qu'ils lui sont contraires. L'Auteur Anglois d'un Livre ingénieux, mais désapprouvé dont le titre est, Christianity not mysterious, a voulu combattre cette distinction; mais il ne me paroît pas qu'il lui ait donné aucune atteinte. Monsieur Bayle aussi n'est pas tout-à-fait content de cette distinction reçue. Voici ce qu'il en dit (Tom. 3. de la Réponse aux Questions d'un Provinciel ch. 158.) Premièrement (p. 998.) il distingue avec M. Saurin entre ces deux thèses: l'une, »tous les Dogmes du Christianisme s'accor»dent avec la Raison; l'autre, la Raison humaine »connoît qu'ils s'accordent avec la Raison.« Il admet la première et nie la seconde. Je suis du même sentiment, si en disant qu'un Dogme s'accorde avec la Raison, on entend qu'il est possible d'en rendre raison, ou d'en expliquer le comment par la Raison; car Dieu le pourroit faire sans doute, et nous ne le pouvons pas.

Mais je crois qu'il faut affirmer l'une et l'autre thèse, si par connoitre qu'un Dogme s'accorde avec la Raison, on entend que nous pouvons montrer au besoin, quil n'y a point de contradiction entre ce Dogme et la Raison, en repoussant les objections de ceux qui prétendent que ce Dogme est une absurdité.

61. Monsieur Bayle s'explique ici d'une manière, qui ne satisfait point. Il reconnoît très-bien que nos Mystères sont conformes à la Raison suprême et universelle qui est dans l'Entendement divin, ou à la Raison en général; cependant il nie qu'ils paroissent conformes à cette portion de Raison dont l'homme se sèrt pour juger des choses. Mais comme cette portion de Raison que nous possédons est un don de Dieu, et consiste dans la lumière naturelle qui nous est restée au milieu de la corruption; cette portion est conforme avec le tout, et elle ne diffère de celle qui est en Dieu, que comme une goute d'eau diffère de l'Ocean, ou plutôt comme le fini de l'infini. Ainsi les Mystères la peuvent passer, mais ils ne sauroient y être contraires. L'on ne sauroit être contraire à une partie, sans l'être en cela au tout. Ce qui contredit à une Proposition d'Euclide, est contraire aux Élémens d'Euclide. Ce qui en nous est contraire aux Mystères, n'est pas la Raison, ni la lumière naturelle, l'enchaînement des vérités; c'est corruption, c'est erreur ou préjugé, c'est ténèbres.

62. Mr. Bayle (p. 1002.) n'est point content du sentiment de Josua Stegman et de Mr. Turretin Théologiens Protestans, qui enseignent que les Mystères ne sont contraires qu'à la Raison corrompue. Il demande en raillant, si par la droite Raison on entend peut-être celle d'un Théologien Orthodoxe, et par la Raison corrompue, celle d'un Hérétique; et il oppose que l'évidence du Mystère de la Trinité n'étoit pas plus grande dans l'ame de Luther, que dans l'ame de Socin. Mais, comme Mr. Descartes l'a fort bien remarqué, le bon sens est donné en partage à tous; ainsi il faut croire que les Orthodoxes et les Hérétiques en sont doués. La droite Raison est un enchaînement de vérités, la Raison corrompue est mêlée de préjugés et de passions. Et pour discerner l'une de l'autre, on n'a qu'à procéder par ordre, n'admettre aucune thèse sans preuve, et n'admettre aucune preuve qui ne soit en bonne forme selon les règles les plus vulgaires de la Logique. On n'a point besoin d'autre criterion ni d'autre Juge des controverses en matière de Raison. Et ce n'est que faute de cette considération qu'on a donné prise aux Sceptiques, et que même en Théologie François Veron et quelques autres, qui ont outré la dispute contre les Protestans, jusqu'à s'abandonner à la chicane, se sont jetés à corps perdu dans le Scepticisme, pour prouver la nécessité qu'il y a de recevoir un Juge extérieur infaillible; en quoi ils n'ont point l'approbation des plus habiles gens, même dans leur parti. Calixte et Daillé s'en sont moqués comme il faut, et Bellarmin a raisonné tout autrement.

63. Maintenant venons à ce que Mr. Bayle dit (p. 999.) sur la distinction dont il s'agit. »Il me »semble (dit-il) qu'il s'est glissé une équivoque dans »la fameuse distinction que l'on met entre les cho»ses qui sont au dessus de la Raison, et les choses »qui sont contre la Raison. Les Mystères de l'Évan»gile sont au-dessus de la Raison, dit-on ordinaire»ment, mais ils ne sont pas contraires à la Raison. »Je crois qu'on ne donne pas le même sens au mot »Raison dans la première partie de cet Axiôme, »que dans la seconde; et qu'on entend dans la pre»mière la Raison de l'homme ou la Raison in con»creto, et dans la seconde la Raison en général ou »la Raison in abstracto. Car supposé que l'on en»tende toujours la Raison en général ou la Raison »suprême, la Raison universelle qui est en Dieu; il »est également vrai que les Mystères Évangéliques »ne sont point au-dessus de la Raison, et qu'ils ne »sont pas contre la Raison. Mais si l'on entend »dans l'une et dans l'autre partie de l'Axiôme la »Raison humaine, je ne vois pas trop la solidité de »la distinction: car les plus Orthodoxes avouent »que nous ne connoissons pas la conformité de nos »Mystères aux maximes de la Philosophie. Il nous »semble donc qu'ils ne sont point conformes à notre »Raison. Or ce qui nous paroît n'être pas conforme »à notre Raison, nous paroît contraire à notre Rai»son: tout de même que ce qui ne nous pa»roît pas conforme à la vérité nous paroît con»traire à la vérité: et ainsi pourquoi ne diroit»on pas également, et que les Mystères sont contre »notre foible Raison, et qu'ils sont au-dessus de »notre foible Raison?« Je réponds, comme j'ai déjà fait, que la Raison ici est l'enchaînement des vérités, que nous connoissons par la lumière naturelle, et dans ce sens l'axiôme reçu est vrai sans aucune équivoque. Les Mystères surpassent notre Raison, car ils contiennent des vérités qui ne sont pas comprises dans cet enchaînement; mais ils ne sont point contraires à notre Raison, et ne contredisent à aucune des vérités où cet enchaînement nous peut mener. Il ne s'agit donc point ici de la Raison universelle qui est en Dieu, mais de la nôtre. Pour ce qui est de la question, si nous connoissons la conformité des Mystères avec notre Raison, je répons qu'au moins nous ne connoissons jamais qu'il y ait aucune difformité, ni aucune

opposition entre les Mystères et la Raison: et comme nous pouvons toujours lever la prétendue opposition, si l'on appelle cela concilier ou accorder la Foi avec la Raison, ou en connoître conformité, il faut dire que nous pouvons connoître cette conformité et cet accord. Mais si la conformité consiste dans une explication raisonnable du comment, nous ne la saurions connoître.

64. Mr. Bayle fait encore une objection ingénieuse, qu'il tire de l'exemple du sens de la vue. »Quand une tour quarrée (dit-il) nous paroît ronde »de loin, non seulement nos yeux déposent très »clairement, qu'ils n'apperçoivent rien de quarré »dans cette tour, mais aussi qu'ils y découvrent »une figure ronde, incompatible avec la figure quar»rée. On peut donc dire que la vérité, qui est la »figure quarrée, est non seulement au-dessus, »mais encore contre le témoignage de notre »foible vue.« Il faut avouer que cette remarque est véritable, et quoiqu'il soit vrai que l'apparence de la rondeur vient de la seule privation de l'apparence des angles que l'éloignement fait disparoître, il ne laisse pas d'être vrai que le rond et le quarré sont des choses opposées. Je réponds donc à cette instance, que la représentation des sens, lors même qu'ils font tout ce qui dépend d'eux, est souvent contraire à la vérité; mais il n'en est pas de même de la faculté de raisonner, lorsqu'elle fait son devoir, puisqu'un raisonnement exact n'est autre chose qu'un enchaînement de vérités. Et quant au sens de la vue en particulier, il est bon de considérer qu'il y a encore d'autres fausses apparitions qui ne viennent point de la foiblesse de nos yeux, ni de ce qui disparoît par l'éloignement; mais de la nature de la vision même, quelque parfaite qu'elle soit. C'est ainsi, par exemple, que le cercle vu de côté est changé en cette espèce d'ovale qui est appellée Ellipse chez les Géomètres, et quelquefois même en Parabole, ou en Hyperbole, et jusqu'en ligne droite, témoin l'anneau de Saturne.

65. Les sens extérieurs, à proprement parler, ne nous trompent point. C'est notre sens interne qui nous fait souvent aller trop vite; et cela se trouve aussi dans les bêtes, comme lorsqu'un chien abboie contre son image dans le miroir: car les bêtes ont des consécutions de perception qui imitent le raisonnement, et qui se trouvent aussi dans le sens interne des hommes, lorsqu'ils n'agissent qu'en empiriques. Mais les bêtes ne font rien qui nous oblige de croire qu'elles aient ce qui mérite d'être appellé proprement un raisonnement, comme j'ai montré ailleurs. Or lorsque l'entendement emploie et suit la fausse détermination du sens interne, (comme lorsque le célèbre Gallilée a cru que Saturne avoit deux anses) il se trompe par le jugement qu'il fait de l'effet des apparences, et il en infère plus qu'elles ne portent. Car les apparences des sens ne nous promettent pas absolument la vérité des choses, non plus que les songes. C'est nous qui nous trompons par l'usage que nous en faisons, c'est-à-dire par nos consécutions. C'est que nous nous laissons abuser par des argumens probables, et que nous sommes portés à croire que les phénomènes que nous avons trouvé liés souvent, le sont toujours. Ainsi comme il arrive ordinairement, que ce qui paroît sans angles n'en a point, nous croyons aisément que c'est toujours ainsi. Une telle erreur est pardonnable, et quelquefois inévitable, lorsqu'il faut agir promtement, et choisir le plus apparent; mais lorsque nous avons le loisir et le tems de nous recueillir, nous faisons une faute, si nous prenons pour certain ce qui ne l'est pas. Il est donc vrai que les apparences sont souvent contraires à la vérité; mais notre raisonnement ne l'est jamais, lorsqu'il est exact et conforme aux règles de l'art de raisonner. Si par la Raison on entendoit en général la faculté de raisonner bien ou mal, j'avoue qu'elle nous pourroit tromper, et nous trompe en effet, et que les apparences de notre entendement sont souvent aussi trompeuses que celles des sens: mais il s'agit ici de l'enchaînement des vérités et des objections en bonne forme, et dans ce sens il est impossible que la Raison nous trompe.

66. L'on voit aussi par tout ce que je viens de dire, que Mr. Bayle porte trop loin l'être au-dessus de la Raison, comme s'il renfermoit l'insolubilité des objections; car selon lui, (chap. 130. Rép. Tom. 3. p. 651.) »dès qu'un dogme »est au-dessus de la Raison, la Philosophie ne sau»roit ni l'expliquer, ni le comprendre, ni ré»pondre aux difficultés qui le combattent.« Je consens quant au comprendre, mais j'ai déjà fait voir que les Mystères reçoivent une explication nécessaire des mots, afin que ce ne soient point sine mente soni, des paroles qui ne signifient rien: et j'ai montré aussi qu'il est nécessaire qu'on puisse répondre aux objections, et qu'autrement il faudroit rejeter la thèse.

67. Il allègue les autorités des Théologiens, qui paroissent reconnoître l'insolubilité des objections contre les Mystères. Luther est un des principaux: mais j'ai déjà répondu §. 12. à l'endroit où il paroît dire que la Philosophie contredit à la Théologie. Il y a un autre passage (cap. 246. de servo arbitrio) où il dit que l'injustice apparente de Dieu est prouvée par des argumens pris de l'adversité des gens de bien et de la prospérité des mé-

chans, à quoi aucune Raison ni la lumière naturelle ne peuvent résister (Argumentis talibus traducta, quibus nulla ratio aut lumen naturae potest resistere.) Mais il fait voir un peu après, qu'il ne l'entend que de ceux qui ignorent l'autre vie, puisqu'il ajoute qu'un petit mot de l'Évangile dissipe cette difficulté, en nous apprenant qu'il y a une autre vie, où ce qui n'a pas été puni et récompensé dans celle-ci, le sera. L'objection n'est donc rien moins qu'invincible, et même sans le secours de l'Évangile on se pouvoit aviser de cette réponse. On allègue aussi (Rép. au Provincial T. 3. p. 652.) un passage de Martin Chemnice, critiqué par Vedelius et défendu par Jean Musaeus; où ce célèbre Théologien paroît dire nettement, qu'il y a des vérités dans la parole de Dieu, qui sont non seulement au-dessus de la Raison, mais aussi contre la Raison: mais ce passage ne doit être entendu que des principes de la Raison conforme à l'ordre de la Nature, comme Musaeus l'explique aussi.

68. Il est vrai pourtant que Mr. Bayle trouve quelques autorités qui lui sont plus favorables. Celle de Mr. Descartes en est une des principales. Ce grand homme dit positivement (1. Part. de ses Principes art. 41.) que nous n'avons point du tout de peine à nous déliver de la difficulté (que l'on peut avoir à accorder la liberté de notre volonté avec l'ordre de la providence éternelle de Dieu) »si nous remarquons que notre pensée est finie, et que la science et la toute-puissance de Dieu, par laquelle il a non seulement connu de toute éternité tout ce qui est ou qui peut être, mais aussi il l'a voulu, est infinie: ce qui fait que nous avons bien assez d'intelligence pour connoître clairement et distinctement que cette science et cette puissance sont en Dieu; mais que nous n'en avons pas assez pour comprendre tellement leur étendue, que nous puissions savoir comment elles laissent les actions des hommes entièrement libres et indéterminées. Toutefois la puissance et la science de Dieu ne nous doivent pas empêcher de croire que nous avons une volonté libre, car nous aurions tort de douter de ce que nous appercevons intérieurement, et savons par expérience être en nous, parce que nous ne comprenons pas autre chose que nous savons incompréhensible de sa nature.«

69. Ce passage de Mr. Descartes suivi par ses Sectateurs (qui s'avisent rarement de douter de ce qu'il avance) m'a toujours paru étrange. Ne se contentant point de dire, que pour lui il ne voit point le moyen de concilier les deux Dogmes, il met tout le Genre humain, et même toutes les Créatures raisonnables dans le même cas. Cependant pouvoit-il ignorer qu'il est possible qu'il y ait une objection invincible contre la vérité? puisqu'une telle objection ne paroît être qu'un enchaînement nécessaire d'autres vérités, dont le résultat seroit contraire à la vérité qu'on soutient, et par conséquent il y auroit contradiction entre les vérités, ce qui est de la dernière absurdité. D'ailleurs, quoique notre esprit soit fini, et ne puisse comprendre l'infini, il ne laisse pas d'y avoir des démonstrations sur l'infini, desquelles il comprend la force ou la foiblesse; pourquoi donc ne comprendroit-il pas celle des objections? Et puisque la puissance et la sagesse de Dieu sont infinies et comprennent tout, il n'y a plus lieu de douter de leur étendue. De plus, Mr. Descartes demande une liberté dont on n'a point besoin, en voulant que les actions de la volonté des hommes soient entièrement indéterminées, ce qui n'arrive jamais. Enfin Mr. Bayle veut lui-même que cette expérience ou ce sentiment intérieur de notre indépendance, sur lequel Mr. Descartes fonde la preuve de notre liberté, ne la prouve point, puisque de ce que nous ne nous appercevons pas des causes dont nous dépendons, il ne s'ensuit pas que nous soyons indépendans. Mais c'est de quoi nous parlerons en son lieu.

70. Il semble que Mr. Descartes avoue aussi dans un endroit de ses Principes, qu'il est impossible de répondre aux difficultés sur la division de la matière à l'infini, qu'il reconnoît pourtant pour véritable. Arriaga et d'autres Scholastiques font à peu près le même aveu; mais s'il prenoient la peine de donner aux objections la forme qu'elles doivent avoir, ils verroient qu'il y a des fautes dans la conséquence, et quelquefois de fausses suppositions qui embarassent. En voici un exemple: Un habile homme me fit un jour cette objection: Soit coupée la ligne droite BA en deux parties égales par le point C, et la partie CA par le point D, et la partie DA par le point E, et ainsi à l'infini; toutes les moitiés BC, CD, DE, etc. font ensemble le tout BA; donc il faut qu'il y ait une dernière moitié, puisque la ligne droite BA finit en A. Mais cette dernière moitié est absurde: car puisqu'elle est une ligne, on la pourra encore couper en deux. Donc la division à l'infini ne sauroit être admise. Mais je lui fis remarquer qu'on n'a pas droit d'inférer qu'il faille qu'il y ait un dernier point A, car ce dernier point convient à toutes les moitiés de son côté. Et mon ami l'a reconnu lui-même, lorsqu'il a tâché de prouver cette illation par un argument en forme: au contraire, par cela même que la division va à l'infini, il n'y a aucune moitié dernière. Et quoique la ligne droite AB soit finie, il ne s'en-

suit pas que la division qu'on en fait, ait son dernier terme. On s'embarasse de même dans les séries des Nombres qui vont à l'infini. On conçoit un dernier terme, un nombre infini, ou infiniment petit; mais tout cela ne sont que des fictions. Tout Nombre est fini et assignable, toute ligne l'est de même, et les infinis ou infiniment petits n'y signifient que des grandeurs qu'on peut prendre aussi grandes ou aussi petites que l'on voudra, pour montrer qu'une erreur est moindre que celle qu'on a assignée, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune erreur: ou bien on entend par l'infiniment petit, l'état de l'évanouïssement ou du commencement d'une grandeur, conçus à l'imitation des grandeurs déjà formées.

71. Il sera bon cependant de considérer la raison que Mr. Bayle allègue pour montrer qu'on ne sauroit satisfaire aux objections que la Raison oppose aux Mystères. Elle se trouve dans son éclaircissement sur les Manichéens (p. 3143. de la seconde Edition de son Dictionnaire.) »Il me suffit (dit-il) qu'on reconnoisse unanimement que les Mystères de l'Évangile sont au-dessus de la Raison. Car il résulte de-là nécessairement qu'il est impossible de résoudre les difficultés des Philosophes, et par conséquent qu'une dispute où l'on ne se servira que des lumières naturelles se terminera toujours au desavantage des Théologiens, et qu'ils se verront forcés de lâcher le pied, et de se réfugier sous le canon de la lumière surnaturelle.« Je m'étonne que Mr. Bayle parle si généralement, puisqu'il a reconnu lui-même que la lumière naturelle est pour l'unité du Principe, contre les Manichéens, et que la bonté de Dieu est prouvée invinciblement par la Raison. Cependant voici comme il poursuit.

72. »Il est évident que la Raison ne sauroit jamais atteindre à ce qui est au-dessus d'elle. Or si elle pouvoit fournir des réponses aux objections qui combattent le Dogme de la Trinité et celui de l'Union hypostatique, elle atteindroit à ces deux Mystères, elle se les assujettiroit, et les plieroit jusqu'aux dernières confrontations avec ses premiers principes, ou avec les aphorismes qui naissent des notions communes; et jusqu'à ce qu'enfin elle eût conclu qu'ils s'accordent avec la lumière naturelle. Elle feroit donc ce qui surpasse ses forces, elle monteroit au dessus de ses limites, ce qui est formellement contradictoire. Il faut donc dire qu'elle ne sauroit fournir des réponses à ses propres objections, et qu'ainsi elles demeurent victorieuses, pendant qu'on ne recourt pas à l'autorité de Dieu, et à la nécessité de captiver son entendement sous l'obéïssance de la Foi.« (Je ne trouve pas qu'il y ait aucune force dans ce raisonnement. Nous pouvons atteindre ce qui est au-dessus de nous, non pas en le pénétrant, mais en le soutenant; comme nous pouvons atteindre le Ciel par la vue, et non pas par l'attouchement. Il n'est pas nécessaire non plus que pour répondre aux objections qui se font contre les Mystères, on s'assujettisse ces Mystères, et qu'on les soumette à la confrontation avec les premiers principes qui naissent des notions communes: car si celui qui répond aux objections devoit aller si loin, il faudroit que celui qui propose l'objection le fit le premier; car c'est à l'objection d'entamer la matière, et il suffit à celui qui répond de dire oui ou non; d'autant qu'au lieu de distinguer, il lui suffit à la rigueur de nier l'universalité de quelque proposition de l'objection, ou d'en critiquer la forme; et l'un aussi-bien que l'autre se peut faire sans pénétrer au-delà de l'objection. Quand quelqu'un me propose un argument qu'il prétend être invincible, je puis me taire en l'obligeant seulement de prouver en bonne forme toutes les énonciations qu'il avance, et qui me paroissent tant soit peu douteuses: et pour ne faire que douter, je n'ai point besoin de pénétrer dans l'intérieur de la chose: au contraire, plus je serai ignorant, plus je serai en droit de douter.) Mr. Bayle continue ainsi.

73. »Tâchons de rendre cela plus clair: si quelques doctrines sont au-dessus de la Raison, elles sont au delà de sa portée, elle n'y sauroit atteindre; si elle n'y peut atteindre, elle ne peut pas les comprendre.« (Il pouvoit commencer ici par le comprendre, en disant que la Raison ne peut pas comprendre ce qui est au-dessus d'elle.) Si elle ne peut pas les comprendre, elle n'y sauroit trouver aucune idée; (Non valet consequentia: car pour comprendre quelque chose, il ne suffit pas qu'on en ait quelques idées; il faut les avoir toutes de tout ce qui y entre, et il faut que toutes ces idées soient claires, distinctes, adéquates. Il y a mille objets dans la Nature, dans lesquels nous entendons quelque chose, mais que nous ne comprenons pas pour cela. Nous avons quelques idées des rayons de la lumière, nous faisons des démonstrations là-dessus jusqu'à un certain point; mais il reste toujours quelque chose qui nous fait avouer, que nous ne comprenons pas encore toute la nature de la lumière.) ni aucun principe qui soit une source de solution; (Pourquoi ne trouveroit-on pas des principes évidens, mêlés avec des connoissances obscures et confuses?) »et par conséquent les objections que la Raison aura faites demeureront sans réponse;« (Rien moins que cela; la difficulté est plutôt du

côté de l'opposant. C'est à lui de chercher un principe évident, qui soit une source de quelque objection; et il aura d'autant plus de peine à trouver un tel principe, que la matière sera obscure; et quand il l'aura trouvé, il aura encore plus de peine à montrer une opposition entre le principe et le Mystère: car s'il se trouvoit que le Mystère fût évidemment contraire à un principe évident, ce ne seroit pas un Mystère obscur, ce seroit une »absurdité ma»nifeste) ou ce qui est la même chose, on y répon»dra par quelque distinction aussi obscure que la »thèse même qui aura été attaquée.« On peut se passer des distinctions à la rigueur, en niant ou quelque prémisse, ou quelque conséquence: et lorsqu'on doute du sens de quelque terme employé par l'opposant, on peut lui en demander la définition. De sorte que le soutenant n'a point besoin de se mettre en fraix, lorsqu'il s'agit de répondre à un adversaire qui prétend nous opposer un argument invincible. Mais quand même le soutenant, par quelque complaisance, ou pour abréger, ou parce qu'il se sent assez fort, voudroit bien se charger lui-même de faire voir l'équivoque cachée dans l'objection, et de la lever en faisant quelque distinction; il n'est nullement besoin que cette distinction mène à quelque chose de plus clair que la première thèse, puisque le soutenant n'est point obligé d'éclaircir le Mystère même.)

74. »Or il est certain (c'est Mr. Bayle qui poursuit) qu'une objection que l'on fonde sur des »notions distinctes, demeure également victorieuse, »soit que vous n'y répondiez rien, soit que vous y »fassiez une réponse où personne ne peut rien com»prendre. La partie peut-elle être égale entre un »homme qui vous objecte ce que vous et lui con»cevez très-nettement, et vous qui ne pouvez vous »défendre que par des réponses, où ni vous ni lui »ne comprenez rien?« (Il ne suffit pas que l'objection soit fondée sur des notions bien distinctes, il faut aussi qu'on en fasse l'application contre la thèse. Et quand je réponds à quelqu'un en lui niant quelque prémisse, pour l'obliger à la prouver, ou quelque conséquence, pour l'obliger à la mettre en bonne forme; on ne peut point dire que je ne réponds rien, ou que je ne réponds rien d'intelligible. Car comme c'est la prémisse douteuse de l'adversaire que je nie, ma négation sera aussi intelligible que son affirmation. Enfin lorsque j'ai la complaisance de m'expliquer par quelque distinction, il suffit que les termes que j'emploie aient quelque sens, comme dans le Mystère même; ainsi on comprendra quelque chose dans ma réponse: mais il n'est point besoin que l'on comprenne tout ce qu'elle enveloppe, autrement on comprendroit encore le Mystère.)

75. Mr. Bayle continue ainsi: »Toute dispute »philosophique suppose que les parties disputantes »conviennent de certaines définitions,« (Cela seroit à souhaiter, mais ordinairement ce n'est que dans la dispute même qu'on y vient au besoin.) »et qu'el»les admettent les règles des Syllogismes, et les »marques à quoi l'on connoît les mauvais raisonne»mens. Après cela, tout consiste à examiner si une »thèse est conforme médiatement ou immédiatement »aux principes dont on est convenu,« (ce qui se fait par les Syllogismes de celui qui fait des objections) si les prémisses d'une preuve (avancée par l'opposant) »sont véritables, si la consé»quence est bien tirée: si l'on s'est servi d'un »Syllogisme à quatre termes, si l'on n'a pas violé »quelque aphorisme du chapitre« de oppositis ou de sophisticis elenchis etc. (il suffit, en peu de mots, de nier quelque prémisse ou quelque conséquence, ou enfin d'expliquer ou faire expliquer quelque terme équivoque) »on remporte la victoire, ou en mon»trant que le sujet de la dispute n'a aucune liaison »avec les principes dont on étoit convenu,« (c'est-à-dire en montrant que l'objection ne prouve rien, et alors le défendeur gagne la cause) ou en réduisant à l'absurde le défendeur: (lorsque toutes les prémisses et toutes les conséquences sont bien prouvées) »or on l'y peut réduire, soit qu'on »lui montre que les conséquences de sa thèse sont »le oui et le non, soit qu'on le contraigne à ne ré»pondre que des choses intelligibles.« C'est ce dernier inconvenient qu'il peut toujours éviter, parce qu'il n'a point besoin d'avancer de nouvelles thèses.) »Le but de cette espèce de disputes est »d'éclaircir les obscurités et de parvenir à l'évi»dence;« (c'est le but de l'opposant, car il veut rendre évident que le Mystère est faux; mais ce ne sauroit être ici le but du défendeur, car admettant le Mystère, il convient qu'on ne le sauroit rendre évident.) »delà vient que l'on juge »que pendant le cours du procès, la victoire se dé»clare plus ou moins pour le soutenant ou pour »l'opposant, selon qu'il y a plus ou moins de clarté »dans les propositions de l'un, que dans les propo»sitions de l'autre.« (C'est parler comme si le soutenant et l'opposant devoient être également à découvert: mais le soutenant est comme un Commandant assiégé, couvert par ses ouvrages, et c'est à l'attaquant de les ruiner. Le soutenant n'a point besoin ici d'évidence, et il ne la cherche pas: mais c'est à l'opposant d'en trouver contre lui, et de se faire jour par ses batteries, afin que le soutenant ne soit plus à couvert.)

76. »Enfin on juge que la victoire se déclare »contre celui dont les réponses sont telles qu'on n'y »comprend rien,« (c'est une marque bien équivoque de la victoire: il faudroit donc demander aux auditeurs, s'ils comprennent quelque chose dans ce qu'on a dit, et souvent leurs sentimens seroient partagés. L'ordre des disputes formelles est de procéder par des argumens en bonne forme, et d'y répondre en niant ou en distinguant.) et qui avoue qu'elles sont incompréhensibles. (Il est permis à celui qui soutient la vérité d'un Mystère, d'avouer que ce Mystère est incompréhensible; et si cet aveu suffisoit pour le déclarer vaincu; on n'auroit point besoin d'objection. Une vérité pourra être incompréhensible, mais elle ne le sera jamais assez pour dire qu'on n'y comprend rien du tout. Elle seroit en ce cas ce que les anciennes Écoles appelloient Scindapsus ou Blityri (Clem. Alex. Strom. 8.) c'est-à-dire des paroles vuides de sens.) »On le condamne dès-là par les règles »de l'adjudication de la victoire; et lors même »qu'il ne peut pas être poursuivi dans le brouillard »dont il s'est couvert, et qui forme une espèce »d'abîme entre lui et ses antagonistes, on le croit »battu à platte couture, et on le compare à une »Armée qui ayant perdu la bataille, ne se dérobe »qu'à la faveur de la nuit à poursuite du vainqueur.« (Pour payer allégorie par allégorie, je dirai que le soutenant n'est point vaincu, tant qu'il demeure couvert de ses retranchemens; et s'il hazarde quelque sortie au-delà du besoin, il lui est permis de se retirer dans son fort, sans qu'on l'en puisse blâmer.)

77. J'ai voulu prendre la peine de faire l'anatomie de ce long passage, où Mr. Bayle a mis ce qu'il pouvoit dire de plus fort et de mieux raisonné pour son sentiment: et j'espère d'avoir fait voir clairement, comment cet excellent homme a pris le change. Ce qui arrive fort aisément aux personnes les plus spirituelles et les plus pénétrantes, lorsqu'on donne carrière à son esprit, sans se donner toute la patience nécessaire pour creuser jusqu'aux fondemens de son système. Le détail ou nous sommes entrés ici servira de réponse à quelques autres raisonnemens sur ce sujet, qui se trouvent dispersés dans les Ouvrages de Mr. Bayle; comme lorsqu'il dit dans sa Réponse aux Questions d'un Provincial chap. 133. (tom. 3. pag. 685.) »Pour prouver »qu'on a mis d'accord la Raison et la Religion, il »faut montrer non seulement qu'on a des maximes »Philosophiques, qui sont favorables à notre foi; »mais aussi, que les maximes particulières, qui »nous sont objectées comme non conformes à notre »Catéchisme, y sont effectivement conformes d'une »manière que l'on conçoit distinctement.« Je ne vois point qu'on ait besoin de tout cela, si ce n'est qu'on prétende pousser le raisonnement jusqu'au comment du Mystère. Quand on se contente d'en soutenir la vérité, sans se mêler de la vouloir faire comprendre, on n'a point besoin de recours aux maximes Philosophiques, générales ou particulières, pour la preuve; et lorsqu'un autre nous oppose quelques maximes Philosophiques, ce n'est pas à nous de prouver d'une manière claire et distincte que ces maximes sont conformes avec notre Dogme, mais c'est à notre adversaire de prouver qu'elles y sont contraires.

78. Mr. Bayle poursuit ainsi au même endroit: »Pour cet effet nous avons besoin d'une réponse »qui soit aussi évidente que l'objection.« J'ai déjà montré que cela arrive lorsqu'on nie des prémisses; mais qu'au reste il n'est point nécessaire que celui qui soutient la vérité du Mystère avance toujours des propositions évidentes, puisque la thèse principale qui regarde le Mystère même n'est point évidente. Il ajoute encore: »S'il faut répliquer et »dupliquer, nous ne devons jamais demeurer en »reste, ni prétendre que nous soyons venus à bout »de notre dessein, pendant que notre adversaire »nous répliquera des choses aussi évidentes que le »sauroient être nos raisons.« Mais ce n'est pas au soutenant à alléguer des raisons; il lui suffit de répondre à celles de son adversaire.

79. L'Auteur couclut enfin: »Si l'on prétendoit »que faisant une objection évidente, il se doit payer »d'une réponse que nous ne pouvons donner que »comme une chose possible, et que nous ne com»prenons pas, on seroit injuste.« Il le répète dans les Dialogues posthumes contre Mr. Jaquelot, p. 69. Je ne suis point de ce sentiment. Si l'objection étoit d'une parfaite évidence, elle seroit victorieuse, et la thèse seroit détruite. Mais quand l'objection n'est fondée que sur des apparences, ou sur des cas qui arrivent le plus souvent, et que celui qui la fait en veut tirer une conclusion universelle et certaine; celui qui soutient le Mystère, peut répondre par l'instance d'une simple possibilité, puis qu'une telle instance suffit pour montrer que ce qu'on vouloit inférer des prémisses n'est point certain ni général; et il suffit à celui qui combat pour le Mystère, de maintenir qu'il est possible, sans qu'il ait besoin de maintenir qu'il est vraisemblable. Car, comme j'ai dit souvent, on convient que les Mystères sont contre les apparences. Celui qui soutient le Mystère, n'auroit pas même besoin d'alléguer une telle instance; et s'il le fait, on peut dire que c'est une oeuvre de surérogation, ou que c'est un moyen de mieux confondre l'adversaire.

80. Il y a des passages de Mr. Bayle dans la

Réponse posthume qu'il a faite à Mr. Jaquelot, qui me paroissent encore dignes d'être examinés, Mr. Bayle (dit-on, p. 36, 37.) »établit constamment »dans son Dictionnaire, toutes les fois que le sujet »le comporte, que notre Raison est plus capable de »réfuter et de détruire, que de prouver et de bâtir; »qu'il n'y a presque point de matière Philosophi»que ou Théologique, sur quoi elle ne forme de »très-grandes difficultés; de manière que si on vou»loit la suivre avec un esprit de dispute, aussi loin »qu'elle peut aller, on se trouveroit souvent réduit »à de fâcheux embarras: enfin, qu'il y a des doc»trines certainement véritables, qu'elle combat par »des objections insolubles.« Je crois que ce qu'on dit ici pour blâmer la Raison, est à son avantage. Lorsqu'elle détruit quelque thèse, elle édifie la thèse opposée. Et lorsqu'il semble qu'elle détruit en même tems les deux thèses opposées, c'est alors qu'elle nous promet quelque chose de profond, pourvu que nous la suivions aussi loin qu'elle peut aller, non pas avec un esprit de dispute, mais avec un désir ardent de rechercher et de démêler la vérité, qui sera toujours récompensé par quelque succès considérable.

81. Mr. Bayle poursuit: »qu'il faut alors se »moquer de ces objections, en reconnoissant les »bornes étroites de l'esprit humain.« Et moi, je crois que bien loin de-là, il y faut reconnoître des marques de la force de l'esprit humain, qui le fait pénétrer dans l'intérieur des choses. Ce sont des ouvertures nouvelles, et pour ainsi dire des rayons de l'aube du jour, qui nous promet une lumière plus grande; je l'entends dans les matières Philosophiques ou de la Théologie naturelle: mais lorsque ces objections se font contre la Foi révélée, c'est assez qu'on les puisse repousser, pourvu qu'on le fasse avec un esprit de soumission et de zèle, dans le dessein de maintenir et d'exalter la gloire de Dieu. Et quand on y réussira à l'égard de sa justice, on sera également frappé de sa grandeur et charmé de sa bonté, qui paroîtront à travers les nuages d'une Raison apparente, abusée par ce qu'elle voit, à mesure que l'esprit s'élèvera par la véritable Raison à ce qui nous est invisible, et n'en est pas moins certain.

82. »Ainsi« (pour continuer avec Mr. Bayle) »on obligera la Raison de mettre bas les armes, et »à se captiver sous l'obéissance de la Foi; ce qu'elle »peut, et qu'elle doit faire, en vertu de quelques»unes de ses maximes les plus incontestables: et »ainsi en renonçant à quelques-unes de ses autres »maximes, elle ne laisse pas d'agir selon ce qu'elle »est, c'est-à-dire en Raison.« Mais il faut savoir que »les maximes de la Raison, auxquelles il faut »renoncer en ce cas, sont seulement celles qui nous »font juger sur les apparences, ou suivant le cours »ordinaire des choses:« ce que la Raison nous ordonne même dans les matières Philosophiques, lorsqu'il y a des preuves invincibles du contraire. C'est ainsi qu'étant assurés par des démonstrations de la bonté et de la justice de Dieu, nous méprisons les apparences de dureté et d'injustice, que nous voyons dans cette petite partie de son règne qui est exposée à nos yeux. Jusqu'ici nous sommes éclairés par la lumière de la Nature et par celle de la Grace, mais non pas encore par celle de la Gloire. Ici-bas nous voyons l'injustice apparente, et nous croyons et savons même la vérité de la justice cachée de Dieu; mais nous la verrons, cette justice, quand le Soleil de justice se fera voir tel qu'il est.

83. Il est sûr que Mr. Bayle ne peut être entendu que de ces maximes d'apparence, qui doivent céder aux vérités éternelles; car il reconnoît que la Raison n'est point véritablement contraire à la Foi. Et dans ses Dialogues posthumes il se plaint (p. 73. contre Mr. Jaquelot) de ce qu'on l'accuse de croire que nos Mystères sont véritablement contre la Raison, et (p. 9. contre Mr. le Clerc) de ce qu'on prétend que celui qui reconnoît qu'une doctrine est exposée à des objections insolubles, reconnoît aussi par une conséquence nécessaire la fausseté de cette doctrine. Cependant on auroit raison de la prétendre, si l'insolubilité étoit plus qu'apparente.

84. Peut-être donc qu'après avoir disputé longtems contre Mr. Bayle, au sujet de l'usage de la Raison, nous trouverons au but du compte que ses sentimens n'étoient pas dans le fond aussi éloignés des nôtres, que ses expressions, qui ont donné sujet à nos réflexions, l'ont pu faire croire. Il est vrai que le plus souvent il paroît nier absolument qu'on puisse jamais répondre aux objections de la Raison contre la Foi, qu'il prétend que pour le pouvoir faire, il faudroit comprendre comment le Mystère arrive ou existe. Cependant il y a des endroits, où il se radoucit, et se contente de dire que les solutions de ces objections lui sont inconnues. En voici un passage bien précis, tiré de ce même éclaircissement sur les Manichéens, qui se trouve à la fin de la seconde édition de son Dictionnaire. »Pour »une plus ample satisfaction des Lecteurs les plus »scrupuleux, je veux bien déclarer ici (dit-il, »p. 3148) que par-tout où l'on verra dans mon »Dictionnaire que tels ou tels argumens sont inso»lubles, je ne souhaite pas qu'on se persuade qu'ils »le sont effectivement. Je ne veux dire autre chose, »sinon qu'ils me paroissent insolubles. Cela ne tire

»point à conséquence: chacun se pourra imaginer, »s'il lui plaît, que j'en juge ainsi, à cause de mon »peu de pénétration.« Ce n'est pas cela que je m'imagine, sa grande pénétration m'est trop connue: mais je crois qu'ayant tourné tout son esprit à renforcer les objections, il ne lui est pas resté assez d'attention pour ce qui sert à les résoudre.

85. Mr. Bayle avoue d'ailleurs dans son Ouvrage posthume contre Mr. Clerc, que les objections contre la foi n'ont point la force des démonstrations. C'est donc ad hominem seulement, ou bien ad homines, c'est-à-dire par rapport à l'état où le Genre humain se trouve, qu'il juge ces objections insolubles et la matière inexplicable. Il y a même un endroit où il donne à entendre qu'il ne désespère pas qu'on en puisse trouver la solution ou l'explication, et même de nos jours. Car voici ce qu'il dit dans sa Réponse posthume qu'il a faite à Mr. le Clerc (p. 35) »Mr. Bayle a pu espérer que son »travail piqueroit d'honneur quelques-uns de ces »grands génies qui forment de nouveaux systèmes, »et qu'ils pourroient inventer un dénouement in»connu jusqu'ici.« Il semble que par ce dénouement il entend une explication du Mystère, qui iroit jusqu'au comment: mais cela n'est point nécessaire pour répondre aux objections.

86. Plusieurs ont entrepris de faire comprendre ce comment, et de prouver la possibilité des Mystères. Un certain Auteur, qui s'appelle Thomas Bonartes Nordtanus Anglus, dans son Concordia Scientiae cum Fide, y a prétendu. Cet Ouvrage me parut ingénieux et savant, mais aigre et embarrassé, et il contient même des sentimens insoutenables. J'ai appris par l'Apologia Cyriacorum du P. Vincent Baron Dominicain, que ce Livre-là a été censuré à Rome, que l'Auteur a été Jésuite, et qu'il s'est mal trouvé de l'avoir publié. Le R. P. des Bosses, qui enseigne maintenant la Théologie dans le Collège des Jésuites de Hildesheim, et qui a joint une érudition peu commune à une grande pénétration qu'il fait paroître en Philosophie et en Théologie, m'a appris que le vrai nom de Bonartes a été Thomas Barton, et qu'étant sorti de la Compagnie il se retira en Irlande, où il est mort d'une manière qui a fait juger favorablement de ses derniers sentimens. Je plains les habiles gens qui s'attirent des affaires par leur travail et par leur zèle. Il est arrivé quelque chose de semblable autrefois à Pierre Abailard, à Gilbert de la Porrée, à Jean Wiclef, et de nos jours à Thomas Albius Anglois, et à quelques autres qui se sont trop enfoncés dans l'explication des Mystères.

87. Cependant S. Augustin (aussi-bien que Mr. Bayle) ne désespère pas qu'on puisse trouver ici-bas le dénouement qu'on souhaite: mais ce Père le croit réservé à quelque saint Homme éclairé par une grace toute particulière: »Est aliqua causa for»tassis occultior, quae melioribus sanctioribusque »reservatur, illius gratia potius quam meritis illo»rum« (in Genes. ad literam, lib. 11. c. 4.). Luther réserve la connoissance du Mystère de l'Election à l'Académie celeste (lib. de servo arbitrio c. 174.) »Illic (Deus) gratiam et misericordiam »spargit in indignos, hic iram et severitatem spar»git in immeritos; utrobique nimius et iniquus »apud homines, sed justus et verax apud seipsum. »Nam quomodo hoc justum sit ut indignos coronet, »incomprehensibile est modo, videbimus autem, »cum illuc venerimus, ubi jam non credetur, sed »revelata facie videbitur. Ita quomodo hoc justum »sit, ut immeritos damnet, incomprehensibile est »modo, creditur tamen, donec revelabitur filius »hominis.« Il est à espérer que Mr. Bayle se trouve maintenant environné de ces lumières qui nous manquent ici-bas, puisqu'il y a lieu de supposer qu'il n'a point manqué de bonne volonté.

Candidus insueti miratur limen Olympi,
Sub pedibusque videt nubes et sidera Daphnis. Virgile.

--- Illic postquam se lumine vero
Implevit, stellasque vagas miratur et astra
Fixa polis, vidit quanta sub nocte jaceret
Nostra dies. Lucain.

E S S A I S
SUR
LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME
ET L'ORIGINE DU MAL.

PREMIÈRE PARTIE.

Après avoir réglé les droits de la Foi et de la Raison, d'une manière qui fait servir la Raison à la Foi, bien loin de lui être contraire; nous verrons comment elles exercent ces droits pour maintenir et pour accorder ensemble ce que la lumière naturelle et la lumière révélée nous apprennent de Dieu et de l'homme par rapport au mal. L'on peut distinguer les Difficultés en deux Classes. Les unes naissent de la liberté de l'Homme, laquelle paroît incompatible avec la nature divine; et cependant la liberté est jugée nécessaire, pour que l'Homme puisse être jugé coupable et punissable. Les autres regardent la conduite de Dieu, qui semblent lui faire prendre trop de part à l'existence du mal, quand même l'Homme seroit libre et y prendroit aussi sa part. Et cette conduite paroît contraire à la bonté, à la sainteté et à la justice divine; puisque Dieu concourt au mal, tant physique, que moral; et qu'il concourt à l'un et à l'autre d'une manière morale, aussi-bien que d'une manière physique, et qu'il semble que ces maux se font voir dans l'ordre de la nature, aussi-bien que dans celui de la grace, et dans la vie future et éternelle, aussi-bien et même plus que dans cette vie passagère.

2. Pour représenter ces difficultés en abrégé, il faut remarquer que la liberté est combattue (en apparence) par la détermination ou par la certitude, quelle qu'elle soit; et cependant le Dogme commun de nos Philosophes porte, que la vérité des futurs contingens est déterminée. La prescience de Dieu rend tout l'avenir certain et déterminé; mais sa providence et sa préordination, sur laquelle la prescience même paroît fondé, fait bien plus: car Dieu n'est pas comme un Homme, qui peut regarder les événemens avec indifférence, et qui peut suspendre son jugement; puisque rien n'existe, qu'ensuite des décrets de sa volonté et par l'action de sa puissance. Et quand même on feroit abstraction du concours de Dieu, tout est lié parfaitement dans l'ordre des choses; puisque rien ne sauroit arriver, sans qu'il y ait une cause disposée comme il faut à produire l'effet: ce qui n'a pas moins lieu dans les actions volontaires, que dans toutes les autres. Après quoi il paroît que l'homme est forcé à faire le bien et le mal qu'il fait; et par conséquent, qu'il n'en mérite ni récompense ni châtiment: ce qui détruit la Moralité des actions, et choque toute la justice divine et humaine.

3. Mais quand on accorderoit à l'Homme cette liberté dont il se pare à son dam, la conduite de Dieu ne laisseroit pas de donner matière à la critique, soutenue par la présomptueuse ignorance des Hommes, qui voudroient se disculper en tout ou en partie aux dépens de Dieu. L'on objecte que toute la réalité, et ce qu'on appelle la substance de l'acte, dans le péché même, est une production de Dieu, puisque toutes les créatures et toutes leurs actions tiennent de lui ce qu'elles ont de réel; d'où l'on voudroit inférer non seulement qu'il est la cause physique du péché, mais aussi qu'il en est la cause morale, puisqu'il agit très-librement, et qu'il ne fait rien sans une parfaite connoissance de la chose et des suites qu'elle peut avoir. Et il ne suffit pas de dire que Dieu s'est fait une loi de concourir avec les volontés ou résolutions de l'Homme, soit dans le sentiment commun, soit dans le système des causes occasionnelles; car outre qu'on trouvera étrange qu'il se soit fait une telle loi, dont il n'ignoroit point les suites, la principale difficulté est qu'il semble que la mauvaise volonté même ne sauroit exister sans un concours, et même sans quelque prédétermination de sa part, qui contribue à faire naître cette volonté dans l'Homme, ou dans quelque autre créature raisonnable: car une action, pour être mauvaise, n'en est pas moins dépendante de Dieu. D'où l'on voudra conclure enfin que Dieu fait tout indifféremment, le bien et le mal: Si ce n'est qu'on veuille dire avec les Manichéens, qu'il y a deux Principes, l'un bon, et l'autre mauvais. De plus, suivant le sentiment commun des Théologiens et des Philosophes, la conservation étant une création continuelle, on dira que l'Homme est continuellement créé corrompu et péchant. Outre qu'il y a des Cartésiens modernes qui prétendent que Dieu est le seul acteur, dont les créatures ne sont que les organes purement passifs; et Mr. Bayle n'appuie pas peu là-dessus.

4. Mais quand Dieu ne devroit concourir aux

actions que d'un concours général, ou même point du tout, du moins aux mauvaises; c'est assez pour l'imputation (dit-on) et pour le rendre cause morale, que rien n'arrive sans sa permission. Et pour ne rien dire de la chute des Anges, il connoît tout ce qui arrivera, s'il met l'Homme dans telles et telles circonstances, après l'avoir créé; et il ne laisse pas de l'y mettre. L'Homme est exposé à une tentation, à laquelle on sait qu'il succombera, et que par là il sera cause d'une infinité de maux effroyables; que par cette chute tout le Genre humain sera infecté et mis dans une espèce de nécessité de pécher, ce qu'on appelle le péché originel; que le monde sera mis par là dans une étrange confusion; que par ce moyen la mort et les maladies seront introduites, avec mille autres malheurs et misères qui affligent ordinairement les bons et les mauvais; que la méchanceté régnera même, et que la vertu sera opprimée ici-bas; et qu'ainsi il ne paroîtra presque point qu'une providence gouverne les choses. Mais c'est bien pis, quand on considère la vie à venir, puisqu'il n'y aura qu'un petit nombre d'Hommes qui seront sauvés, et que tous les autres périront éternellement: outre que ces Hommes destinés au salut auront été retirés de la masse corrompue par une élection sans raison; soit qu'on dise que Dieu a eu égard en les choisissant à leurs bonnes actions futures, à leur foi ou à leurs oeuvres; soit qu'on prétende qu'il leur a voulu donner ces bonnes qualités et ces actions, parcequ'il les a prédestinés au salut. Car quoiqu'on dise dans le Système le plus mitigé, que Dieu a voulu sauver tous les Hommes, et qu'on convienne encore dans les autres qui sont communément reçus, qu'il a fait prendre la nature humaine à son fils, pour expier leurs péchés, en sorte que tous ceux qui croiront en lui d'une Foi vive et finale, seront sauvés: il demeure toujours vrai que cette Foi vive est un don de Dieu; que nous sommes morts à toutes les bonnes oeuvres; qu'il faut qu'une grace prévenante excite jusqu'à notre volonté, et que Dieu nous donne le vouloir et le faire. Et soit que cela se fasse par une grace efficace par elle-même, c'est-à-dire par un mouvement divin intérieur, qui détermine entièrement notre volonté au bien qu'elle fait; soit qu'il n'y ait qu'une grace suffisante, mais qui ne laisse pas de porter coup, et de devenir efficace par les circonstances internes et externes où l'Homme se trouve, et où Dieu l'a mis: il faut toujours revenir à dire que Dieu est la dernière raison du salut, de la grace, de la Foi, et de l'Élection en Jésus-Christ. Et soit que l'Élection soit la cause ou la suite du dessein de Dieu de donner la Foi; il demeure toujours vrai qu'il donne la Foi ou le salut à qui bon lui semble, sans qu'il paroisse aucune raison de son choix, lequel ne tombe que sur un très-petit nombre d'Hommes.

5. De sorte que c'est un jugement terrible, que Dieu donnent son Fils unique pour tout le Genre humain, et étant l'unique auteur et maître du salut des Hommes, en sauve pourtant si peu, et abandonne tous les autres au Diable son ennemi, qui les tourmente éternellement, et leur fait maudire leur Créateur; quoiqu'ils aient été tous créés pour répandre et manifester sa bonté, sa justice et ses autres perfections: et cet événement imprime d'autant plus d'effroi, que tous ces Hommes ne sont malheureux pour toute l'éternité, que parce que Dieu a exposé leurs parens à une tentation, à laquelle il savoit qu'il ne résisteroient pas; que ce péché est inhérent et imputé aux Hommes, avant que leur volonté y ait part; que ce vice héréditaire détermine leur volonté à commettre des péchés actuels, et qu'une infinité d'Hommes, enfans ou adultes, qui n'ont jamais entendu parler de Jésus Christ Sauveur du Genre humain, ou ne l'ont point entendu suffisamment, meurent avant que de recevoir les secours nécessaires pour se retirer de ce goufre du péché, et sont condamnés à être à jamais rebelles à Dieu et abîmés dans les misères les plus horribles, avec les plus méchantes de toutes les créatures; quoique dans le fond ces Hommes n'aient pas été plus méchans que d'autres, et que plusieurs d'entre eux aient peut-être été moins coupables qu'une partie de ce petit nombre d'élus, qui ont été sauvés par une grace sans sujet, et qui jouïssent par-là d'une félicité éternelle, qu'ils n'avoient point méritée. Voilà un abrégé des difficultés que plusieurs ont touchées; mais Mr. Bayle a été un de ceux qui les ont le plus poussées, comme il paroîtra dans la suite, quand nous examinerons ses passages. Presentement je crois d'avoir rapporté ce qu'il y a de plus essentiel dans ses difficultés; mais j'ai jugé à propos de m'abstenir de quelques expressions et exagérations qui auroient pu scandaliser et qui n'auroient point rendu les objections plus fortes.

6. Tournons maintenant la médaille, et représentons aussi ce qu'on peut répondre à ces objections; où il sera nécessaire d'expliquer par un discours plus ample: car l'on peut entamer beaucoup de difficultés en peu de paroles; mais pour en faire la discussion, il faut s'étendre. Notre but est d'éloigner les Hommes des fausses idées qui leur représentent Dieu comme un Prince absolu, usant d'un pouvoir despotique, peu propre à être aimé, et peu digne d'être aimé. Ces notions sont d'autant plus mauvaises par rapport à Dieu, que l'essentiel de la piété est non-seulement de le craindre, mais encore

de l'aimer sur toutes choses; ce qui ne se peut sans qu'on en connoisse les perfections capables d'exciter l'amour qu'il mérite, et qui fait la félicité de ceux qui l'aiment. Et nous trouvant animés d'un zèle qui ne peut manquer de lui plaire, nous avons sujet d'espérer qu'il nous éclairera, et qu'il nous assistera lui-même dans l'exécution d'un dessein entrepris pour sa gloire et pour le bien des hommes. Une si bonne cause donne de la confiance: s'il y a des apparences plausibles contre nous, il y a des démonstrations de notre côté; et j'oserois bien dire à un adversaire:

»Aspice, quam mage sit nostrum penetrabile telum.«

7. Dieu est la première Raison des choses: car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire; étant manifeste que le tems, l'espace et la matière, unies et uniformes en elles-mêmes, et indifférentes à tout, pouvoient recevoir de tout autres mouvemens et figures, et dans un autre ordre. Il faut donc chercher la raison de l'existence du Monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes: et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle. Il faut aussi que cette cause soit intelligente: car ce Monde qui existe étant contingent, et une infinité d'autres Mondes étant également possibles et également prétendans à l'existence, pour ainsi dire, aussi-bien que lui, il faut que la cause du Monde ait eu égard ou relation à tous ces Mondes possibles, pour en déterminer un. Et cet égard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités, ne peut être autre chose que l'entendement qui en a les idées; et en déterminer une, ne peut être autre chose que l'acte de la volonté qui choisit. Et c'est la puissance de cette substance, qui en rend la volonté efficace. La puissance va à l'être, la sagesse ou l'entendement au vrai, et la volonté au bien. Et cette cause intelligente doit être infinie de toutes les manières, et absolument parfaite en puissance, en sagesse et en bonté, puisqu'elle va à tout ce qui est possible. Et comme tout est lié, il n'y a pas lieu d'en admettre plus d'une. Son entendement est la source des essences, et sa volonté est l'orgine des existences. Voilà en peu de mots la preuve d'un Dieu unique avec ses perfections, et par lui l'origine des choses.

8. Or cette suprême sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur. Car comme un moindre de mal est une espèce de bien; de même un moindre bien est une espèce de mal, s'il fait obstacle à un bien plus grand: et il y auroit quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avoit moyen de mieux faire. Et comme dans les Mathématiques, quand il n'y a point de maximum ni de minimum, rien enfin de distingué, tout se fait également; ou quand cela ne se peut, il ne se fait rien du tout: on peut dire de même en matière de parfaite sagesse, qui n'est pas moins réglée que les Mathématiques, que s'il n'y avoit pas le meilleur (optimum) parmi tous les Mondes possibles, Dieu n'en auroit produit aucun. J'appelle Monde toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs Mondes pouvoient exister en différens temps et différens lieux. Car il faudroit les compter tous ensemble pour un Monde, ou si vous voulez pour un Univers. Et quand on rempliroit tous les tems et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on les auroit pu remplir d'une infinité de manières, et qu'il y a une infinité de Mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême Raison.

9. Quelque adversaire ne pouvant répondre à cet argument, répondra peut-être à la conclusion par un argument contraire, en disant que le Monde auroit pu être sans le péché et sans les souffrances: mais je nie qu'alors il auroit été meilleur. Car il faut savoir que tout est lié dans chacun des Mondes possibles: l'Univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un Océan; le moindre mouvement y étend son effet à quelque distance que ce soit, quoique cet effet devienne moins sensible à proportion de la distance; de sorte que Dieu y a tout réglé par avance une fois pour toutes, ayant prévu les prières, les bonnes et les mauvaises actions, et tout le reste; et chaque chose a contribué idéalement avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses. De sorte que rien ne peut être changé dans l'Univers (non plus que dans un nombre) sauf son essence, ou si vous voulez, sauf son individualité numérique. Ainsi, si le moindre mal qui arrive dans le Monde y manquoit, ce ne seroit plus ce Monde; qui tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le Créateur qui l'a choisi.

10. Il est vrai qu'on peut s'imaginer des Mondes possibles, sans péché et sans malheur, et on en pourroit faire comme des Romans des Utopies, des Sévarambes; mais ces mêmes Mondes seroient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre. Je ne saurois vous le faire voir en détail: car puis-je connoître, et puis-je vous représenter des infinis, et les comparer ensemble? Mais vous le devez juger avec moi ab effectu, puisque Dieu a choisi ce Monde tel qu'il est. Nous savons d'ailleurs que souvent un mal cause un bien, auquel on ne seroit point arrivé sans ce mal. Souvent même deux maux ont fait un grand bien:

Et si fata volunt, bina venena juvant.

Comme deux liqueurs produisent quelquefois un corps sec, témoin l'esprit de vin et l'esprit d'urine mêlés par van Helmont; ou comme deux corps froids et ténébreux produisent un grand feu, témoin une liqueur acide et une huile aromatique combinées par Mr. Hofman. Un Général d'Armée fait quelquefois une faute heureuse, qui cause le gain d'une grande bataille: et ne chante-t-on pas la veille de Pâques dans les Églises du Rit Romain,

O certe necessarium Adae peccatum,
Quod Christi morte deletum est!
O felix culpa, quae talem ac tantum
Meruit habere Redemptorem!

11. Les illustres Prélats de l'Eglise Gallicane, qui ont écrit au Pape Innocent XII. contre le Livre du Cardinal Sfondrate sur la Prédestination, comme ils sont dans les principes de S. Augustin, ont dit des choses fort propres à éclaircir ce grand point. Le Cardinal paroît préférer l'état des Enfans morts sans baptême, au règne même des Cieux; parceque le péché est le plus grand des maux, et qu'ils sont morts innocens de tout péché actuel. On en parlera d'avantage plus bas. Messieurs les Prélats ont bien remarqué que ce sentiment est mal fondé. L'Apôtre (disent-ils) Rom. III., 8. a raison de désapprouver qu'on fasse des maux afin que des biens arrivent: mais on ne peut pas désapprouver que Dieu par sa suréminente puissance tire de la permission des péchés des biens plus grands, que ceux qui sont arrivés avant les péchés. Ce n'est pas que nous devions prendre plaisir au péché; à Dieu ne plaise! mais c'est que nous croyons au même Apôtre, qui dit (Rom. V., 20.) que là où le péché a été abondant, la grace a été surabondante: et nous nous souvenons que nous avons obtenu Jésus Christ lui même à l'occasion du péché. Ainsi l'on voit que le sentiment de ces Prélats va à soutenir qu'une suite de choses, où le péché entre, a pu être et a été effectivement meilleure qu'une autre suite sans le péché.

12. On s'est servi de tout tems des comparaisons prises des plaisirs des sens, mêlés avec ce qui approche de la douleur, pour faire juger qu'il y a quelque chose de semblable dans les plaisirs intellectuels. Un peu d'acide, d'acre ou d'amer, plait souvent mieux que du sucre; les ombres rehaussent les couleurs; et même une dissonance placée où il faut, donne du relief à l'harmonie. Nous voulons être effrayés par des danseurs de corde qui sont sur le point de tomber, et nous voulons que les Tragédies nous fassent presque pleurer. Goûte-t-on assez la santé, et en rend-on assez graces à Dieu, sans avoir jamais été malade? Et ne faut-il pas le plus souvent qu'un peu de mal rende le bien plus sensible, c'est-à-dire plus grand?

13. Mais l'on dira que les maux sont grands et en grand nombre, en comparaison des biens: l'on se trompe. Ce n'est que le défaut d'attention qui diminue nos biens, et il faut que cette attention nous soit donnée par quelque mélange de maux. Si nous étions ordinairement malades et rarement en bonne santé, nous sentirions merveilleusement ce grand bien, et nous sentirions moins nos maux; mais ne vaut-il pas mieux néanmoins que la santé soit ordinaire, et la maladie rare? Suppléons donc par notre réflexion à ce qui manque à notre perception, afin de nous rendre le bien de la santé plus sensible. Si nous n'avions point la connoissance de la vie future, je crois qu'il se trouveroit peu de personnes qui ne fussent contens à l'article de la mort de reprendre la vie à condition de repasser par la même valeur des biens et des maux, pourvu surtout que ce ne fut point par la même espèce. On se contenteroit de varier, sans exiger une meilleure condition que celle où l'on avoit été.

14. Quand on considère aussi la fragilité du corps humain, on admire la sagesse et la bonté de l'Auteur de le nature, qui l'a rendu si durable, et et sa condition si tolérable. C'est ce qui m'a souvent fait dire que je ne m'étonne pas si les hommes sont malades quelquefois, mais que je m'étonne qu'ils le sont si peu, et qu'ils ne le sont point toujours. Et c'est aussi ce qui nous doit faire estimer davantage l'artifice divin du méchanisme des animaux, dont l'Auteur a fait des machines si frêles et si sujettes à la corruption, et pourtant si capables de se maintenir; car c'est la Nature qui nous guérit, plutôt que la Médecine. Or cette fragilité même est une suite de la nature des choses, à moins qu'on ne veuille que cette espèce de créatures qui raisonne, et qui est habillée de chair et d'os, ne soit point dans le Monde. Mais ce seroit apparemment un défaut que quelques Philosophes d'autrefois auroient appellé Vacuum formarum, un vuide dans l'ordre des espèces.

15. Ceux qui sont d'humeur à se louer de la Nature et de la fortune, et non pas à s'en plaindre, quand même ils ne seroient pas les mieux partagés, me paroissent préférables aux autres. Car outre que ces plaintes sont mal fondées, c'est murmurer en effet contre les ordres de la Providence. Il ne faut pas être facilement du nombre des mécontens dans la République où l'on est, et il ne le

faut point être du tout dans la Cité de Dieu, où l'on ne le peut être qu'avec injustice. Les Livres de la misère humaine, tels qne celui du Pape Innocent III., ne me paroissent pas des plus utiles: on redouble les maux, en leur donnant une attention qu'on en devroit détourner, pour la tourner vers les biens qui l'emportent de beaucoup. J'approuve encore moins les Livres tels que celui de l'Abbé Esprit de la fausseté des vertus humaines, dont on nous a donné dernièrement un abrégé; un tel Livre servant à tourner tout du mauvais côté, et à rendre les hommes tels qu'il les représente.

16. Il faut avouer cependant qu'il y a des desordres dans cette vie, qui se font voir particulièrement dans la prospérité de plusieurs méchans, et dans l'infélicité de beaucoup de gens de bien. Il y a un proverbe Allemand qui donne même l'avantage aux méchans, comme s'ils étoient ordinairement les plus heureux:

»Je krümmer Holz, je bessre Krücke:
»Je ärger Schalck, je grösser Glücke.«

Et il seroit à souhaiter que ce mot d'Horace fût vrai à nos yeux:

Raro antecedentem scelestum
Deseruit pede poena claudo.

Cependant il arrive souvent aussi, quoique ce ne soit peut-être pas le plus souvent,

Qu'aux yeux de l'Univers le Ciel se justifie;

et qu'on peut dire avec Claudien:

Abstulit hunc tandem Rufini poena tumultum,
Absolvitque Deos.

17. Mais quand cela n'arriveroit pas ici, le remède est tout prêt dans l'autre vie. La Religion, et même la Raison, nous l'apprennent; et nous ne devons point murmurer contre un petit délai, que la Sagesse suprême a trouvé bon de donner aux hommes pour se repentir. Cependant c'est là où les objections redoublent d'un autre côté, quand on considère le salut et la damnation, parcequ'il paroît étrange que même dans le grand avenir de l'éternité, le mal doive avoir l'avantage sur le bien, sous l'autorité suprême de celui qui est le souverain bien: puisqu'il y aura beaucoup d'appellés, et peu d'élus ou de sauvés. Il est vrai qu'on voit par quelques vers de Prudenc, (Hymn. ante Somnum)

Idem tamen benignus
Ultor retundit iram,
Paucosque non piorum
Patitur perire in aevum,

que plusieurs ont cru de son tems, que le nombre de ceux qui seront assez méchans pour être damnés seroit très-petit. Et il semble à quelques-uns qu'on croyoit alors un milieu entre l'Enfer et le Paradis; que le même Prudence parle comme s'il étoit content de ce milieu; que S. Grégoire de Nysse incline aussi de ce côté-là, et que S. Jérôme panche vers l'opinion qui veut que tous les Chrétiens seroient enfin reçus en grace. Un mot de S. Paul, qu'il donne lui-même pour mystérieux, portant que tout Israel sera sauvé, a fourni de la matière à bien des réflexions. Plusieurs personnes pieuses et même savantes, mais hardies, ont ressuscité le sentiment d'Origène, qui prétend que le bien gagnera le dessus en son tems en tout et par-tout, et que toutes les créatures raisonnables deviendront enfin saintes et bien-heureuses, jusqu'aux mauvais Anges. Le Livre de l'Évangile éternel, publié depuis peu en Allemand, et soutenu par un grand et savant Ouvrage intitulé Ἀποκατάςασις πάντων, a causé beaucoup de bruit sur ce grand paradoxe. M. le Clerc a aussi plaidé ingénieusement la cause des Origénistes, mais sans se déclarer pour eux.

18. Il y a un homme d'esprit, qui poussant mon principe de l'harmonie jusqu'à des supposition arbitraires que je n'approuve nullement, s'est fait une *Théologie presque Astronomique*. Il croit que les désordre présent de ce bas Monde a commencé lorsque l'Ange Président du Globe de la Terre, laqu'elle étoit encore un Soleil, (c'est-à-dire une Étoile fixe et lumineuse par elle-même) a commis un péché avec quelques moindres Anges de son département; peut-être en s'élevant mal-à-propos contre un Ange d'un Soleil plus grand: qu'en même tems par l'*harmonie préétablie* des Règnes de la *Nature* et de la *Grace*, et par conséquent par des causes naturelles arrivées à point nommé, notre Globe a été couvert de taches, rendu opaque, et chassé de sa place; ce qui l'a fait devenir Étoile errante ou Planète, c'est-à-dire Satellite d'un autre Soleil, et de celui-là-même peut-être dont son Ange ne vouloit point reconnoître la supériorité; et que c'est en cela que consiste la chute de Lucifer. Que maintenant le Chef des mauvais Anges, qui est appellé dans la Saint Écriture le Prince et même le Dieu de ce Monde, portant envie avec les Anges de sa suite à cet animal raisonnable qui se promène sur la surface de ce Globe, et que Dieu y a suscité peut-être pour se dédommager de leur chute, travaille à le rendre complice de leurs crimes, et participant de leurs malheurs. Là-dessus Jésus Christ est venu pour sauver les hommes. C'est le Fils éternel de Dieu en tant que fils unique; mais (selon quelques anciens Chrétiens, et selon l'Auteur de cette hypothèse) s'étant revêtu d'abord, dès le commencement des choses, de la Nature la plus excellente d'entre les créatures, pour les perfectionner toutes, il s'est mis parmi elles; et c'est la seconde filiation, par laquelle il est le premier-né de toute

créature. C'est ce que les Cabalistes appeloient *Adam Cadmon*. Il avoit peut-être planté son tabernacle dans ce grand Soleil qui nous éclaire: mais il est enfin venu dans ce Globe où nous sommes, il y est né de la Vierge, et a pris la Nature humaine, pour sauver les hommes des mains de leur ennemi et du sien. Et quand le tems du Jugement approchera, lorsque la face présente de notre Globe sera sur le point de périr, il y reviendra visiblement pour en retirer les bons, en les transplantant peut-être dans le Soleil; et pour punir ici les méchans avec les Démons qui les ont séduits. Alors le Globe de la terre commencera à brûler, et sera peut-être une Comète. Ce feu durera je ne sais combien d'Aeones: la queue de la Comète est désignée par la fumée qui montera incessamment, suivant l'Apocalypse; et cet incendie sera l'Enfer, ou la seconde mort dont parle la Sainte Écriture. Mais enfin l'Enfer rendra ses morts, la Mort même sera détruite, la Raison et la Paix recommenceront à régner dans les esprits qui avoient été pervertis. Ils sentiront leur tort, ils adoreront leur Créateur, et commenceront même à l'aimer d'autant plus qu'ils verront la grandeur de l'abîme dont ils sortent. En même tems (en vertu du *parallélisme Harmonique* des Règnes de la Nature et de la Grace) ce long et grand incendie aura purgé le Globe de la Terre de ses taches. Il redeviendra Soleil: son Ange Président reprendra sa place avec les Anges de sa suite; les hommes damnés seront avec eux du nombre des bons Anges; ce Chef de notre Globe rendra hommage au Messie Chef des créatures: la gloire de cet Ange réconcilié sera plus grande qu'elle n'avoit été avant sa chute,

Inque Deos iterum fatorum lege receptus
Aureus aeternum noster regnabit Apollo.

La vision m'a paru plaisante, et digne d'un Origéniste; mais nous n'avons point besoin de telles hypothèses ou fictions, où l'esprit a plus de part que la Révélation, et où même la Raison ne trouve pas tout-à-fait son compte. Car il ne paroît pas qu'il y ait un endroit principal dans l'Univers connu, qui mérite préférablement aux autres d'être le siége de l'aîné des créatures: et le Soleil de notre système au moins ne l'est point.

19. En nous tenant donc à la doctrine établie, que le nombre des hommes damnés éternellement sera incomparablement plus grand que celui des sauvés; il fault dire que le mal ne laisseroit pas de paroître presque comme rien en comparaison du bien, quand on considèrera la véritable grandeur de la Cité de Dieu. Coelius Secundus Curio a fait un petit Livre *de amplitudine Regni coelestis*, qui a été réimprimé il n'y a pas longtems; mais il s'en faut beaucoup qu'il ait compris l'étendue du Royaume des Cieux. Les Anciens avoient de petites idées des Ouvrages de Dieu, et S. Augustin, faute de savoir les découvertes modernes, étoit bien en peine, quand il s'agissoit d'excuser la prévalence du mal. Il sembloit aux Anciens qu'il n'y avoit que notre terre d'habitée, où ils avoient même peur des Antipodes: le reste du Monde étoit, selon eux, quelques Globes luisans et quelques Sphères crystallines. Aujourd'hui, quelques bornes qu'on donne ou qu'on ne donne pas à l'Univers, il faut reconnoître qu'il y a un nombre innombrable de Globes, autant et plus grands que le nôtre, qui ont autant de droit que lui à avoir des habitans raisonnables, quoiqu'il ne s'ensuive point que ce soient des hommes. Il n'est qu'une Planète, c'est-à-dire un des six Satellites principaux de notre Soleil; et comme toutes les Fixes sont des Soleils aussi, l'on voit combien notre Terre est peu de chose par rapport aux choses visibles, puisqu'elle n'est qu'un appendice de l'un d'entre eux. Il se peut que tous les Soleils ne soient habités que par des créatures heureuses, et rien ne nous oblige de croire qu'il y en a beaucoup de damnés, car peu d'exemples ou peu d'échantillons suffisent pour l'utilité que le bien retire du mal. D'ailleurs, comme il n'y a nulle raison qui porte à croire qu'il y a des Etoiles par-tout, ne se peut-il point qu'il y ait un grand espace au-delà de la région des Etoiles? Que ce soit le Ciel Empyrée, ou non, toujours cet espace immense, qui environne toute cette région, pourra être rempli de bonheur et de gloire. Il pourra être conçu comme l'Océan, où se rendent les fleuves de toutes les créatures bienheureuses, quand elles seront venues à leur perfection dans le système des Etoiles. Que deviendra la considération de notre Globe et de ses habitans? Ne sera ce pas quelque chose d'incomparablement moindre qu'un point physique, puisque notre Terre est comme un point au prix de la distance de quelques Fixes? Ainsi la proportion de la partie de l'Univers que nous connoissons, se perdant presque dans le néant au prix de ce qui nous est inconnu, et que nous avons pourtant sujet d'admettre; et tous les maux qu'on nous peut objecter n'étant que dans ce presque-néant: il se peut que tous les maux ne soient aussi qu'un presque-néant en comparaison des biens qui sont dans l'Univers.

20. Mais il faut satisfaire encore aux difficultés plus spéculatives et plus métaphysiques, dont il a été fait mention, et qui regardent la cause du mal. On demande d'abord, d'où vient le mal? *Si Deus est, unde malum? si non est, unde bo-*

num? Les Anciens attribuoient la cause du mal à la *matière*, qu'ils croyoient increée et indépendante de Dieu; mais nous qui dérivons tout Etre de Dieu, où trouverons-nous la source du mal? La réponse est, qu'elle doit être cherchée dans la Nature idéale de la créature, autant que cette Nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu, indépendamment de sa volonté. Car il faut considérer qu'il y a une *imperfection originale dans la créature* avant le péché, parceque la créature est limitée essentiellement; d'où vient qu'elle ne sauroit tout savoir, et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes. Platon a dit dans le Timée, que le Monde avoit son origine de l'Entendement joint à la Nécessité. D'autres ont joint Dieu et la Nature. On y peut donner un bon sens. Dieu sera l'Entendement; et la Nécessité, c'est-à-dire la Nature essentielle des choses, sera l'objet de l'Entendement, entant qu'il consiste dans les Vérités éternelles. Mais cet objet est interne, et se trouve dans l'Entendement divin. Et c'est-là-dedans que se trouve non seulement la forme primitive du bien, mais encore l'origine du mal: c'est la *Région des Vérités éternelles*, qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la sourse des choses. Cette Région est la *cause idéale* du mal (pour ainsi dire) aussi-bien que du bien: mais à proprement parler, le formel du mal n'en a point d'*efficiente*, car il consiste dans la privation, comme nous allons voir, c'est-à-dire dans ce que la cause efficiente ne fait point. C'est pourquoi les Scolastiques ont coutume d'appeler la cause du mal, *déficiente*.

21. On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le *mal métaphysique* consiste dans la simple imperfection, le *mal physique* dans la souffrance, et le *mal moral* dans le péché. Or quoique le mal physique et le mal moral ne soient point nécessaires, il suffit qu'en vertu des vérités éternelles ils soient possibles. Et comme cette *Région* immense des vérités contient toutes les possibilités, il faut qu'il y ait une infinité de Mondes possibles, que le mal entre dans plusieurs d'entre eux, et que même le meilleur de tous en renferme; c'est ce qui a déterminé Dieu à permettre le mal.

22. Mais quelqu'un me dira: pourquoi nous parlez-vous de *permettre*? Dieu ne fait-il pas le mal, et ne le veut-il pas? C'est ici qu'il sera nécessaire d'expliquer ce que c'est que *Permission*, afin que l'on voie que ce n'est pas sans raison qu'on emploie ce terme. Mais il faut expliquer auparavant la nature de la volonté, qui a ses degrés: et dans le sens général, on peut dire que la *volonté* consiste dans l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme. Cette volonté est appellée *antécédente*, lorsqu'elle est détachée, et regarde chaque bien à part en tant que bien. Dans ce sens, on peut dire que Dieu tend à tout bien en tant que bien, *ad perfectionem simpliciter simplicem*, pour parler Scolastique; et cela par une volonté antécédente. Il a une inclination sérieuse à sanctifier et à sauver tous les hommes, à exclure le péché, et à empêcher la damnation. L'on peut même dire que cette volonté est efficace *de soi* (*per se*) c'est-à-dire, en sorte que l'effet s'ensuivroit, s'il n'y avoit pas quelque raison plus forte qui l'empêchât; car cette volonté ne va pas au dernier effort (*ad summum conatum*) autrement elle ne manqueroit jamais de produire son plein effet, Dieu étant le maître de toutes choses. Le succès entier et infaillible n'appartient qu'à la *volonté conséquente*, comme on l'appelle. C'est elle qui est pleine, et à son égard cette *règle* a lieu, qu'on ne manque jamais de faire ce que l'on veut, lorsqu'on le peut. Or cette volonté conséquente, finale et décisive, résulte du conflit de toutes les volontés antécédentes, tant de celles qui tendent vers le bien, que de celles qui repoussent le mal: et c'est du concours de toutes ces volontés particulières, que vient la volonté totale: comme dans la mécanique le mouvement composé résulte de toutes les tendances qui concourent dans un même mobile, et satisfait également à chacune, autant qu'il est possible de faire tout à la fois. Et c'est, comme si le mobile se partageoit entre ces tendances, suivant ce que j'ai montré autrefois dans un des Journaux de Paris, (7. Sept. 1693.) en donnant la loi générale des compositions du mouvement. Et c'est encore en ce sens qu'on peut dire, que la volonté antécédente est efficace en quelque façon, et même effective avec succès.

23. De cela il s'ensuit, que Dieu veut *antécédemment* le bien, et *conséquemment* le meilleur. Et pour ce qui est du mal, Dieu ne veut point du tout le mal moral, et il ne veut point d'une manière absolue le mal physique ou les souffrances: c'est pour cela qu'il n'y a point de Prédestination absolue à la damnation: et on peut dire du mal physique, que Dieu le veut souvent comme une peine due à la coulpe, et souvent aussi comme un moyen propre à une fin, c'est-à-dire pour empêcher de plus grands maux, ou pour obtenir de plus grands biens. La peine sert aussi pour l'amendement et pour l'exemple, et le mal sert souvent pour mieux goûter le bien, et quelquefois aussi il contribue à une plus grande perfection de celui qui le souffre, comme le grain qu'on seme est sujet à une espèce de corruption pour germer: c'est une belle comparaison, dont Jésus Christ s'est, servi lui-même.

24. Pour ce qui est du péché ou du mal moral, quoiqu'il arrive aussi fort souvent qu'il puisse servir de moyen pour obtenir un bien, ou pour empêcher un autre mal; ce n'est pas pourtant cela, qui le rend un objet suffisant de la volonté divine, ou bien un objet légitime d'une volonté créée; il faut qu'il ne soit admis ou *permis*, qu'entant qu'il est regardé comme une suite certaine d'un devoir indispensable: de sorte que celui qui ne voudroit point permettre le péché d'autrui, manqueroit lui-même à ce qu'il doit; comme si un Officier qui doit garder un poste important, le quittoit, sur-tout dans un tems de danger, pour empêcher une querelle dans la ville entre deux soldats de la garnison prêts à s'entretuer:

25. La règle qui porte, *non esse facienda mala, ut eveniant bona*, et qui défend même de permettre un mal moral pour obtenir un bien physique, est confirmée ici, bien loin d'être violée, et l'on en montre la source et le sens. On n'approuvera point qu'une Reine prétende sauver l'Etat, en commettant, ni même en permettant un crime. Le crime est certain, et le mal de l'État est douteux: outre que cette manière d'autoriser des crimes, si elle étoit reçue, seroit pire qu'un bouleversement de quelque pays, qui arrive assez sans cela, et arriveroit peut-être plus par un tel moyen qu'on choisiroit pour l'empêcher. Mais par rapport à Dieu, rien n'est douteux, rien ne sauroit être opposé à la *règle du meilleur*, qui ne souffre aucune exception ni dispense. Et c'est dans ce sens que Dieu permet le péché; car il manqueroit à ce qu'il se doit, à ce qu'il doit à sa sagesse, à sa bonté, à sa perfection, s'il ne suivoit pas le grand résultat de toutes ses tendances au bien, et s'il ne choisissoit pas ce qui est absolument le meilleur; nonobstant le mal de coulpe qui s'y trouve enveloppé par la suprême nécessité des vérités éternelles. D'où il faut conclure que Dieu veut tout le bien en soi *antécédemment*, qu'il veut le meilleur *conséquemment* comme une *fin*, qu'il veut l'indifférent et le mal physique quelquefois comme un *moyen*; mais qu'il ne veut que permettre le mal moral à titre du *sine quo non* ou de nécessité hypothétique, qui le lie avec le meilleur. C'est pourquoi la *volonté conséquente* de Dieu qui a le péché pour objet, n'est que permissive.

26. Il est encore bon de considérer que le mal moral n'est un si grand mal, que parce qu'il est une source de maux physiques, qui se trouve dans une créature des plus puissantes et des plus capables d'en faire. Car une mauvaise volonté est dans son département, ce que le mauvais Principe des Manichéens seroit dans l'Univers; et la Raison, qui est une image de la Divinité, fournit aux âmes mauvaises de grands moyens de causer beaucoup de mal. Un seul Caligula, un Néron, en ont fait plus qu'un tremblement de terre. Un mauvais homme se plaît à faire souffrir et à détruire, et il n'en trouve que trop d'occasions. Mais Dieu étant porté à produire le plus de bien qu'il est possible, et ayant toute la science et toute la puissance nécessaires pour cela; il est impossible qu'il y ait en lui faute, coulpe, péché; et quand il permet le péché, c'est sagesse, c'est vertu.

27. Il est indubitable en effet, qu'il faut s'abstenir d'empêcher le péché d'autrui, quand nous ne le pouvons faire sans pécher nous-mêmes. Mais quelqu'un nous opposera peut-être, que c'est Dieu lui-même qui agit, et qui fait tout ce quil y a de réel dans le péché de la créature. Cette objection nous mène à considérer le *concours physique* de Dieu avec la créature, après avoir examiné le *concours moral*, qui embarrassoit le plus. Quelques-uns ont cru avec le célèbre Durand de S. Portien et le Cardinal Aureolus Scolastique fameux, que le concours de Dieu avec la créature (j'entens le concours physique) n'est que général et médiat; et que Dieu crée les substances, et leur donne la force dont elles ont besoin; et qu'après cela il les laisse faire, et ne fait que les conserver, sans les aider dans leurs actions. Cette opinion a été réfutée par la plupart des Théologiens Scolastiques, et il paroit qu'on l'a désapprouvée autrefois dans Pélage. Cependant un Capucin qui se nomme Louis Pereir de Dole, environ l'an 1630 avoit fait un Livre exprès pour la ressusciter, au moins par rapport aux actes libres. Quelques Modernes y inclinent, et Mr. Bernier la soutient dans un petit Livre du libre et du volontaire. Mais on ne sauroit dire par rapport à Dieu ce que c'est que *conserver*, sans revenir au sentiment commun. Il faut considérer aussi que l'action de Dieu conservant doit avoir du rapport à ce qui est conservé, tel qu'il est, et selon l'état où il est; ainsi elle ne sauroit être générale ou indéterminée. Ces généralités sont des abstractions qui ne se trouvent point dans la vérité des choses singulières, et la conservation d'un homme debout est différente de la conservation d'un homme assis. Il n'en seroit pas ainsi, si elle ne consistoit que dans l'acte d'empêcher et d'écarter quelque cause étrangère, qui pourroit détruire ce qu'on veut conserver; comme il arrive souvent lorsque les

hommes conservent quelque chose: mais outre que nous sommes obligés nous-mêmes quelquefois de nourrir ce que nous conservons, il faut savoir que la conservation de Dieu consiste dans cette influence immédiate perpétuelle, que la dépendance des créatures demande. Cette dépendance a lieu à l'égard non seulement de la substance, mais encore de l'action, et on ne sauroit peut-être l'expliquer mieux, qu'en disant avec le commun des Théologiens et des Philosophes, que c'est une création continuée.

28. On objectera que Dieu crée donc maintenant l'homme péchant, lui qui l'a créé innocent d'abord. Mais c'est ici qu'il faut dire, quant au moral, que Dieu étant souverainement sage, ne peut manquer d'observer certaines loix, et d'agir suivant les règles, tant physiques que morales, que sa sagesse lui a fait choisir; et la même raison qui lui a fait créer l'homme innocent, mais prêt à tomber, lui fait recréer l'homme lorsqu'il tombe; puisque sa science fait que le futur lui est comme le présent, et qu'il ne sauroit rétracter les résolutions prises.

29. Et quand au concours physique, c'est ici qu'il faut considérer cette vérité, qui a fait déjà tant de bruit dans les Ecoles, depuis que S. Augustin l'a fait valoir, que le mal est une privation de l'être; au lieu que l'action de Dieu va au positif. Cette réponse passe pour une défaite, et même pour quelque chose de chimérique, dans l'esprit de bien des gens. Mais voici un exemple assez ressemblant, qui les pourra désabuser.

30. Le célèbre Kepler et après lui Mr. Descartes (dans ses Lettres) ont parlé de *l'inertie naturelle des corps*; et c'est quelque chose qu'on peut considérer comme une parfaite image et même comme un échantillon de la limitation originale des créatures, pour faire voir que la privation fait le formel des imperfections et des inconvéniens qui se trouvent dans la substance aussi-bien que dans ses actions. Posons que le courant d'une même rivière emporte avec soi plusieurs bateaux, qui ne diffèrent entre eux que dans la charge, les uns étant chargés de bois, les autres de pierre, et les uns plus, les autres moins. Cela étant, il arrivera que les bateaux les plus chargés iront plus lentement que les autres, pourvu qu'on suppose que le vent, ou la rame, ou quelque autre moyen semblable ne les aide point. Ce n'est pas proprement la pesanteur qui est la cause de ce retardement, puisque les bateaux descendent au lieu de monter, mais c'est la même cause qui augmente aussi la pesanteur dans les corps qui ont plus de densité, c'est-à-dire qui sont moins spongieux, et plus chargés de matière qui leur est propre: car celle qui passe à travers des pores, ne recevant pas le même mouvement, ne doit pas entrer en ligne de compte. C'est donc que la matière est portée originairement à la tardivité, ou à la privation de la vitesse; non pas pour la diminuer par soi-même, quand elle a déjà reçu cette vitesse, car ce seroit agir; mais pour modérer par sa receptivité l'effet de l'impression, quand elle le doit recevoir. Et par conséquent, puisqu'il y a plus de matière mue par la même force du courant lorsque le bateau est plus chargé, il faut qu'il aille plus lentement. Les expériences aussi du choc des corps, jointes à la raison, font voir qu'il faut employer deux fois plus de force pour donner une même vitesse à un corps de la même matière, mais deux fois plus grand; ce qui ne seroit point nécessaire, si la matière étoit absolument indifférente au repos et au mouvement, et si elle n'avoit pas cette inertie naturelle, dont nous venons de parler, qui lui donne une espèce de répugnance à être mue. Comparons maintenant la force que le courant exerce sur les bateaux, et qu'il leur communique, avec l'action de Dieu qui produit et conserve ce qu'il y a de positif dans les créatures, et leur donne de la perfection, de l'être, et de la force: comparons, dis-je, l'inertie de la matière, avec l'imperfection naturelle des créatures; et la lenteur du bateau chargé, avec le défaut qui se trouve dans les qualités et dans l'action de la créature: et nous trouverons qu'il n'y a rien de si juste que cette comparaison. Le courant est le cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement; Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action. Ainsi les Platoniciens, S. Augustin et les Scolastiques ont eu raison de dire que Dieu est la cause du matérial du mal, qui consiste dans le positif, et non pas du formel, qui consiste dans la privation; comme l'on peut dire que le courant est la cause du matériel du retardement, sans l'être de son formel, c'est-à-dire, il est la cause de la vitesse du bateau, sans être la cause des bornes de cette vitesse. Et Dieu est aussi peu la cause du péché, que le courant de la rivière est la cause du retardement du bateau. La force aussi est à l'égard de la matière, comme l'esprit est à l'égard de la chair; l'esprit est promt et la chair est infirme, et les esprits agissent

--*quantum non noxia corpora tardant.*

31. Il y a donc un rapport tout pareil entre une telle ou telle action de Dieu, et une telle ou telle passion ou réception de la créature, qui n'en est perfectionnée dans le cours ordinaire des choses qu'à mesure de sa *réceptivité*, comme on l'appelle. Et lorsqu'on dit que la créature dépend de Dieu en tant qu'elle est, et en tant qu'elle agit, et même que la conservation est une création continuelle; c'est que Dieu donne toujours à la créature, et produit continuellement ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait, tout don parfait venant du père des lumières; au lieu que les imperfections et les défauts des opérations viennent de la limitation originale, que la créature n'a pu manquer de recevoir avec le premier commencement de son être, par les raisons idéales qui la bornent. Car Dieu ne pouvoit pas lui donner tout, sans en faire un Dieu; il falloit donc qu'il y eût des différens dégrés dans la perfection des choses, et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte.

32. Cette considération servira aussi pour satisfaire à quelques Philosophes modernes, qui vont jusqu'à dire que Dieu est le seul acteur. Il est vrai que Dieu est le seul dont l'action est pure et sans mélange de ce qu'on appelle *pâtir*; mais cela n'empêche pas que la créature n'ait part aux actions aussi, puisque *l'action de la créature* est une modification de la substance qui en coule naturellement, et qui renferme une variation non-seulement dans les perfections que Dieu a communiquées à la créature, mais encore dans les limitations qu'elle y apporte d'elle même, pour être ce qu'elle est. Ce qui fait voir aussi qu'il y a une distinction réelle entre la substance et ses modifications ou accidens, contre le sentiment de quelques Modernes, et particulièrement de feu M. le Duc de Buckingham, qui en a parlé dans un petit Discours sur la Religion réimprimé depuis peu. Le mal est donc comme les ténèbres, et non-seulement l'ignorance, mais encore l'erreur et la malice consistent formellement dans une certaine espèce de privation. Voici un exemple de l'erreur, dont nous nous sommes déjà servis. Je vois une tour qui paroit ronde de loin, quoiqu'elle soit quarrée. La pensée que la tour est ce qu'elle paroit, coule naturellement de ce que je vois; et lorsque je m'arrête à cette pensée, c'est une affirmation, c'est un faux jugement: mais si je pousse l'examen, si quelque réflexion fait que je m'aperçois que les apparences me trompent, me voilà revenu de l'erreur. Demeurer dans un certain endroit, ou n'aller pas plus loin, ne se point aviser de quelque remarque, ce sont des privations.

33. Il en est de même à l'égard de la malice ou de la mauvaise volonté. La volonté tend au bien en général; elle doit aller vers la perfection qui nous convient, et la suprême perfection est en Dieu Tous les plaisirs ont en eux-mêmes quelque sentiment de perfection; mais lorsqu'on se borne aux plaisirs des sens ou à d'autres, au préjudice de plus grands biens, comme de la santé, de la vertu, de l'union avec Dieu, de la félicité, c'est dans cette privation d'une tendance ultérieure que le défaut consiste. En général la perfection est positive, c'est une réalité absolue; le défaut est privatif, il vient de la limitation, et tend à des privations nouvelles. Ainsi c'est un dicton aussi véritable que vieux: *bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu*; comme aussi celui qui porte: *malum causam habet non efficientem, sed deficientem.* Et j'espère qu'on concevra mieux le sens de ces Axiomes, après ce que je viens de dire.

34. Le concours physique de Dieu et des créatures avec la volonté, contribue aussi aux difficultés qu'il y a sur la liberté. Je suis d'opinion que notre volonté n'est pas seulement exempte de la contrainte, mais encore de la nécessité. Aristote a déjà remarqué qu'il y a deux choses dans la liberté, savoir la spontanéité et le choix; et c'est en quoi consiste notre empire sur nos actions. Lorsque nous agissons librement, on ne nous force pas, comme il arriveroit, si l'on nous poussoit dans un précipice, et si l'on nous jettoit du haut en bas: on ne nous empêche pas d'avoir l'esprit libre lorsque nous délibérons, comme il arriveroit, si l'on nous donnoit un breuvage qui nous ôtât le jugement. Il y a de la *contingence* dans mille actions de la nature; mais lorsque le jugement n'est point dans celui qui agit, il n'y a point de liberté. Et si nous avions un jugement qui ne fût accompagné d'aucune inclination à agir, notre âme seroit un entendement sans volonté.

35. Il ne faut pas s'imaginer cependant que notre liberté consiste dans une indétermination ou dans une *indifférence d'équilibre*; comme s'il falloit être incliné également du côté du oui et du non, et du côté de différens partis, lorsqu'il y en a plusieurs à prendre. Cet équilibre en tout sens est impossible: car si nous étions également portés pour les parties A, B et C, nous ne pourrions pas être également portés pour A et pour non A. Cet équilibre est aussi absolument contraire à l'expérience, et quand on s'examinera, l'on trouvera qu'il y a toujours eu quelque cause ou raison qui nous a incliné vers le parti qu'on a pris, quoique bien souvent on ne s'aperçoive pas de ce qui nous meut; tout comme on ne s'aperçoit guères pourquoi en sortant d'une porte on a mis le pied droit avant le gauche, ou le gauche avant le droit.

36. Mais venons aux difficultés. Les Philosophes conviennent aujourd'hui, que la vérité des futurs contingens est déterminée, c'est-à-dire que les futurs contingens sont futurs, ou bien qu'ils se-

ront, qu'ils arriveront: car il est aussi sûr que le futur sera, qu'il est sûr que le passé a été. Il étoit déjà vrai il y a cent ans, que j'écrirois aujourd'hui; comme il sera vrai après cent ans, que j'ai écrit. Ainsi le contingent, pour être futur, n'est pas moins contingent; et la détermination, qu'on appelleroit certitude, si elle étoit connue, n'est pas incompatible avec la contingence. On prend souvent le certain et le déterminé pour une même chose, parce qu'une vérité déterminée est en état de pouvoir être connue, de sorte qu'on peut dire que la détermination est une certitude objective.

37. Cette détermination vient de la nature même de la vérité, et ne sauroit nuire à la liberté: mais il y a d'autres déterminations qu'on prend d'ailleurs, et premièrement de la prescience de Dieu, laquelle plusieurs ont crue contraire à la liberté. Car ils disent que ce qui est prévu ne peut pas manquer d'exister, et ils disent vrai; mais il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire, car la Vérité nécessaire est celle dont le contraire est impossible ou implique contradiction. Or cette vérité, qui porte que j'écrirai demain, n'est point de cette nature, elle n'est point nécessaire. Mais supposé que Dieu la prévoie, il est nécessaire qu'elle arrive; c'est à-dire la conséquence est nécessaire, savoir qu'elle existe, puisqu'elle a été prévue, car Dieu est infaillible: c'est ce qu'on appelle une nécessité hypothétique. Mais ce n'est pas de cette nécessité dont il s'agit: c'est une nécessité absolue qu'on demande, pour pouvoir dire qu'une action est nécessaire, qu'elle n'est point contingente, qu'elle n'est point l'effet d'un choix libre. Et d'ailleurs il est fort aisé de juger que la prescience en elle-même n'ajoute rien à la détermination de la vérité des futurs contingens, sinon que cette détermination est connue: ce qui n'augmente point la détermination, ou la futirition (comme on l'appelle) de ces événemens, dont nous sommes convenus d'abord.

38. Cette réponse est sans doute fort juste, l'on convient que la prescience en elle-même ne rend point la vérité plus déterminée: elle est prévue parce qu'elle est déterminée, parce qu'elle est vraie; mais elle n'est pas vraie, parce qu'elle est prévue: et en cela la connoissance du futur n'a rien qui ne soit aussi dans la connoissance du passé ou du présent. Mais voici ce qu'un adversaire pourra dire: Je vous accorde que la prescience en elle-même ne rend point la vérité plus déterminée, mais c'est la cause de la prescience qui le fait. Car il faut bien que la prescience de Dieu ait son fondement dans la nature des choses, et ce fondement rendant la vérité prédéterminée, l'empêchera d'être contingente et libre.

39. C'est cette difficulté qui a fait naitre deux partis: celui des Prédéterminateurs, et celui des défenseurs de la science moyenne. Les Dominicains et les Augustiniens sont pour la prédétermination, les Franciscains et les Jésuites modernes sont plutôt pour la science moyenne. Ces deux partis ont éclaté vers le milieu du seizième siècle, et un peu après. Molina lui-même (qui est peut-être un des premiers avec Fonseca qui a mis ce point en Système, et de qui les autres ont été appellés Molinistes) dit dans le Livre qu'il a fait de la concorde du libre arbitre avec la grace, environ l'an 1570 que les Docteurs Espagnols, (il entend principalement les Thomistes) qui avoient écrit depuis vingt ans, ne trouvant point d'autre moyen d'expliquer comment Dieu pouvoit avoir une science certaine des futurs contingens, avoient introduit les prédéterminations comme nécessaires aux actions libres.

40. Pour lui, il a cru avoir trouvé un autre moyen. Il considère quil y a trois objets de la science divine, les possibles, les événemens actuels, et les événemens conditionels qui arriveroient en conséquence d'une certaine condition, si elle étoit réduite en acte. La science des possibilités est ce qui s'appelle la science de simple intelligence; celle des événemens qui arrivent actuellement dans la suite de l'Univers, est appellée la science de vision. Et comme il y a une espèce de milieu entre le simple possible, et l'événement pur et absolu, savoir l'événement conditionel; on pourra dire aussi, selon Molina, qu'il y a une science moyenne entre celle de la vision et celle de l'intelligence. On en apporte le fameux exemple de David qui demande à l'Oracle divin, si les habitans de la ville de Kegila, où il avoit dessein de se renfermer, le livreroient à Saül, en cas que Saül assiegeât la ville: Dieu répondit qu'oui, et là-dessus David prit un autre parti. Or quelques défenseurs de cette science considèrent, que Dieu prévoyant ce que les hommes feroient librement, en cas qu'ils fussent mis en telles ou telles circonstances, et sachant qu'ils useroient mal de leur libre arbitre, il décerne de leur refuser des graces et des circonstances favorables: et il le peut décerner justement, puisque aussi-bien ces circonstances et ces aides ne leur auroient de rien servi. Mais Molina se contente d'y trouver en général une raison des décrets de Dieu, fondée sur ce que la créature libre feroit en telles ou telles circonstances.

41. Je n'entre point dans tout le détail de cette controverse, il me suffit d'en donner un échantillon. Quelques Anciens, dont S. Augustin et ses premiers disciples n'ont pas été contens, paroissent avoir eu

des pensées assez approchantes de celles de Molina. Les Thomistes et ceux qui s'appellent disciples de S. Augustin (mais que leurs adversaires appellent Jansénistes) combattent cette Doctrine philosophiquement et théologiquement. Quelques-uns prétendent que la science moyenne doit être comprise dans la science de simple intelligence. Mais la principale objection va contre le fondement de cette science. Car quel fondement peut avoir Dieu de voir ce que feroient les Kégilites? Un simple acte contingent et libre n'a rien en soi qui puisse donner un principe de certitude, si ce n'est qu'on le considère comme prédéterminé par les décrets de Dieu, et par les causes qui en dépendent. Donc la difficulté qui se trouve dans les actions libres et actuelles, se trouvera aussi dans les actions libres conditionelles, c'est-à-dire, Dieu ne les connoîtra que sous la condition de leurs causes et de ses décrets, qui sont les premières causes des choses: Et on ne pourra pas les en détacher pour connoître un événement contingent, d'une manière qui soit indépendante de la connoissance des causes. Donc il faudroit tout réduire à la prédétermination des décrets de Dieu, donc cette science moyenne (dira-t-on) ne remédiera à rien. Les Théologiens qui professent d'être attachés à S. Augustin, prétendent aussi que le procédé des Molinistes feroient trouver la source de la grace de Dieu dans les bonnes qualités de l'homme, ce qu'ils jugent contraire à l'honneur de Dieu et à la doctrine de S. Paul.

42. Il seroit long et ennuyeux d'entrer ici dans les répliques et dupliques qui se font de part et d'autre, et il suffira que j'explique comment je conçois qu'il y a du vrai des deux côtés. Pour cet effet je viens à mon principe d'une infinité de Mondes possibles, représentés dans la région des vérités éternelles, c'est-à-dire dans l'objet de l'Intelligence divine, où il faut que tous les futurs conditionnels soient compris. Car le cas du Siége de Kégila est d'un Monde possible, qui ne diffère du nôtre qu'en tout ce qui a liaison avec cette hypothèse, et l'idée de ce Monde possible représente ce qui arriveroit en ce cas. Donc nous avons un principe de la science certaine des contingens futurs, soit qu'ils arrivent actuellement, soit qu'ils doivent arriver dans un certain cas. Car dans la région des possibles, ils sont représentés tels qu'ils sont, c'est-à-dire contingens libres. Ce n'est donc pas la prescience des futurs contingens, ni le fondement de la certitude de cette prescience, qui nous doit embarasser, ou qui peut faire préjudice à la liberté. Et quand il seroit vrai que les futurs contingens qui consistent dans les actions libres des créatures raisonnables, fussent entièrement indépendans des décrets de Dieu et des causes externes; il y auroit moyen de les prévoir: car Dieu les verroit tels qu'ils sont dans la région des possibles, avant qu'il décernât de les admettre à l'existence.

43. Mais si la prescience de Dieu n'a rien de commun avec la dépendance ou indépendance de nos actions libres, il n'en est pas de même de la préordination de Dieu, de ses décrets, et de la suite des causes que je crois toujours contribuer à la détermination de la volonté. Et si je suis pour les Molinistes dans le premier point, je suis pour les Prédéterminateurs dans le second, mais en observant toujours que la prédétermination ne soit point nécessitante. En un mot, je suis d'opinion que la volonté est toujours plus inclinée au parti qu'elle prend, mais qu'elle n'est jamais dans la nécessité de le prendre. Il est certain qu'elle prendra ce parti, mais il n'est point nécessaire qu'elle le prenne. C'est à l'imitation de ce fameux dicton: Astra inclinant, non necessitant; quoiqu'ici le cas ne soit pas tout-à-fait semblable. Car l'événement où les astres portent (en parlant avec le vulgaire, comme s'il y avoit quelque fondement dans l'Astrologie) n'arrive pas toujours; au-lieu que le parti vers lequel la volonté est plus inclinée ne manque jamais d'être pris. Aussi les astres ne feroient-ils qu'une parti des inclinations qui concourent à l'événement; mais quand on parle de la plus grande inclination de la volonté, on parle du résultat de toutes les inclinations; a peu près comme nous avons parlé ci-dessus de la volonté conséquente en Dieu, qui résulte de toutes les volontés antécédentes.

44. Cependant la certitude objective ou la détermination ne fait point la nécessité de la vérité déterminée. Tous les Philosophes le reconnoissent, en avouant que la vérité des futurs contingens est déterminée, et qu'ils ne laissent pas de demeurer contingens. C'est que la chose n'impliqueroit aucune contradiction en elle-même, si l'effet ne suivoit; et c'est en cela que consiste la contingence. Pour mieux entendre ce point, il faut considérer qu'il y a deux grands principes de nos raisonnemens; l'un est le principe de la contradiction, qui porte que de deux propositions contradictoires, l'une est vraie, l'autre fausse; l'autre principe est celui de la raison déterminante: c'est que jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison à priori, pourquoi cela est existant plutôt que de toute autre façon. Ce grand principe a lieu dans tous les événemens, et on ne donnera jamais un

exemple contraire: et quoi que le plus souvent ces raisons déterminantes ne nous soient pas assez connues, nous ne laissons pas d'entrevoir qu'il y en a. Sans ce grand principe, nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu, et nous perdrions une infinité de raisonnemens très-justes et très-utiles, dont il est le fondement: et il ne souffre aucune exception, autrement sa force seroit affoiblie. Aussi n'est-il rien de si foible que ces systèmes, où tout est chancelant et plein d'exceptions. Ce n'est pas le défaut de celui que j'approuve, où tout va par règles générales, qui tout au plus se limitent entre elles.

45. Il ne faut donc pas s'imaginer avec quelques Scolastiques, qui donnent un peu dans la chimère, que les futurs contingens libres soient privilégiés contre cette règle générale de la nature des choses. Il y a toujours une raison prévalente qui porte la volonté à son choix, et il suffit pour conserver sa liberté, que cette raison incline, sans nécessiter. C'est aussi le sentiment de tous les Anciens, de Platon, d'Aristote, de S. Augustin. Jamais la volonté n'est portée à agir, que par la représentation du bien, qui prévaut aux représentations contraires. On en convient même à l'égard de Dieu, des bons Anges et des Ames bien-heureuses; et l'on reconnoît qu'elles n'en sont pas moins libres. Dieu ne manque pas de choisir le meilleur, mais il n'est point contraint de le faire, et même il n'y a point de nécessité dans l'objet du choix de Dieu, car une autre suite des choses est également possible. C'est pour cela même, que le choix est libre et indépendant de la nécessité, parce-qu'il se fait entre plusieurs possibles, et que la volonté n'est déterminée que par la bonté prévalante de l'objet. Ce n'est donc pas un défaut par rapport à Dieu et aux Saints: et au contraire ce seroit un grand défaut, ou plutôt une absurdité manifeste, s'il en étoit autrement, même dans les hommes ici-bas, et s'ils étoient capables d'agir sans aucune raison inclinante. C'est de quoi on ne trouvera jamais aucun exemple, et lorsqu'on prend un parti par caprice, pour montrer sa liberté, le plaisir ou l'avantage qu'on croit trouver dans cette affectation, est une des raisons qui y porte.

46. Il y a donc une liberté de contingence ou en quelque façon d'indifférence, pourvu qu'on entende par l'indifférence, que rien ne nous nécessite pour l'un ou pour l'autre parti; mais il n'y a jamais d'indifférence d'équilibre, c'est-à-dire où tout soit parfaitement égal de part et d'autre, sans qu'il y ait plus d'inclination vers un côté. Une infinité de grands et de petits mouvemens internes et externes concourent avec nous, dont le plus souvent l'on ne s'aperçoit pas; et j'ai déjà dit que lorsqu'on sort d'une chambre, il y a telles raisons qui nous déterminent à mettre un tel pied devant, sans qu'on y réflechisse. Car il n'y a pas par-tout un esclave, comme dans la maison de Trimalcion chez Pétrone, qui nous crie: Le pied droit devant. Tout ce que nous venons de dire s'accorde aussi parfaitement avec les maximes des Philosophes, qui enseignent qu'une cause ne sauroit agir, sans avoir une disposition à l'action; et c'est cette disposition qui contient une prédétermination, soit que l'agent l'ait reçue de dehors, ou qu'il l'ait eue en vertu de sa propre commission antérieure.

47. Ainsi on n'a point besoin de recourir, avec quelques nouveaux Thomistes, à une prédétermination nouvelle immédiate de Dieu, qui fasse sortir la créature libre de son indifférence, et à un décret de Dieu de la prédéterminer, qui donne moyen à Dieu de connoître ce qu'elle fera: car il suffit que la créature soit prédéterminée par son état précédent, qui l'incline à un parti plus qu'à l'autre; et toutes ces liaisons des actions de la créature et de toutes les créatures étoient représentées dans l'entendement Divin, et connues à Dieu par la science de la simple intelligence, avant qu'il eût décerné de leur donner l'existence. Ce qui fait voir que pour rendre raison de la prescience de Dieu, on se peut passer, tant de la Science Moyenne des Molinistes, que de la Prédétermination, telle qu'un Bannés, ou un Alvarés (Auteurs d'ailleurs fort profonds) l'ont enseignée.

48. Par cette fausse idée d'une indifférence d'équilibre, les Molinistes ont été fort embarrassés. On leur demandoit non seulement comment il étoit possible de connoître à quoi se détermineroit une cause absolument indéterminée, mais aussi comment il étoit possible qu'il en résultât enfin une détermination, dont il n'y a aucune source: car de dire avec Molina, que c'est le privilège de la cause libre, ce n'est rien dire, c'est lui donner le privilège d'être chimérique. C'est un plaisir de voir comment ils se tourmentent pour sortir d'un labyrinthe, où il n'y a absolument aucune issue. Quelques-uns enseignent que c'est avant que la volonté se détermine virtuellement pour sortir de son état d'équilibre; et le Père Louïs de Dole, dans son Livre du Concours de Dieu, cite des Molinistes, qui tâchent de se sauver par ce moyen: car ils sont contraints d'avouer qu'il faut que la cause soit disposée à agir. Mais ils n'y gagnent rien, ils ne font qu'éloigner la difficulté: car on leur demandera tout de même, comment la cause libre vient à se déterminer virtuellement. Ils ne sortiront donc jamais d'affaire, sans avouer qu'il y a une prédétermination dans l'état précédent de la créature libre, qui l'incline à se déterminer.

49. Cest ce qui fait aussi que le cas de l'âne de Buridan entre deux prés, également porté à l'un et à l'autre, est une fiction qui ne sauroit avoir lieu dans l'Univers, dans l'ordre de la nature, quoique M. Bayle soit dans un autre sentiment. Il est vrai, si le cas étoit possible, qu'il faudroit dire qu'il se laisseroit mourir de faim: mais dans le fond, la question est sur l'impossible; à moins que Dieu ne produise la chose exprès. Car l'Univers ne sauroit être mi parti par un plan tiré par le milieu de l'âne, coupé verticalement suivant sa longueur, en sorte que tout soit égal et semblable de part et d'autre; comme une Ellipse et toute figure dans le plan, du nombre de celles que j'appelle amphidextres, pour être mi-partie ainsi, par quelque ligne droite que ce soit que passe par son centre. Car ni les parties de l'Univers, ni les viscères de l'animal, ne sont pas semblables, ni également situés des deux côtés de ce plan vertical. Il y aura donc toujours bien des choses dans l'âne et hors de l'âne, quoiqu'elles ne nous paroissent pas, qui le détermineront à aller d'un côté plutôt que de l'autre. Et quoique l'homme soit libre, ce que l'âne n'est pas, il ne laisse pas d'être vrai par la même raison, qu'encore dans l'homme le cas d'un parfait équilibre entre deux partis est impossible, et qu'un Ange, ou Dieu au moins, pourroit toujours rendre raison du parti que l'homme a pris, en assignant une cause ou une raison inclinante, qui l'a porté véritablement à le prendre; quoique cette raison seroit souvent bien composée et inconcevable à nous-mêmes, parce que l'enchaînement des causes liées les unes avec les autres va loin.

50. C'est pourquoi la raison que M. Descartes a alléguée, pour prouver l'indépendance de nos actions libres par un prétendu sentiment vif interne, n'a point de force. Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, et nous ne nous appercevons pas toujours des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguile aimentée prenoit plaisir de se tourner vers le Nord; car elle croiroit tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'appercevant pas des mouvemens insensibles de la matière magnétique. Cependant nous verrons plus bas en quel sens il est très vrai que l'âme humaine est tout-à-fait son propre principe naturel par rapport à ses actions, dépendante d'elle-même, et indépendante de toutes les autres créatures.

51. Pour ce qui est de la Volition même, c'est quelque chose d'impropre de dire qu'elle est un objet de la volonté libre. Nous voulons agir, à parler juste; et nous ne voulons point vouloir; autrement nous pourrions encore dire que nous voulons avoir la volonté de vouloir, et cela iroit à l'infini. Nous ne suivons pas aussi toujours le dernier jugement de l'entendement pratique, en nous déterminant à vouloir; mais nous suivons toujours, en voulant, le résultat de toutes les inclinations qui viennent, tant du côté des raisons, que des passions; ce qui se fait souvent sans un jugement exprès de l'entendement.

52. Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme par-tout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en général, et les actions libres en particulier, ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue, laquelle seroit véritablement incompatible avec la contingence. Ainsi ni la futurition en elle-même, toute certaine qu'elle est, ni la prévision infaillible de Dieu, ni la prédétermination des causes, ni celle des décrets de Dieu, ne détruisent point cette contingence et cette liberté. On en convient à l'égard de la futirition et de la prévision, comme il a déjà été expliqué; et puisque le décret de Dieu consiste uniquement dans la résolution qu'il prend, après avoir comparé tous les Mondes possibles, de choisir celui qui est le meilleur, et de l'admettre à l'existence par le mot tout-puissant de Fiat, avec tout ce que ce Monde contient; il est visible que ce décret ne change rien dans la constitution des choses, et qu'il les laisse telles qu'elles étoient dans l'état de pure possibilité, c'est-à-dire qu'il ne change rien, ni dans leur essence ou nature, ni même dans leurs accidens, représentés déjà parfaitement dans l'idée de ce Monde possible. Ainsi ce qui est contingent et libre, ne le demeure pas moins sous les décrets de Dieu, que sous la prévision.

53. Mais Dieu lui-même (dira-t-on) ne pourroit donc rien changer dans le Monde? Assurément il ne pourroit pas à présent le changer, sauf sa sagesse, puisqu'il a prévu l'existence de ce Monde et de ce qu'il contient, et même puisqu'il a pris cette résolution de le faire exister: car il ne sauroit ni se tromper, ni se repentir, et il ne lui appartenoit pas de prendre une résolution imparfaite qui regardât une partie, et non pas le tout. Ainsi tout étant réglé d'abord, c'est cette nécessité hypothétique seulement dont tout le monde convient, qui fait qu'après la prévision de Dieu, ou après sa résolution, rien ne sauroit être changé: et cependant les événemens en eux-mêmes demeurent contingens. Car (mettant à part cette supposition de la futurition de la chose, et de la prévision, ou de la résolution de Dieu, supposition qui met déjà en fait

que la chose arrivera, et après laquelle il faut dire, »Unumquodque, quando est, oportet esse, aut »unumquodque, siquidem erit, oportet futurum »esse,)« l'événement n'a rien en lui qui le rende nécessaire, et qui ne laisse concevoir que toute autre chose pouvoit arriver au lieu de lui. Et quant à la liaison des causes avec les effets, elle inclinoit seulement l'agent libre, sans le nécessiter comme nous venons d'expliquer: ainsi elle ne fait pas même une nécessité hypothétique, sinon en y joignant quelque chose de dehors, savoir cette maxime même, que l'inclination prévalente réussit toujours.

54. On dira aussi, que si tout est réglé, Dieu ne sauroit donc faire des miracles. Mais il faut savoir que les miracles qui arrivent dans le monde, étoient aussi enveloppés et représentés comme possibles dans ce même monde, considéré dans l'état de pure possibilité; et Dieu qui les a fait depuis, a décerné dès-lors de les faire, quand il a choisi ce monde. On objectera encore, que les voeux et les prières, les mérites et les démérites, les bonnes et les mauvaises actions ne servent de rien, puisque rien ne se peut changer. Cette objection embarasse le plus le vulgaire, et cependant c'est un pur sophisme. Ces prières, ces voeux, ces bonnes ou mauvaises actions qui arrivent aujourd'hui, étoient déjà devant Dieu, lorsqu'il prit la résolution de régler les choses. Celles qui arrivent dans ce monde actuel, étoient représentées dans l'idée de ce même monde encore possible, avec leurs effets et leurs suites; elles y étoient représentées, attirant la grace de Dieu, soit naturelle, soit surnaturelle, exigeant les châtimens, demandant les récompenses; tout comme il arrive effectivement dans ce monde, après que Dieu l'a choisi. La prière et la bonne action étoit dès-lors une *cause* ou *condition idéale*, c'est-à-dire une raison inclinante qui pouvoit contribuer à la grace de Dieu, ou à la récompense, comme elle le fait à présent d'une manière actuelle. Et comme tout est lié sagement dans le monde, il est visible que Dieu prévoyant ce qui arriveroit librement, a réglé là-dessus encore le reste des choses par avance, ou, (ce qui est la même chose) il a choisi ce monde possible, où tout étoit réglé de cette sorte.

55. Cette considération fait tomber en même tems ce qui étoit appellé des Anciens le *sophisme paresseux* (λόγος ἄργος) qui concluoit a ne rien faire: car (disoit-on) si ce que je demande doit arriver, il arrivera, quand je ne ferois rien; et s'il ne doit point arriver il n'arrivera jamais, quelque peine que je prenne pour l'obtenir. On pourroit appeller cette nécessité, qu'on s'imagine dans les événemens, détachée de leurs causes, *Fatum Mahometanum*, comme j'ai déjà remarqué ci-dessus, parcequ'on dit qu'un argument semblable fait que les Turcs n'évitent point les lieux où la peste fait ravage. Mais la réponse est toute prête; l'effet étant certain, la cause qui le produira l'est aussi; et si l'effet arrive, ce sera par une cause proportionnée. Ainsi votre paresse fera peut-être que vous n'obtiendrez rien de ce que vous souhaitez, et que vous tomberez dans les maux que vous auriez évités en agissant avec soin. L'on voit donc que *la liaison des causes avec les effets*, bien loin de causer une fatalité insupportable, fournit plutôt un moyen de la lever. Il y a un proverbe Allemand qui dit, que la mort veut toujours avoir une cause; et il n'y a rien de si vrai. Vous mourrez ce jour-là, (supposons que cela soit, et que Dieu le prévoie) oui, sans doute; mais ce sera parce que vous ferez ce qui vous y conduira. Il en est de même des châtimens de Dieu, qui dépendent aussi de leurs causes, et il sera à propos de rapporter à cela ce passage fameux de S. Ambroise (in Cap. I. Lucae) *Novit Dominus mutare sententiam, si tu noveris mutare delictum*, qui ne doit pas être entendu de la réprobation, mais de la commination, comme celle que Jonas fit de la part de Dieu aux Ninivites. Et ce dicton vulgaire, *Si non praedestinatus, fac ut praedestineris*, ne doit pas être pris à la lettre, son véritable sens étant que celui qui doute s'il est prédestiné, n'a qu'à faire ce qu'il faut pour l'être par la grace de Dieu. Le sophisme, qui conclut de ne se mettre en peine de rien, sera peut-être utile quelquefois pour porter certaines gens à aller tête baissée au danger; et on l'a dit particulièrement des Soldats Turcs: mais il semble que le Maslach y a plus de part que ce sophisme; outre que cet esprit déterminé des Turcs s'est fort démenti de nos jours.

56. Un savant Médecin de Hollande, nommé Jean de Beverwyck, a eu la curiosité d'écrire *de Termino vitae*, et d'amasser plusieurs réponses, lettres et discours de quelques savans hommes de son tems sur ce sujet. Ce Recueil est imprimé, où il est étonnant de voir combien souvent on y prend le change, et comment on a embarassé un problème, qui à le bien prendre est le plus aisé du monde. Qu'on s'étonne après cela qu'il y ait un grand nombre de doutes, dont le Genre humain ne puisse sortir. La vérité est qu'on aime à s'égarer, et que c'est une espèce de promenade de l'esprit, qui ne veut point s'assujettir à l'attention, à l'ordre, aux règles. Il semble que nous sommes si accoutumés au jeu et au badinage, que nous nous jouons jusques dans les occupations les plus sérieuses, et quand nous y pensons le moins.

57. Je crains que dans la dernière dispute entre des Théologiens de la Confession d'Ausbourg *de Termino poenitentiae peremptorio*, qui qui a produit tant de Traités en Allemagne, il ne se soit aussi glissé quelque mal-entendu, mais d'une autre nature. Les termes prescrits par les Loix sont appellés *fatalia* chez les Jurisconsultes. On peut dire en quelque façon que le *terme péremptoire*, prescrit à l'homme pour se repentir et se corriger, est certain auprès de Dieu, auprès de qui tout est certain. Dieu sait quand un pécheur sera si endurci, qu'après cela il n'y aura plus rien à faire pour lui; non pas qu'il ne soit possible qu'il fasse pénitence, ou qu'il faille que la grace suffisante lui soit refusée après un certain terme, grace qui ne manque jamais; mais parce qu'il y aura un tems, après lequel il n'approchera plus des voies du salut. Mais nous n'avons jamais de marques certaines pour connoître ce terme, et nous n'avons jamais droit de tenir un homme absolument pour abandonné: ce seroit exercer un jugement téméraire. Il vaut mieux être toujours en droit d'espérer, et c'est en cette occasion et en mille autres, où notre ignorance est utile.

Prudens futuri temporis exitum
Caliginosa nocte premit Deus.

58. Tout l'avenir est déterminé, sans doute: mais comme nous ne savons pas comment il l'est, ni ce qui et prévu ou résolu, nous devons faire notre devoir, suivant la Raison que Dieu nous a donnée, et suivant les règles qu'il nous a prescrites; et après cela nous devons avoir l'esprit en repos, et laisser à Dieu lui-même le soin du succès; car il ne manquera jamais de faire ce qui se trouvera le meilleur, non seulement pour le général, mais aussi en particulier pour ceux qui ont une véritable confiance en lui, c'est-à-dire une confiance qui ne diffère en rien d'une piété véritable, d'une foi vive, et d'une charité ardente, et qui ne nous laisse rien omettre de ce qui peut dépendre de nous par rapport à notre devoir, et à son service. Il est vrai que nous ne pouvons pas lui *rendre service*, car il n'a besoin de rien: mais c'est le *servir* dans notre langage, quand nous tâchons d'exécuter sa *volonté présomptive*, en concourant au bien que nous connoissons, et où nous pouvons contribuer; car nous devons toujours présumer qu'il y est porté, jusqu'à ce que l'événement nous fasse voir qu'il a eu de plus fortes raisons, quoique peut-être elles nous soient inconnues, qui l'ont fait postposer ce bien que nous cherchions, à quelque autre plus grand qu'il s'est proposé lui-même, et qu'il n'aura point manqué ou ne manquera pas d'effectuer.

59. Je viens de montrer comment l'action de la volonté dépend de ses causes; qu'il n'y a rien de si convenable à la nature humaine que cette dépendance de nos actions, et qu'autrement on tomberoit dans une fatalité absurde et insupportable, c'est-à-dire dans le *Fatum Mahometanum*, qui est le pire de tous, parcequ'il renverse la prévoyance et le bon conseil. Cependant il est bon de faire voir comment cette dépendance des actions volontaires n'empêche pas qu'il n'y ait dans le fond des choses une *spontanéité* merveilleuse en nous, laquelle dans un certain sens rend l'âme dans ses résolutions indépendante de *l'influence physique* de toutes les autres créatures. Cette spontanéité peu connue jusqu'ici, qui élève notre empire sur nos actions autant qu'il est possible, est une suite du *Système de l'Harmonie préétablie*, dont il est nécessaire de donner quelque explication ici. Les Philosophes de l'École croyoient qu'il y avoit une influence physique réciproque entre le corps et l'âme: mais depuis qu'on a bien considéré que la pensée et la masse étendue n'ont aucune liaison ensemble, et que ce sont des créatures qui diffèrent *toto genere*, plusieurs Modernes ont reconnu qu'il n'y a aucune *communication physique* entre l'âme et le corps, quoique la *communication métaphysique* subsiste toujours, qui fait que l'âme et le corps composent un même *suppôt*, ou ce qu'on appelle une *personne*. Cette communication physique, s'il y en avoit, feroit que l'âme changeroit le degré de la vitesse et la ligne de direction de quelques mouvemens qui sont dans le corps, et que *vice versa* le corps changeroit la suite des pensées qui sont dans l'âme. Mais on ne sauroit tirer cet effet d'aucune notion qu'on conçoive dans le corps et dans l'âme; quoique rien ne nous soit mieux connu que l'âme, puisqu'elle nous est intime, c'est-à-dire intime à elle-même.

60. Mr. Descartes a voulu capituler, et faire dépendre de l'âme une partie de l'action du corps. Il croyoit savoir une règle de la nature, qui porte, selon lui que la même quantité de mouvement se conserve dans les corps. Il n'a pas jugé possible que l'influence de l'âme violât cette loi des corps, mais il a cru que l'âme pourroit pourtant avoir le pouvoir de changer la direction des mouvemens qui se font dans le corps; à peu près comme un Cavalier, quoiqu'il ne donne point de force au cheval qu'il monte, ne laisse pas de le gouverner en dirigeant cette force du côté que bon lui semble. Mais comme cela se fait par le moyen du frein, du mors, des éperons, et d'autres aides matérielles, on conçoit comment cela se peut; mais il n'y a point d'instrumens dont l'âme se puisse servir pour cet effet, rien enfin ni dans l'âme, ni dans le corps,

c'est-à-dire ni dans la pensée, ni dans la masse, qui puisse servir à expliquer ce changement de l'un par l'autre. En un mot, que l'âme change la quantité de la force, et qu'elle change la ligne de la direction, ce sont deux choses également inexplicables.

61. Outre qu'on a découvert deux vérités importantes sur ce sujet, depuis Mr. Descartes: la première est, que la quantité de la force absolue qui se conserve en effet, est différente de la quantité de mouvement, comme j'ai démontré ailleurs. La seconde découverte est, qu'il se conserve encore la même direction dans tous les corps ensemble qu'on suppose agir entre eux, de quelque manière qu'ils se choquent. Si cette règle avoit été connue de Mr. Descartes, il auroit rendu la direction des corps aussi indépendante de l'âme, que leur force; et je crois que cela l'auroit mené tout droit à l'hypothèse de l'Harmonie préétablie, où ces mêmes règles m'ont mené. Car outre que l'influence physique de l'une de ces substances sur l'autre est inexplicable, j'ai considéré que sans un dérangement entier des loix de la natuce, l'âme ne pouvoit agir physiquement sur le corps. Et je n'ai pas cru qu'on pût écouter ici des Philosophes, très habiles d'ailleurs, qui font venir un Dieu comme dans une machine de théatre, pour faire le dénouement de la pièce, en soutenant que Dieu s'emploie tout exprès pour remuer les corps comme l'âme le veut, et pour donner des perceptions à l'âme comme le corps le demande; d'antant que ce *Système*, qu'on appelle celui des *causes occasionnelles* (parcequ'il enseigne que Dieu agit sur le corps à l'occasion de l'âme, et *vice versa*) outre qu'il introduit des miracles perpétuels pour faire le commerce de ces deux substances, ne sauve pas le dérangement des loix naturelles, établies dans chacune de ces mêmes substances, que leur influence mutuelle causeroit dans l'opinion commune.

62. Ainsi étant d'ailleurs persuadé du principe de l'*Harmonie* en général, et par conséquent de la *préformation* et de l'Harmonie préétablie de toutes choses entre elles, entre la nature et la grace, entre les décrets de Dieu et nos actions prévues, entre toutes les parties de la matière, et même entre l'avenir et le passé, le tout conformément à la souveraine sagesse de Dieu, dont les Ouvrages sont les plus harmoniques qu'il soit possible de concevoir; je ne pouvois manquer de venir à ce système, qui porte que Dieu a créé l'âme d'abord de telle façon, qu'elle doit se produire et se représenter par ordre ce qui se passe dans le corps; et le corps aussi de telle façon, qu'il doit faire de soi-même ce que l'âme ordonne. De sorte que les loix, qui lient les pensées de l'âme dans l'ordre des causes finales et suivant l'évolution des perceptions, doivent produire des images qui se rencontrent et s'accordent avec les impressions des corps sur nos organes; et que les loix des mouvemens dans le corps, qui s'entresuivent dans l'ordre des causes efficientes, se rencontrent aussi et s'accordent tellement avec les pensées de l'âme, que le corps est porté à agir dans le tems que l'âme le veut.

63. Et bien loin que cela fasse préjudice à la liberté, rien n'y sauroit être plus favorable. Et Monsieur Jaquelot a très-bien montré dans son Livre de la Conformité de la Raison et de la Foi, que c'est comme si celui qui sait tout ce que j'ordonnerai à un valet le lendemain tout le long du jour, faisoit un automate qui ressemblât parfaitement à ce valet, et qui executât demain à point nommé tout ce que j'ordonnerois; ce qui ne m'empêcheroit pas d'ordonner librement tout ce qui me plairoit, quoique l'action de l'automate qui me serviroit, ne tiendroit rien du libre.

64. D'ailleurs tout ce qui se passe dans l'âme ne dépendant que d'elle, selon ce système; et son état suivant ne venant que d'elle et et de son état présent; comment lui peut-on donner une plus grande *indépendance*? Il est vrai qu'il reste encore quelque imperfection dans la constitution de l'âme. Tout ce qui arrive à l'âme dépend d'elle, mais il ne dépend pas toujours de sa volonté; ce seroit trop. Il n'est pas même toujours connu de son entendement, ou apperçu distinctement. Car il y a en elle non seulement un ordre de perceptions distinctes, qui fait son empire; mais encore une suite de perceptions confuses ou de passions, qui fait son esclavage: et il ne faut pas s'en étonner; l'âme seroit une Divinité, si elle n'avoit que des perceptions distinctes. Elle a cependant quelque pouvoir encore sur ces perceptions confuses, bien que d'une manière indirecte; car quoiqu'elle ne puisse changer ses passions sur le champ, elle peut y travailler de loin avec assez de succès, et se donner des passions nouvelles, et même des habitudes. Elle a même un pouvoir semblable sur les perceptions plus distinctes, se pouvant donner indirectement des opinions et des volontés, et s'empêcher d'en avoir de telles ou telles, et suspendre ou avancer son jugement. Car nous pouvons chercher des moyens par avance, pour nous arrêter dans l'occasion sur le pas glissant d'un jugement téméraire; nous pouvons trouver quelque incident pour différer notre réso'ution, lors même que l'affaire paroit prête à être jugée; et quoique notre opinion et notre acte de vouloir ne soient pas directement des objets de notre volonté, (comme je l'ai déjà remarqué) on ne laisse pas de prendre quelquefois des mesures pour vouloir, et même pour croire avec le tems, ce qu'on ne veut ou ne croit pas présentement. Tant est grande la profondeur de l'esprit de l'homme.

65. Enfin pour conclure ce point de la *spontanéité*, il faut dire que prenant les choses à la rigueur, l'âme a en elle le principe de toutes ses actions, et même de toutes ses passions; et que le même est vrai dans toutes les substances simples, répandues par toute la nature, quoiqu'il n'y ait de liberté que dans celles qui sont intelligentes. Cependant dans le sens populaire, en parlant suivant les apparences, nous devons dire que l'âme dépend en quelque manière du corps et des impressions des sens: à peu près comme nous parlons avec Ptolomée et Tycho dans l'usage ordinaire, et pensons avec Copernic, quand il s'agit du lever ou du coucher du Soleil.

66. On peut pourtant donner un sens véritable et Philosophique à cette *dépendance mutuelle*, que nous concevons entre l'âme et le corps. C'est que l'une de ces substances dépend de l'autre idéalement, entant que la raison de ce qui se fait dans l'une, peut être rendue par ce qui est dans l'autre; ce qui a déjà eu lieu dans les décrets de Dieu dès-lors que Dieu a réglé par avance l'harmonie qu'il y auroit entre elles. Comme cet automate, qui feroit la fonction de valet, dépendroit de moi idéalement, en vertu de la science de celui, qui prévoyant mes ordres futurs, l'auroit rendu capable de me servir à point-nommé pour tout le lendemain. La connoissance de mes volontés futures auroit mû ce grand artisan, qui auroit formé ensuite l'automate: mon influence seroit objective, et la sienne physique. Car entant que l'âme a de la perfection, et des pensées distinctes, Dieu a accommodé le corps à l'âme, et a fait par avance que le corps est poussé à exécuter ses ordres: et entant que l'âme est imparfaite, et que ses perceptions sont confuses, Dieu a accommodé l'âme au corps, en sorte que l'âme se laisse incliner par les passions qui naissent des représentations corporelles: ce qui fait le même effet, et la même apparence, que si l'un dépendoit de l'autre immédiatement, et par le moyen d'une influence physique. Et c'est proprement par ses pensées confuses, que l'âme représente les corps qui l'environnent. Et la même chose se doit entendre de tout ce que l'on conçoit des actions des substances simples les unes sur les autres. C'est que chacune est censée agir sur l'autre à mesure de sa perfection, quoique ce ne soit qu'idéalement et dans les raisons des choses, en ce que Dieu a réglé d'abord une substance sur l'autre, selon la perfection ou l'imperfection qu'il y a dans chacune: bien que l'action et la passion soient toujours mutuelles dans les créatures, parce qu'une partie des raisons qui servent à expliquer distinctement ce qui se fait, et qui ont servi à le faire exister, est dans l'une de ces substances, et une autre partie de ces raisons est dans l'autre; les perfections et les imperfections étant toujours mêlées et partagées. C'est ce qui nous fait attribuer l'*Action* à l'une et la *Passion* à l'autre.

67. Mais enfin, quelque dépendance qu'on conçoive dans les actions volontaires, et quand même il y auroit une nécessité absolue et mathématique, (ce qui n'est pas) il ne s'ensuivroit pas qu'il n'y auroit pas autant de liberté qu'il en faudroit pour rendre les récompenses et les peines justes et raisonnables. Il est vrai qu'on parle vulgairement, comme si la nécessité de l'action faisoit cesser tout mérite et tout démérite, tout droit de louer et de blâmer, de récompenser et de punir; mais il faut avouer que cette conséquence n'est point absolument juste. Je suis très-éloigné des sentimens de Bradwardin, de Wiclef, de Hobbes et de Spinosa, qui enseignent, ce semble, cette nécessité toute mathématique, que je crois avoir suffisamment réfutée, et peut-être plus clairement qu'on n'a coutume de faire: cependant il faut toujours rendre témoignage à la vérité, et ne point imputer à un dogme ce qui ne s'ensuit point. Outre que ces argumens prouvent trop, puisqu'ils en prouveroient autant contre la nécessité hypothétique, et justifieroient le sophisme paresseux. Car la nécessité absolue de la suite des causes n'ajouteroit rien en cela à la certitude infaillible d'une nécessité hypothétique.

68. Premièrement donc il faut convenir, qu'il est permis de tuer un furieux, quand on ne peut s'en défendre autrement. On avouera aussi qu'il est permis, et même souvent nécessaire de détruire des animaux venimeux ou fort nuisibles quoiqu'ils ne soient pas tels par leur faute.

69. Secondement, on inflige des peines à une bête, quoique destituée de raison et de liberté, quand on juge que cela peut servir à la corriger; c'est ainsi qu'on punit les chiens et les chevaux, et cela avec beaucoup de succès. Les récompenses ne nous servent pas moins pour gouverner les animaux, et quand un animal a faim, la nourriture qu'on lui donne lui fait faire ce qu'on n'obtiendroit jamais autremet de lui.

70. Troisièmement, on infligeroit encore aux bêtes des peines capitales, (où il ne s'agit plus de la correction de la bête qu'on punit) si cette peine pouvoit servir d'exemple, ou donner de la terreur aux autres, pour les faire cesser de mal faire. Rorarius, dans son Livre de la Raison des bêtes, dit qu'on crucifioit les Lions en Afrique, pour éloigner les autres Lions des Villes et des lieux fréquentés; et qu'il avoit remarqué en passant par le pays de

Juliers, qu'on y pendoit les loups, pour mieux assurer les bergeries. Il y a des gens dans les villages qui clouent des oiseaux de proie aux portes des maisons, dans l'opinion que d'autres oiseaux semblables n'y viendront pas si facilement. Et ces procédures seroient toujours bien fondées, si elles servoient.

71. Donc, en quatrième lieu, puisqu'il est sûr et expérimenté, que la crainte des châtimens et l'espérance des récompenses sert à faire abstenir les hommes du mal, et les oblige à tâcher de bien faire; on auroit raison et droit de s'en servir, quand même les hommes agiroient nécessairement par quelque espèce de nécessité que ce pourroit être. On objectera, que si le bien ou le mal est nécessaire, il est inutile de se rervir des moyens de l'obtenir, ou de l'empêcher: mais la réponse a déjà été donnée ci-dessus contre le sophisme paresseux. Si le bien ou le mal étoit nécessaire sans ces moyens, ils seroient inutiles; mais il n'en est pas ainsi. Ces biens et ces maux n'arrivent que par l'assistance de ces moyens, et si ces événemens étoient nécessaires, les moyens seroient une partie des causes qui les rendroient nécessaires; puisque l'expérience nous apprend que souvent la crainte ou l'espérance empêche le mal, ou avance le bien. Cette objection ne diffère donc presque en rien du sophisme paresseux qu'on oppose à la certitude, aussi-bien qu'à la nécessité des événemens futurs. De sorte qu'ou peut dire que ces objections combattent également contre la nécessité hypothétique, et contre la nécessité absolue, et qu'elles prouvent autant contre l'une, que contre l'autre, c'est-à-dire rien du tout.

72. Il y a eu une grande dispute entre l'Evêque Bramhall et Mr. Hobbes, qui avoit commencé quand ils étoient tous deux à Paris, et qui fut continuée après leur retour en Angleterre; on en trouve toutes les pièces recueillies dans un Volume in quarto publié à Londres l'an 1656. Elles sont toutes en Anglois, et n'ont point été traduites, que je sache, ni insérées dans le Recueil des Oeuvres Latines de Mr. Hobbes. J'avois lu autre fois ces pièces, et je les ai recouvrées depuis; et j'avois remarqué d'abord qu'il n'avoit point prouvé du tout la nécessité absolue de toutes choses, mais qu'il avoit fait voir assez, que la nécessité ne renverseroit point toutes les règles de la justice divine ou humaine, et n'empêcheroit point entièrement l'exercice de cette vertu.

73. Il y a pourtant une espèce de justice et une certaine sorte de récompenses et de punitions, qui ne paroît pas si applicable à ceux qui agiroient par une nécessité absolue, s'il y en avoit. C'est cette espèce de justice qui n'a point pour but l'amendement, ni l'exemple, ni même la réparation du mal. Cette justice n'est fondée que dans la convenance, qui demande une certaine satisfaction pour l'expiation d'une mauvaise action. Les Sociniens, Hobbes et quelques autres, n'admettent point cette justice punitive, qui est proprement vindicative, et que Dieu s'est réservée en bien des rencontres: mais qu'il ne laisse pas de communiquer à ceux qui ont droit de gouverner les autres, et qu'il exerce par leur moyen, pourvu qu'ils agissent par raison, et non par passion. Les Sociniens la croient être sans fondement; mais elle est toujours fondée dans un rapport de convenance, qui contente non seulement l'offensé, mais encore les Sages qui la voient, comme une belle musique ou bien une bonne architecture contente les esprits bien faits. Et le sage Législateur ayant menacé, et ayant, pour ainsi dire, promis un châtiment, il est de sa constance de ne pas laisser l'action entièrement impunie, quand même la peine ne serviroit plus à corriger personne. Mais quand il n'auroit rien promis, c'est assez qu'il y a une convenance qui l'auroit pu porter à faire cette promesse; puisqu'aussi bien le Sage ne promet que ce qui est convenable. Et on peut même dire qu'il y a ici un certain dédommagement de l'esprit, que le désordre offenseroit, si le châtiment ni contribuoit à rétablir l'ordre. On peut encore consulter ce que Grotius a écrit contre les Sociniens, de la satisfaction de Jésus-Christ, et ce que Crellius y a répondu.

74. C'est ainsi que les peines des damnés continuent, lors même qu'elles ne servent plus à détourner du mal; et que de même les récompenses des bienheureux continuent, lors même qu'elles ne servent plus à confirmer dans le bien. On peut dire cependant que les damnés s'attirent toujours de nouvelles douleurs par de nouveaux péchés, et que les bienheureux s'attirent toujours de nouvelles joies par de nouveaux progrès dans le bien: l'un et l'autre étant fondé sur le principe de la convenance, qui a fait que les choses ont été réglées en sorte que la mauvaise action se doit attirer un châtiment. Car il y a lieu de juger suivant le parallélisme des deux règnes, de celui des causes finales, et de celui des causes efficientes, que Dieu a établi dans l'Univers une connexion entre la peine ou la récompense, et entre la mauvaise ou la bonne action, en sorte que la première soit toujours attirée par la seconde, et que la vertu et le vice se procurent leur récompense et leur châtiment, en conséquence de la suite naturelle des choses, qui contient encore une autre espèce d'harmonie préétablie, que celle qui paroit dans le commerce de l'âme et du corps. Car enfin, tout ce que Dieu fait est harmonique en perfection, comme j'ai déjà remarqué. Peut-être donc que cette convenance cesseroit par rapport à

ceux qui agiroient sans la véritable liberté, exempte de la nécessité absolue; et qu'en ce cas la seule justice corrective auroit lieu, et point la justice vindicative. C'est le sentiment du célèbre Conringius, dans une dissertation qu'il a publiée de ce qui est juste. Et en effet, les raisons dont Pomponace s'est déjà servi dans son Livre du destin, pour prouver l'utilité des châtimens et des récompenses, quand même tout arriveroit dans nos actions par une fatale nécessité, ne regardent que l'amendement, et point la satisfaction, κόλασιν, οὐ τιμωρίαν. Aussi n'est-ce que par manière d'appareil qu'on détruit les animaux complices de certains crimes, comme on rase les maisons des rebelles, c'est-à-dire pour donner de la terreur. Ainsi c'est un acte de la justice corrective, où la justice vindicative n'a point de part.

75. Mais nous ne nous amuserons pas maintenant à discuter une question plus curieuse que nécessaire, puisque nous avons assez montré qu'il n'y a point de telle nécessité dans les actions volontaires. Cependant il a été bon de faire voir que la seule liberté imparfaite, c'est-à-dire qui est exempte seulement de la contrainte, suffiroit pour fonder cette espèce de châtimens et de récompenses, qui tendent à l'évitation du mal, et à l'amendement. L'on voit aussi par-là que quelques gens d'esprit, qui se persuadent que tout est nécessaire, ont tort de dire que personne ne doit être loué, ni blâmé, récompensé, ni puni. Apparemment ils ne le disent que pour exercer leur bel esprit; le prétexte est, que tout étant nécessaire, rien ne seroit en notre pouvoir. Mais ce prétexte est mal fondé; les actions nécessaires seroient encore en notre pouvoir, au moins entant que nous pourrions les faire ou les omettre, lorsque l'espérance ou la crainte de la louange, ou du blâme, du plaisir, ou de la douleur, y porteroient notre volonté: soit qu'elles l'y portassent nécessairement, soit qu'en l'y portant elles laissassent également la spontanéité, la contingence et la liberté en leur entier. De sorte que les louanges et les blâmes, les récompenses et les châtimens garderoient toujours une grande partie de leur usage, quand même il y auroit une véritable nécessité dans nos actions. Nous pouvons louer et blâmer encore les bonnes et les mauvaises qualités naturelles, où la volonté n'a point de part, dans un diamant, dans un homme: et celui qui a dit de Caton d'Utique qu'il agissoit vertueusement par la bonté de son naturel, et qu'il lui étoit impossible d'en user autrement, a cru le louer d'avantage.

76. Les difficultés auxquelles nous avons tâché de satisfaire jusqu'ici ont été presque toutes communes à la Théologie naturelle, et à la révélée. Maintenant il sera nécessaire de venir à ce qui regarde un point révélé, qui est l'Élection ou la Réprobation des hommes, avec l'économie ou l'emploi de la Grace Divine par rapport à ces actes de la miséricorde ou de la justice de Dieu. Mais lorsque nous avons répondu aux objections précédentes, nous avons ouvert un chemin pour satisfaire à celles qui restent. Ce qui confirme la remarque que nous avons faite ci-dessus, (Discours prélimin §. 43.) qu'il y a plutôt un combat entre les vraies raisons de la Théologie naturelle et les fausses raisons des apparences humaines, qu'il n'y en a entre la Foi révélée et la Raison. Car il n'y a presque aucune difficulté contre la Révélation sur cette matière, qui soit nouvelle, et qui ne tire son origine de celles qu'on peut objecter aux vérités connues par la Raison.

77. Or comme les Théologiens presque de tous les partis sont partagés entre eux sur cette matière de la Prédestination et de la Grace, et font souvent des réponses différentes aux mêmes objections, suivant leurs principes divers; on ne sauroit se dispenssr de toucher aux différends qui sont en vogue entre eux. L'on peut dire en général, que les uns considèrent Dieu d'une manière plus métaphysique, et les autres d'une manière plus morale: et l'on a remarqué déjà autrefois, que les Contreremontrans prenoient le premier parti, et les Remontrans le second. Mais pour bien faire, il faut également soutenir d'un côté l'indépendance de Dieu, et la dépendance des créatures; et de l'autre côté la justice et la bonté de Dieu, qui le fait dépendre de soi-même, sa volonté, de son entendement, de sa sagesse.

78. Quelques Auteurs habiles et bien intentionnés voulant représenter la force des raisons des deux partis principaux, pour leur persuader une Tolérance mutuelle, jugent que toute la controverse se réduit à ce point capital, savoir quel a été le but principal de Dieu en faisant ses décrets par rapport à l'homme; s'il les a faits uniquement pour établir sa gloire, en manifestant ses attributs, et en formant, pour y parvenir, le grand projet de la création et de la providence; ou s'il a eu égard plutôt aux mouvemens volontaires des substances intelligentes, qu'il avoit dessein de créer, en considérant ce qu'elles voudroient et feroient dans les différentes circonstances et situations, où il les pourroit mettre; afin de prendre une résolution convenable là-dessus. Il me paroît que les deux Réponses qu'on donne ainsi à cette grande question, comme opposées entre elles, sont aisées à concilier; et que par conséquent les partis seroient d'accord entre eux dans le fond, sans qu'il y eût besoin de tolérance, si tout se réduisoit à ce point. A la vérité, Dieu formant le

dessein de créer le Monde, s'est proposé uniquement de manifester et de communiquer ses perfections de la manière la plus efficace et la plus digne de sa grandeur, de sa sagesse et de sa bonté. Mais cela même l'a engagé à considérer toutes les actions des créatures encore dans l'état de possiblité, pour former le projet le plus convenable. Il est comme un grand Architecte, qui se propose pour but la satisfaction ou la gloire d'avoir bâti un beau Palais, et qui considère tout ce qui doit entrer dans ce bâtiment; la forme et les matérieux, la place, la situation, les moyens, les ouvriers, la dépense; avant qu'il prenne une entière résolution. Car un Sage en formant ses projets ne sauroit détacher la fin des moyens; il ne se propose point de fin, sans savoir s'il y a des moyens d'y parvenir.

79. Je ne sais s'il y a peut-être encore des gens, qui s'imaginent que Dieu étant le maître absolu de toutes choses, on peut en inférer que tout ce qui est hors de lui, lui est indifférent; qu'il s'est regardé seulement soi-même, sans se soucier des autres; et qu'ainsi il a rendu les uns heureux et les autres malheureux, sans aucun sujet, sans choix, sans raison. Mais enseigner cela de Dieu, ce seroit lui ôter la sagesse et la bonté. Et il suffit que nous remarquions qu'il se regarde soi-même, et qu'il ne néglige rien de ce qu'il se doit, pour que nous jugions qu'il regarde aussi ses créatures, et qu'il les emploie de la manière la plus conforme à l'ordre. Car plus un grand et bon Prince aura soin de sa gloire, plus il pensera à rendre ses Sujets heureux, quand même il seroit le plus absolu de tous les Monarques, et quand ses Sujets seroient des esclaves nés, des hommes propres, (comme parlent les Jurisconsultes,) des gens entièrement soumis au pouvoir arbitraire. Calvin même, et quelques autres des plus grands défenseurs du Décret absolu, ont fort bien déclaré que Dieu a eu de grandes et de justes raisons de son élection et de la dispensation de ses graces, quoique ces raisons nous soient inconnues en détail: et il faut juger charitablement que les plus rigides Prédestinateurs ont trop de raison et trop de piété pour s'éloigner de ce sentiment.

80. Il n'y aura donc point de controverse à agiter là-dessus (comme je l'espère) avec des gens tant soit peu raisonnables. Mais il y en aura toujours beaucoup encore entre ceux qu'on appelle Universalistes et Particularistes, par rapport à ce qu'ils enseignent de la Grace et de la volonté de Dieu. Cependant j'ai quelque penchant à croire qu'au moins la dispute si échauffée entre eux sur la volonté de Dieu de sauver tous les hommes, et sur ce qui en dépend, (quand on sépare celle de Auxiliis, ou de l'assistance de la Grace) consiste plutôt dans les expressions, que dans les choses. Car il suffit de considérer que Dieu, et tout autre Sage bienfaisant, est incliné à tout bien qui est faisable, et que cette inclination est proportionnée à l'excellence de ce bien; et cela, (prenant l'objet précisément, et en soi) par une volonté antécédente, comme on l'appelle, mais qui n'a pas toujours son entier effet; parceque ce Sage doit avoir encore beaucoup d'autres inclinations. Ainsi c'est le résultat de toutes les inclinations ensemble, qui fait sa volonté pleine et décrétoire, comme nous l'avons expliqué ci-dessus. On peut donc fort bien dire avec les Anciens, que Dieu veut sauver tous les hommes suivant sa volonté antécédente, et non pas suivant sa volonté conséquente, qui ne manque jamais d'avoir son effet. Et si ceux qui nient cette volonté universelle ne veulent point permettre que l'inclination antécédente soit appellée une volonté, ils ne s'embarassent que d'une question de nom.

81. Mais il y a une question plus réelle à l'égard de la Prédestination à la vie éternelle, et de toute autre destination de Dieu, savoir si cette destination est absolue ou respective. Il y a destination au bien et au mal: et comme le mal est moral ou physique, les Théologiens de tous les partis conviennent qu'il n'y a point de destination au mal moral; c'est-à-dire que Personne n'est destiné à pécher. Quant au plus grand mal physique qui est la damnation, l'on peut distinguer entre Destination et Prédestination, car la Prédestination paroît renfermer en soi une destination absolue et antérieure à la considération des bonnes ou des mauvaises actions de ceux qu'elle regarde. Ainsi on peut dire que les Réprouvés sont destinés a être damnés, parcequ'ils sont connus impénitens. Mais on ne peut pas si bien dire que les Réprouvés sont prédestinés à la damnation, car il n'y a point de réprobration absolue, son fondement étant l'impénitence finale prévue.

82. Il est vrai qu'il y a des Auteurs qui prétendent que Dieu voulant manifester sa miséricorde et sa justice suivant des raisons dignes de lui, mais qui nous sont inconnues, a choisi les élus, et rejeté par conséquent les réprouvés, avant toute considération du péché, même d'Adam; qu'après cette résolution il a trouvé bon de permettre le péché, pour pouvoir exercer ces deux vertus, et qu'il a décerné des graces en Jésus-Christ aux uns pour les sauver, qu'il a refusées aux autres pour les pouvoir punir: et c'est pour cela qu'on appelle ces Auteurs Supralapsaires, parce que le décret de punir précède, selon eux, la connoissance de l'existence future du péché. Mais l'opinion la plus commune

aujourd'hui parmi ceux qui s'appellent Réformés, et qui est favorisée par le Synode de Dordrecht, est celle des Infralapsaires, assez conforme au sentiment de S. Augustin, qui porte que Dieu ayant résolu de permettre le péché d'Adam et la corruption du Genre humain, pour des raisons justes, mais cachées, sa miséricorde lui a fait choisir quelques-uns de la masse corrompue pour être sauvés gratuitement par le mérite de Jésus-Christ, et sa justice l'a fait résoudre à punir les autres par la damnation qu'ils méritoient. C'est pour cela que chez les Scolastiques les sauvés seuls étoient appelés Praedestinati, et les réprouvés étoient appelés Praesciti. Il faut avouer que quelques Infralapsaires et autres parlent quelquefois de la Prédestination à la damnation, à l'exemple de Fulgence et de S. Augustin même: mais cela leur signifie autant que destination; et il ne sert de rien de disputer des mots, quoiqu'on en ait pris sujet autrefois de maltraiter ce Godescalque qui fit du bruit vers le milieu de neuvième siècle, et qui prit le nom de Fulgence pour marquer qu'il imitoit cet Auteur.

83. Quant à la destination des élus à la vie éternelle, les Protestans, aussi-bien que ceux de l'Eglise Romaine, disputent fort entre eux si l'Election est absolue, ou si elle est fondée sur la prévision de la foi vive finale. Ceux qu'on appelle Evangéliques, c'est-à-dire ceux de la confession d'Ausbourg, sont pour le dernier parti: ils croient qu'on ne doit point aller aux causes occultes de l'Election, pendant qu'on en peut trouver une cause manifeste marquée dans la Sainte Ecriture, qui est la foi en Jésus-Christ; et il leur paroît que la prévision de la cause est aussi la cause de la prévision de l'effet. Ceux qu'on appelle Réformés sont d'un autre sentiment: ils avouent que le salut vient de la foi en Jésus-Christ, mais ils remarquent, que souvent la cause antérieure à l'effet dans l'exécution, est postérieure dans l'intention; comme lorsque la cause est le moyen, et que l'effet est la fin. Ainsi la question est, si la foi ou si la salvation est antérieure dans l'intention de Dieu, c'est-à-dire si Dieu a plutôt en vue de sauver l'homme, que de le rendre fidèle.

84. L'on voit par là, que la Question entre les Supralapsaires et les Infralapsaires en partie, et puis entre ceux-ci et les Evangéliques, revient à bien concevoir l'ordre, qui est dans les Décrets de Dieu. Peut-être qu'on pourroit faire cesser cette dispute tout d'un coup, en disant, qu'à le bien prendre, tous les Décrets de Dieu dont il s'agit sont simultanés, non seulement par rapport au tems, en quoi tout le monde convient, mais encore in signo rationis, ou dans l'ordre de la nature. Et en effet, la Formule de Concorde, après quelques passages de S. Augustin, a compris dans le même Décret de l'Election le salut et les moyens qui y conduisent. Pour montrer cette simultanéité des destinations ou des Décrets dont il s'agit, il faut revenir à l'expédient, dont je me suis servi plus d'une fois, qui porte que Dieu, avant que de rien décerner, a considéré entre autres suites possibles des choses, celle qu'il a approuvée depuis, dans l'idée de laquelle il est représenté comment les premiers parens pèchent, et corrompent leur postérité, comment Jésus-Christ rachète le Genre humain, comment quelques-uns aidés par telles et telles graces parviennent à la foi finale et au salut, et comment d'autres avec ou sans telles ou autres graces n'y parviennent point, demeurent sous le péché, et sont damnés; que Dieu ne donne son approbation à cette suite, qu'après être entré dans tout son détail, et qu'ainsi il ne prononce rien de définitif sur ceux qui seront sauvés ou damnés, sans avoir tout pesé, et même comparé avec d'autres suites possibles. Ainsi ce qu'il prononce regarde toute la suite à la fois, dont il ne fait que décerner l'existence. Pour sauver d'autres hommes ou autrement il auroit fallu choisir une toute autre suite générale, car tout est lié dans chaque suite. Et dans cette manière de prendre la chose, qui est la plus digne du plus sage, dont toutes les actions sont liées le plus qu'il est possible, il n'y auroit qu'un seul Décret total, qui est celui de créer un tel Monde: et ce Décret total comprend également tous les Décrets particuliers, sans qu'il y ait de l'ordre entre eux; quoique d'ailleurs on puisse dire que chaque acte particulier de volonté antécédente, qui entre dans le résultat total, a son prix et ordre, à mesure du bien auquel cet acte incline. Mais ces actes de volonté antécédente ne sont point appelés des Décrets, puisqu'ils ne sont pas encore immanquables, le succès dépendant du résultat total. Et dans cette manière de prendre les choses, toutes les difficultés qu'on peut faire là-dessus reviennent à celles qu'on a déjà faites et levées, quand on a examiné l'origine du mal.

85. Il ne reste qu'une discussion importante, qui a ses difficultés particulières: c'est celle de la dispensation des moyens et des circonstances qui contribuent au salut et à la damnation; ce qui comprend entre autres la matière des secours de la Grace (de auxiliis gratiae) sur laquelle Rome (depuis la Congrégation de Auxiliis sous Clement VIII., où il fut disputé entre les Dominicains et les Jésuites) ne permet pas aisément qu'on publie des Livres. Tout le monde doit convenir que Dieu est parfaitement bon et juste, que sa bonté le fait contribuer le moins qu'il est possible à ce qui peut rendre les hommes coupables, et le plus qu'il

est possible à ce qui sert à les sauver, (possible, dis-je, sauf l'ordre général des choses); que sa justice l'empêche de damner des innocens, et de laisser de bonnes actions sans récompense; et qu'il garde même une juste proportion dans les punitions et dans les récompenses. Cependant cette idée, qu'on doit avoir de la bonté et de la justice de Dieu, ne paroît pas assez dans ce que nous connoissons de ses actions par rapport au salut et à la damnation des hommes: et c'est ce qui fait les difficultés qui regardent le péché et ses remèdes.

86. La première difficulté est, comment l'âme a pu être infectée du péché originel, qui est la racine des péchés actuels, sans qu'il y ait eu de l'injustice en Dieu à l'y exposer. Cette difficulté a fait naître trois opinions sur l'origine de l'âme même: celle de la préexistence des âmes humaines dans un autre Monde, ou dans une autre vie, où elles avoient péché, et avoient été condamnées pour cela à cette prison du corps humain; opinion des Platoniciens qui est attribuée à Origène, et qui trouve encore aujourd'hui des sectateurs. Henri Morus Docteur Anglois a soutenu quelque chose de ce dogme dans un Livre exprès. Quelques-uns de ceux qui soutiennent cette préexistence, sont allés jusqu'à la Métempsycose. Monsieur van Helmont le fils étoit de ce sentiment, et l'Auteur ingénieux de quelques Méditations métaphysiques publiées en 1678 sous le nom de Guillaume Wander, y paroît avoir du penchant. La seconde opinion est celle de la Traduction, comme si l'âme des enfans étoit engendrée (per traducem) de l'âme ou des âmes de ceux dont le corps est engendré. S. Augustin y étoit porté, pour mieux sauver le péché originel. Cette doctrine est enseignée aussi par la plus grande partie des Théologiens de la Confession d'Ausbourg. Cependant elle n'est pas établie entièrement parmi eux, puisque les Universités de Jena, de Helmstat, et autres y ont été contraires depuis long-tems. La troisième opinion et la plus reçue aujourd'hui est celle de la création: elle est enseignée dans la plus grande partie des Ecoles Chrétiennes, mais elle reçoit le plus de difficulté par rapport au péché originel.

87. Dans cette controverse des Théologiens sur l'origine de l'Ame humaine, est entrée la dispute Philosophique de l'origine des Formes. Aristote et l'Ecole après lui ont appellé Forme, ce qui est un principe de l'action, et se trouve dans celui qui agit. Ce principe interne est, ou substantiel, qui est appellé Ame, quand il est dans un corps organique; ou accidentel, qu'on a coutume d'appeller Qualité. Le même Philosophe a donné à l'âme le nom générique d'Entéléchie ou d'acte. Ce mot, Entéléchie, tire apparemment son origine du mot Grec qui signifie parfait, et c'est pour cela que le célèbre Hermolaus Barbarus l'exprima en Latin mot à mot par perfectihabia, car l'acte est un accomplissement de la puissance: et il n'avoit point besoin de consulter le Diable, comme il a fait, à ce qu'on dit, pour n'apprendre que cela. Or le Philosophe Stagirite conçoit qu'il y a deux espèces d'Actes, l'Acte permanent et l'Acte successif. L'Acte permanent ou durable n'est autre chose que la Forme, substantielle ou accidentelle: la forme substantielle (comme l'Ame par exemple) est permanente tout-à-fait, au moins selon moi, et l'accidentelle ne l'est que pour un tems. Mais l'acte entièrement passager dont la nature est transitoire, consiste dans l'action même. J'ai montré ailleurs que la notion de l'Entéléchie n'est pas entièrement à mépriser, et qu'étant permanente, elle porte avec elle non seulement une simple faculté active, mais aussi ce qu'on peut appeler force, effort, conatus, dont l'action même doit suivre, si rien ne l'empêche. La Faculté n'est qu'un attribut, ou bien un mode quelquefois; mais la Force, quand elle n'est pas un ingrédient de la substance même, (c'est-à-dire la Force qui n'est poins primitive, mais dérivative,) est une qualité, qui est distincte et séparable de la Substance. J'ai montré aussi, comment on peut concevoir que l'Ame est une Force primitive, qui est modifiée et variée par les forces dérivatives ou qualités, et exercée dans les actions.

88. Or les Philosophes se sont fort tournentés au sujet de l'origine des formes substantielles. Car de dire que le composé de Forme et de Matière est produit, et que la Forme n'est que comproduite, ce n'étoit rien dire. L'opinion commune a été, que les formes étoient tirées de la puissance de la matière, ce qu'on appelle Eduction: ce n'étoit encore rien dire en effet, mais on l'éclaircissoit en quelque façon par la comparaison des figures; car celle d'une statue n'est produite, qu'en ôtant le marbre superflu. Cette comparaison pourroit avoir lieu, si la forme consistoit dans une simple limitation, comme la figure. Quelques-uns ont cru que les formes étoient envoyées du Ciel, et même créées après, lorsqne les corps sont produits: Jules Scaliger a insinué qu'il se pouvoit que les formes fussent plutôt tirées de la puissance active de la cause efficiente (c'est-à-dire, ou de celle de Dieu en cas de création, ou de celle des autres formes en cas de génération), que de la puissance passive de la matière; et c'étoit revenir à la traduction, lorsqu'une génération se fait. Daniel Sennert Médecin et Physicien célèbre à Wittenberg a

cultivé ce sentiment, sur-tout par rapport aux corps animés, qui sont multipliés par les semences. Un certain Jules César della Galla, Italien demeurant aux Pays-Bas, et un Médecin de Groningue nommé Jean Freitag, ont écrit contre lui d'une manière fort violente; et Jean Sperling, Professeur à Wittenberg, a fait l'Apologie de son Maître, et a été enfin aux prises avec Jean Zeisold, Professeur à Jena, qui défendoit la création de lâme humaine.

89. Mais la traduction et l'éduction sont également inexplicables, lorsqu'il s'agit de trouver l'origine de l'âme. Il n'en est pas de même des formes accidentelles, puisque ce ne sont que des modifications de la substance, et leur origine se peut expliquer par l'éduction, c'est-à-dire par la variation des limitations, tout comme l'origine des figures. Mais c'est tout autre chose, quand il s'agit de l'origine d'une substance, dont le commencement et la destruction sont également difficiles à expliquer. Sennert et Sperling n'ont point osé admettre la substance et l'indestructibilité des âmes des bêtes ou d'autres formes primitives, quoiqu'ils les reconnussent pour indivisibles et immatérielles. Mais c'est qu'ils confondoient l'indestructibilité avec l'immortalité, par laquelle on entend dans l'homme, non seulement que l'âme, mais encore que la personalité subsiste: c'est-à-dire, en disant que l'âme de l'homme est immortelle, on fait subsister ce qui fait que c'est la même personne, laquelle garde ses qualités morales, en conservant la Conscience ou le sentiment réflexif interne de ce qu'elle est: ce qui la rend capable de châtiment et de récompense. Mais cette conservation de la personalité n'a point lieu dans l'âme des bêtes: c'est pourquoi j'aime mieux dire qu'elles sont impérissables, que de les appeller immortelles. Cependant ce mal-entendu paroît avoir été cause d'une grande inconséquence dans la doctrine des Thomistes, et d'autres bons Philosophes, qui ont reconnu l'immatérialité ou l'indivisibilité de toutes les âmes, sans en vouloir avouer l'indestructibilité, au grand préjudice de l'immortalité de l'âme humaine. Jean Scot, c'est-à-dire l'Ecossois (ce qui signifioit autrefois l'Hibernois ou l'Erigène), Auteur célèbre du tems de Louis le Débonnaire et de ses fils, étoit pour la conservation de toutes les âmes: et je ne vois point pourquoi il y auroit moins d'inconvénient à faire durer les atomes d'Épicure ou de Gassendi, que de faire subsister toutes les substances véritablement simples et indivisibles, qui sont les seuls et vrais atomes de la nature. Et Pythagore avoit raison de dire en général chez Ovide:

Morte carent animae.

90. Or comme j'aime des maximes qui se soutiennent, et où il y a le moins d'exceptions qu'il est possible; voici ce qui m'a paru le plus raisonnable en tout sens sur cette importante question. Je tiens que les Ames, et généralement les substances simples, ne sauroient commencer que par la création, ni finir que par l'annihilation: et comme la formation des corps organiques animés ne paroît explicable dans l'ordre de la nature, que lorsqu'on suppose une préformation déjà organique, j'en ai inféré que ce que nous appellons génération d'un animal, n'est qu'une transformation et augmentation: ainsi puisque le même corps étoit déjà animé, et qu'il avoit la même âme; de même que je juge vice versa de la conservation de l'âme, lorsqu'elle est créée une fois, l'animal est conservé aussi, et que la mort apparente n'est qu'un envelopement; n'y ayant point d'apparence que dans l'ordre de la nature il y ait des âmes entièrement séparées de tout corps, ni que ce qui ne commence point naturellement, puisse cesser par les forces de la nature.

91. Après avoir établi un si bel ordre, et des règles si générales à l'égard des animaux, il ne paroît pas raisonnable que l'homme en soit exclus entièrement, et que tout se fasse en lui par miracle par rapport à son âme. Aussi ai-je fait remarquer plus d'une fois, qu'il est de la sagesse de Dieu que tout soit harmonique dans ses Ouvrages, et que la nature soit parallèle à la grace. Ainsi, je croirois, que les âmes, qui seront un jour âmes humaines, comme celles des autres espèces, ont été dans les semences, et dans les ancêtres jusqu'à Adam, et ont existé par conséquent depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organisé: en quoi il semble que Monsieur Swammerdam, le R. P. Mallebranche, Mr. Bayle, Mr. Pitcarne, Mr. Hartsoeker, et quantité d'autres personnes très-habiles, soient de mon sentiment. Et cette doctrine est assez confirmée par les observations miscroscopiques de Mr. Leeuwenhoek, et d'autres bons observateurs. Mais il me paroît encore convenable pour plusieurs raisons, qu'elles n'existoient alors qu'en âmes sensitives ou animales, douées de perception et de sentiment, et destituées de raison; et qu'elles sont demeurées dans cet état jusqu'au tems de la génération de l'homme à qui elles devoient appartenir, mais qu'alors elles ont reçu la Raison; soit qu'il y ait un moyen naturel d'élever une âme sensitive au dégré d'âme raisonnable (ce que j'ai de la peine à concevoir), soit que Dieu ait donné la Raison à cette âme par une opération particulière, ou (si vous voulez) par une espèce de transcréation. Ce qui est d'autant plus aisé à admettre, que la Révélation enseigne beaucoup d'autres opérations immédiates de Dieu sur nos âmes.

Cette explication paroît lever les embarras qui se présentent ici en Philosophie ou en Théologie; puisque la difficulté de l'origine des formes cesse entièrement; et puisqu'il est bien plus convenable à la justice Divine de donner à l'âme, déjà corrompue physiquement ou animalement par le péché d'Adam, une nouvelle perfection qui est la Raison, que de mettre une âme raisonnable par création ou autrement, dans un corps où elle doive être corrompue *moralement*.

92. Or l'âme étant une fois sous la domination du péché, et prête à en commettre actuellement, aussi-tôt que l'homme sera en état d'exercer la raison; c'est une nouvelle question, si cette disposition d'un homme qui n'a pas été régénéré par le baptême, suffit pour le damner, quand même il ne viendroit jamais au péché actuel, comme il peut arriver, et arrive souvent, soit qu'il meure avant l'âge de raison, soit qu'il devienne hébété avant que d'en faire usage. On soutient que S. Grégoire de Naziance le nie (*Orat. de Baptismo*): mais S. Augustin est pour l'affirmative, et prétend que le seul péché originel suffit pour faire mériter les flammes de l'Enfer; quoique ce sentiment soit bien dur, pour ne rien dire de plus. Quand je parle ici de la damnation et de l'Enfer, j'entends des douleurs, et non pas une simple privation de la félicité suprême; j'entends *poenam sensus, non damni*. Grégoire de Rimini, Général des Augustins, avec peu d'autres, a suivi S. Augustin contre l'opinion reçue des Écoles de son tems, et pour cela il étoit appellé le bourreau des enfans, *tortor infantum*. Les Scolastiques, au lieu de les envoyer dans les flammes de l'Enfer, leur ont assigné un Limbe exprès, où ils ne souffrent point, et ne sont punis que par la privation de la vision béatifique. Les Révélations de Sainte Brigitte (comme on les appelle) fort estimées à Rome, sont aussi pour ce dogme. Salmeron et Molina, après Ambroise Catharin et autres, leur accordent une certaine béatitude naturelle; et le Cardinal Sfondrat, homme de savoir et de piété, qui l'approuve, est allé dernièrement jusqu'à préférer en quelque façon leur état, qui est l'état d'une heureuse innocence, à celui d'un pécheur sauvé; comme l'on voit dans son *Nodus praedestinationis solutus*: mais il paroît que c'est un peu trop. Il est vrai qu'une âme éclairée comme il faut ne voudroit point pécher, quand elle pourroit obtenir par ce moyen tous les plaisirs imaginables: mais le cas de choisir entre le péché et la véritable béatitude, est un cas chimérique, et il vaut mieux obtenir la béatitude (quoiqu'après la pénitence) que d'en être privé pour toujours.

93. Beaucoup de Prélats et de Théologiens de France qui sont bien aises de s'éloigner de Molina, et de s'attacher à S. Augustin, semblent pencher vers l'opinion de ce grand Docteur, qui condamne aux flammes éternelles les enfans morts dans l'âge d'innocence avant que d'avoir reçu le baptême. C'est ce qui paroît par la Lettre citée ci-dessus, que cinq insignes Prélats de France écrivirent au Pape Innocent XII., contre ce Livre posthume du Cardinal Sfondrat; mais dans laquelle ils n'osèrent condamner la doctrine de la peine purement privative des enfans morts sans baptême, la voyant approuvée par le vénérable Thomas d'Aquin, et par d'autres grands hommes. Je ne parle point de ceux qu'on appelle d'un côté Jansénistes, et de l'autre côté disciples de Saint Augustin, car ils se déclarent entièrement et fortement pour le sentiment de ce Père. Mais il faut avouer que ce sentiment n'a point de fondement suffisant ni dans la Raison, ni dans l'Écriture, et qu'il est d'une dureté des plus choquantes. Monsieur Nicole l'excuse assez mal dans son Livre de l'Unité de l'Eglise opposé à Mr. Jurieu, quoique Mr. Bayle prenne son parti, chap. 178. de la Réponse aux Questions du Provincial, Tom. 3. Mr. Nicole se sert de ce prétexte, qu'il y a encore d'autres dogmes dans la Religion Chrétienne qui paroissent durs. Mais outre que ce n'est pas une conséquence qu'il doit être permis de multiplier ces duretés sans preuve, il faut considérer que les autres dogmes que Monsieur Nicole allègue, qui sont le péché originel et l'éternité des peines, ne sont durs et injustes qu'en apparence; au lieu que la damnation des enfans morts sans péché actuel et sans régénération le seroit véritablement, et que ce seroit damner en effet des innocens. Et cela me fait croire que le parti qui soutient cette opinion, n'aura jamais entièrement le dessus dans l'Eglise Romaine même. Les Théologiens Evangéliques ont coutume de parler avec assez de modération sur ce sujet, et d'abandonner ces âmes au jugement et à la clémence de leur Créateur. Et nous ne savons pas toutes les voies extraordinaires, dont Dieu se peut servir pour éclairer les âmes.

94. L'on peut dire que ceux qui damnent pour le seul péché originel, et qui damnent par conséquent les enfans morts sans baptême, ou hors de l'Alliance, tombent sans y penser dans un certain usage de la disposition de l'homme et de la prescience de Dieu, qu'ils désapprouvent en d'autres: ils ne veulent pas que Dieu refuse ses graces à ceux qu'il prévoit y devoir résister, ni que cette prévision et cette disposition soit cause de la damnation de ces personnes; et cependant ils prétendent que la disposition qui fait le péché originel, et dans laquelle Dieu prévoit que l'enfant péchera aussi-tôt qu'il sera en âge de raison, suffise pour damner cet enfant par avance. Ceux qui soutiennent l'un et rejettent l'autre, ne gardent pas assez d'uniformité et de liaison dans leurs dogmes.

95. Il n'y a guères moins de difficulté sur ceux qui parviennent à l'âge de discrétion, et se plongent dans le péché, en suivant l'inclination de la nature corrompue, s'ils ne reçoivent point le secours de la grace nécessaire pour s'arrêter sur le penchant du précipice, ou pour se tirer de l'abîme où ils sont tombés. Car il paroît dur de les damner éternellement, pour avoir fait ce qu'ils n'avoient point le pouvoir de s'empêcher de faire. Ceux qui damnent jusqu'aux enfans incapables de discrétion, se soucient encore moins des adultes, et l'on diroit qu'ils se sont endurcis à force de penser voir souffrir les gens. Mais il n'en est pas de même des autres, et je serois assez pour ceux qui accordent à tous les hommes une grace suffisante à les tirer du mal, pourvu qu'ils ayent assez de disposition pour profiter de ce secours, et pour ne le point rejeter volontairement. L'on objecte qu'il y a eu, et qu'il y a encore une infinité d'hommes parmi les peuples civilisés et parmi les barbares, qui n'ont jamais eu cette connoissance de Dieu et de Jésus-Christ, dont on a besoin pour être sauvé par les voies ordinaires. Mais sans les excuser par la prétention d'un péché purement philosophique, et sans s'arrêter à une simple peine de privation, choses qu'il n'y a pas lieu de discuter ici; on peut douter du fait: car que savons-nous, s'ils ne reçoivent point de secours ordinaires ou extraordinaires qui nous sont inconnus? Cette maxime, *Quod facienti quod in se est, non denegatur gratia necessaria*, me paroît d'une vérité éternelle. Thomas d'Aquin, l'Archevêque Bradwardin et d'autres, ont insinué qu'il se passoit là-dedans quelque chose, que nous ne savons pas. (Thom. *quest. 14. de Veritate* artic. 11. ad 1. et alibi. Bradwardin *de causa Dei* non procul ab initio.) Et plusieurs Théologiens fort autorisés dans l'Eglise Romaine même, ont enseigné qu'un acte sincère de l'amour de Dieu sur toutes choses suffit pour le salut, lorsque la grace de Jésus-Christ le fait exciter. Le Père François Xavier répondit aux Japonois, que si leurs ancêtres avoient bien usé de leurs lumières naturelles, Dieu leur auroit donné les graces nécessaires pour être sauvés; et l'Evêque de Genève François de Sales approuve fort cette réponse, (Liv. 4. *de l'amour de Dieu*, chap. 5.)

96. C'est ce que j'ai remontré autrefois à l'excellent Monsieur Pélisson, pour lui faire voir que l'Eglise Romaine allant plus loin que les Protestans, ne damne point absolument ceux qui sont hors de sa Communion, et même hors du Christianisme, en ne le mesurant que par la foi explicite: et il ne l'a point réfuté à proprement parler dans la Réponse très-obligeante qu'il m'a faite, et qu'il a mise dans la quatrième partie de ses Réflexions, à laquelle il m'a fait l'honneur de joindre mon Écrit. Je lui donnai alors à considérer ce qu'un célèbre Théologien Portugais, nommé Jaques Payva Andradius, envoyé au Concile de Trente, en a écrit contre Chemnice pendant ce même Concile. Et maintenant, sans alléguer beaucoup d'autres Auteurs, je me contenterai de nommer le Père *Frédéric Spee* Jésuite, un des plus excellens hommes de sa Société, qui a aussi été de ce sentiment commun de l'efficace de l'Amour de Dieu, comme il paroît par la Préface du beau Livre qu'il a fait en Allemand sur les vertus Chrétiennes. Il parle de cette observation comme d'un secret de piété fort important, et s'étend fort distinctement sur la force de l'amour Divin d'effacer le péché sans même l'intervention des Sacremens de l'Eglise Catholique, pourvu qu'on ne les méprise pas, ce qui ne seroit point compatible avec cet amour. Et un très-grand personnage, dont le caractère étoit un des plus relevés qu'on puisse avoir dans l'Eglise Romaine, m'en donna la première connoissance. Le Père Spee étoit d'une Famille noble de Westphalie, (pour le dire en passant) et il est mort en odeur de sainteté, suivant le témoignage de celui qui a publié ce Livre à Cologne avec l'approbation des Supérieurs.

97. La mémoire de cet exellent homme doit encore être précieuse aux personnes de savoir et de bon-sens, parcequ'il est l'Auteur du Livre intitulé, *Cautio criminalis circa processus contra Sagas*, qui a fait beaucoup de bruit, et qui a été traduit en plusieurs Langues. J'ai appris du grand Electeur de Maïence, Jean Philippe de Schönborn, oncle de S. A. E. d'à présent, laquelle marche, glorieusement sur les traces de ce digne prédécesseur, que ce Père s'étant trouvé en Franconie, lorsqu'on y faisoit rage pour brûler des Sorciers prétendus, et en ayant accompagné plusieurs jusqu'au bûcher, qu'il avoit reconnu tous innocens par les confessions et par les recherches qu'il en avoit faites, en fut si touché, que malgré le danger qu'il y avoit alors de dire la vérité, il se résolut à composer cet Ouvrage (sans s'y nommer pourtant) qui a fait un grand fruit, et qui a converti sur ce chapitre cet Electeur, encore simple Chanoine alors, et depuis Evêque de Wurzbourg, et enfin aussi Archevêque de Maïence; lequel fit cesser ces brûleries aussi-tôt qu'il parvint à la Régence. En quoi il a été suivi par les Ducs de Brunswic, et en-

fin par la plupart des autres Princes et Etats d'Allemagne.

98. Cette digression m'a paru de saison, parceque cet Auteur mérite d'être plus connu, et je reviens au sujet, où j'ajouterai qu'en supposant qu'aujourd'hui une connoissance de Jésus-Christ selon la chair est nécessaire au salut, comme en effet c'est le plus sûr de l'enseigner, l'on pourra dire que Dieu la donnera à tous ceux qui font ce qui dépend humainement d'eux, quand même il faudroit le faire par miracle. Aussi ne pouvons-nous savoir ce qui se passe dans les âmes à l'article de la mort: et si plusieurs Théologiens savans et graves soutiennent que les enfans reçoivent une espèce de foi dans le baptême, quoiqu'ils ne s'en souviennent point depuis, quand on les interroge là-dessus; pourquoi prétendroit-on que rien de semblable, ou même de plus exprès, ne se pût faire dans les mourans, que nous ne pouvons pas interroger après leur mort? De sorte qu'il y a une infinité de chemins ouverts à Dieu, qui lui donnent moyen de satisfaire à sa bonté: et tout ce qu'on peut objecter, c'est que nous ne savons pas de quelle voie il se sert; ce qui n'est rien moins qu'une objection valable.

99. Venons à ceux qui ne manquent pas du pouvoir de se corriger, mais de bonne intention: ils sont inexcusables sans doute; mais il y reste toujours une grande difficulté par rapport à Dieu, puisqu'il dépendoit de lui de leur donner cette bonne volonté même. Il est le maître des volontés, les coeurs des Rois et ceux des autres hommes sont dans sa main. La Sainte Écriture va jusqu'à dire qu'il endurcit quelquefois les méchans, pour montrer sa puissance en les punissant. Cet endurcissement ne doit pas être entendu, comme si Dieu y imprimoit extraordinairement une espèce d'antigrace, c'est-à-dire une répugnance au bien, ou même une inclination au mal, comme la grace qu'il donne est une inclination au bien: mais c'est que Dieu ayant considéré la suite des choses qu'il a établies, a trouvé à propos pour des raisons supérieures, de permettre que Pharaon, par exemple, fût dans des *circonstances* qui augmentassent sa méchanceté; et que la Divine Sagesse a voulu tirer un bien de ce mal.

100. Ainsi le tout revient souvent aux *circonstances*, qui font une partie de l'enchaînement des choses. Il y a une infinité d'exemples des petites circonstances qui servent à convertir ou à pervertir. Rien n'est plus connu que le *Tolle, Lege*, (prends et lis) que S. Augustin entendit crier dans une maison voisine, lorsqu'il délibéroit sur le parti qu'il devoit prendre parmi les Chrétiens divisés en Sectes, et se disant,

Quod vitae sectabor iter?

ce qui le porta à ouvrir au hazard les Livres des Divines Ecritures qu'il avoit devant lui, et d'y lire ce qui tomba sous ses yeux; et ce furent des paroles, qui achevèrent de le déterminer à quitter le Manichéisme. Le bon Monsieur Stenonis Danois, Evêque titulaire de Titianopolis, et Vicaire Apostolique (comme on parle) à Hannover, et aux environs, lorsqu'il y avoit un Duc régent de sa Religion, nous disoit qu'il lui étoit arrivé quelque chose de semblable. Il étoit grand Anatomiste, et fort versé dans la connoissance de la Nature; mais il en abandonna malheureusement la recherche, et d'un grand Physicien il devint un Théologien médiocre. Il ne vouloit presque plus entendre parler des merveilles de la Nature, et il auroit fallu un commandement exprès du Pape *in virtute sanctae obedientiae*, pour tirer de lui les observations que Monsieur Thévenot lui demandoit. Il nous racontoit donc que ce qui avoit contribué beaucoup à le déterminer à se mettre dans le parti de l'Eglise Romaine, avoit été la voix d'une Dame à Florence, qui lui avoit crié d'une fenêtre: N'allez pas du côté où vous voulez aller, Monsieur, allez de l'autre côté. Cette voix me frappa, (nous dit-il) parceque j'étois en méditation alors sur la Religion. Cette Dame savoit qu'il cherchoit un homme dans la maison où elle étoit, et le voyant prendre un chemin pour l'autre, lui vouloit enseigner la chambre de son ami.

101. Le Père Jean Davidius Jésuite a fait un Livre intitulé, *Veridicus Christianus*, qui est comme une espèce de Bibliomance, où l'on prend les passages à l'avanture, à l'exemple du *Tolle, Lege*, de S. Augustin, et c'est comme un jeu de dévotion. Mais les hazards où nous nous trouvons malgré nous, ne contribuent que trop à ce qui donne ou ôte le salut aux hommes. Figurons-nous deux enfans jumeaux Polonois, l'un pris par les Tartares, vendu aux Turcs, porté à l'apostasie, plongé dans l'impiété, mourant dans le désespoir; l'autre sauvé par quelque hazard, tombé depuis en bonnes mains pour être instruit comme il faut, pénétré des plus solides vérités de la Religion, exercé dans les vertus qu'elle nous recommande, mourant avec tous les sentimens d'un bon Chrétien: on plaindra le malheur du premier, qu'une petite circonstance peut-être a empêché de se sauver aussi-bien que son frère; et l'on s'étonnera que ce petit hazard ait du décider de son sort par rapport à l'éternité.

102. Quelqu'un dira peut-être, que Dieu a prévu par la science moyenne, que le premier auroit aussi été méchant et damné, s'il étoit demeuré en Pologne. Il y a peut-être des rencontres dans lesquelles quelque chose de tel a lieu. Mais dira-t-on donc que c'est une règle générale, et que pas un de ceux qui ont été damnés parmi les Païens n'auroit été sauvé, s'il avoit été parmi les Chrétiens? Ne seroit-ce pas contredire à notre Seigneur, qui dit que Tyr et Sidon auroient mieux profité de ses prédications que Capernaüm, s'ils avoient eu le bonheur de les entendre?

103. Mais quand on accorderoit même ici cet usage de la science moyenne, contre toutes les apparences; elle suppose toujours que Dieu considère ce que l'homme feroit en telles ou telles circonstances, on il demeure toujours vrai que Dieu auroit pu le mettre dans d'autres plus salutaires, et lui donner des secours internes ou externes, capables de vaincre le plus grand fonds de malice, qui pourroit se trouver dans une âme. On me dira que Dieu n'y est point obligé, mais cela ne suffit pas; il faut ajouter que de plus grandes raisons l'empêchent de faire sentir toute sa bonté à tous. Ainsi il faut qu'il y ait du choix, mais je ne pense point qu'on en doive chercher la raison absolument dans le bon ou dans le mauvais naturel des hommes: car si l'on suppose avec quelques-uns, que Dieu choisissant le plan qui produit le plus de bien, mais qui enveloppe le péché et la damnation, a été porté par sa sagesse à choisir les meilleurs naturels pour en faire des objets de sa grace; il semble que la Grace de Dieu ne sera point assez gratuite, et que l'homme se distinguera lui-même par une espèce de mérite inné; ce qui paroît éloigné des principes de Saint Paul, et même de ceux de la Souveraine Raison.

104. Il est vrai qu'il y a des raisons du choix de Dieu, et il faut que la considération de l'objet, c'est-à-dire du naturel de l'homme, y entre; mais il ne paroît point que ce choix puisse être assujetti à une règle, que nous soyons capables de concevoir, et qui puisse flatter l'orgueil des hommes. Quelques Théologiens célèbres croient que Dieu offre plus de graces, ou d'une manière plus favorable, à ceux qu'il prévoit devoir moins résister, et qu'il abandonne les autres à leur opiniâtreté: il y a lieu de croire qu'il en est souvent ainsi, et cet expédient entre ceux qui font que l'homme se distingue luimême par ce qu'il y a de favorable dans son naturel, s'éloigne le plus du Pélagianisme. Cependant je n'oserois pas non plus en faire une règle universelle. Et afin que nous n'ayons point sujet de nous glorifier, il faut que nous ignorions les raisons du choix de Dieu: aussi sont-elles trop variées pour tomber sous notre connoissance, et il se peut que Dieu montre quelquefois la puissance de sa grace en surmontant la plus opiniâtre résistance, afin que personne n'ait sujet de se désespérer, comme personne n'en doit avoir de se flatter. Et il semble que Saint Paul a eu cette pensée, se proposant à cet égard en exemple: Dieu, dit-il, m'a fait miséricorde, pour donner un grand exemple de patience.

105. Peut-être que dans le fond tous les hommes sont également mauvais, et par conséquent hors d'état de se distinguer eux-mêmes par leurs bonnes ou moins mauvaises qualités naturelles; mais ils ne sont point mauvais d'une manière semblable: car il y a une différence individuelle originaire entre les âmes, comme l'harmonie préétablie le montre. Les uns sont plus ou moins portés vers un tel bien ou vers un tel mal, ou vers leur contraire; le tout selon leurs dispositions naturelles: mais le plan général de l'Univers que Dieu a choisi pour des raisons supérieures, faisant que les hommes se trouvent dans de différentes circonstances, ceux qui en rencontrent de plus favorables à leur naturel, deviendront plus aisément les moins méchans, les plus vertueux, les plus heureux; mais toujours par l'assistance des impressions de la grace interne que Dieu y joint. Il arrive même quelquefois encore dans le train de la vie humaine, qu'un naturel plus excellent réussit moins, faute de culture ou d'occasions. On peut dire que les hommes sont choisis et rangés non pas tant suivant leur excellence, que suivant la convenance qu'ils ont avec le plan de Dieu; comme il se peut qu'on emploie une pierre moins bonne dans un bâtiment ou dans un assortiment, parce qu'il se trouve que c'est celle qui remplit un certain vuide.

106. Mais enfin toutes ces tentatives de raisons, où l'on n'a point besoin de se fixer entièrement sur de certaines hypothèses, ne servent qu'à faire concevoir qu'il y a mille moyens de justifier la conduite de Dieu; et que tous les inconvéniens que nous voyons, toutes les difficultés qu'on se peut faire, n'empêchent pas qu'on ne doive croire raisonnablement, quand on ne le sauroit pas d'ailleurs démonstrativement, comme nous l'avons déjà montré, et comme il paroitra davantage dans la suite, qu'il n'y a rien de si élevé que la sagesse de Dieu, rien de si juste que ses jugemens, rien de si pur que sa sainteté, et rien de plus immense que sa bonté.

E S S A I S
SUR
LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL.
SECONDE PARTIE.

107. Jusqu'ici nous nous sommes attachés à donner une exposition ample et distincte de toute cette matière: et quoique nous n'ayons pas encore parlé des objections de M. Bayle en particulier, nous avons tâché de les prévenir, et de donner les moyens d'y répondre. Mais comme nous nous sommes chargés du soin d'y satisfaire en détail, non seulement parce qu'il y aura peut-être encore des endroits qui mériteront d'être éclaircis, mais encore parce que ses instances sont ordinairement pleines d'esprit et d'érudition, et servent à donner un plus grand jour à cette controverse; il sera bon d'en rapporter les principales qui se trouvent dispersées dans ses Ouvrages, et d'y joindre nos solutions. Nous avons remarqué d'abord, »que Dieu concourt »au mal moral, et au mal physique, et à l'un et à »l'autre d'une manière morale et d'une manière »physique; et que l'homme y concourt aussi mo»ralement et physiquement d'une manière libre et »active, qui le rend blâmable et punissable.« Nous avons montré aussi que chaque point a sa difficulté: mais la plus grande est de soutenir que Dieu concourt moralement au mal moral, c'est-à-dire au péché, sans être auteur du péché, et même sans en être complice.

108. Il le fait en le permettant justement, et en le dirigeant sagement au bien, comme nous l'avons montré d'une manière qui paroît assez intelligible. Mais comme c'est en cela que M. Bayle se fait fort principalement de battre en ruine ceux qui soutiennent qu'il n'y a rien dans la Foi qu'on ne puisse accorder avec la Raison, c'est aussi particulièrement ici qu'il faut montrer que nos dogmes sont munis d'un rempart, même de raisons capables de résister au feu de ses plus fortes batteries, pour nous servir de son allégorie. Il les a dressées contre nous dans le chapitre CXLIV de sa Réponse aux Questions d'un Provincial (Tom. III. pag. 812), où il renferme la Doctrine Théologique en sept Propositions, et y oppose dix-neuf Maximes Philosophiques, comme autant de gros canons capables de faire brèche dans notre rempart. Commençons par les Propositions Théologiques.

109. I. »Dieu,« dit-il, »l'Etre éternel et néces»saire, infiniment bon, saint, sage et puissant, pos»sède de toute éternité une gloire et une béatitude, »qui ne peuvent jamais ni croître ni diminuer. Cette proposition de Mr. Bayle n'est pas moins philosophique que théologique. De dire que Dieu possède une gloire quand il est seul, c'est ce qui dépend de la signification du terme. L'on peut dire avec quelques-uns, que la gloire est la satisfaction qu'on trouve dans la connoissance de ses propres perfections; et dans ce sens Dieu la possède toujours: mais quand la gloire signifie que les autres en prennent connoissance, l'on peut dire que Dieu ne l'acquiert que quand il se fait connoître à des Créatures intelligentes: quoiqu'il soit vrai que Dieu n'obtient pas par-là un nouveau bien, et que ce sont plutôt les Créatures raisonnables qui s'en trouvent bien, lorsqu'elles envisagent comme il faut la gloire de Dieu.

110. II. »Il se détermina librement à la pro»duction des Créatures, et il choisit entre une in»finité d'Etres possibles, ceux qu'il lui plut, pour »leur donner l'existence, et composer l'Univers, et »laissa tous les autres dans le néant.« Cette proposition est aussi très-conforme à cette partie de la Philosophie que s'appelle la Théologie naturelle, tout comme la précédente. Il faut appuyer un peu sur ce qu'on dit ici, qu'il choisit les Etres possibles qu'il lui plut. Car il faut considérer que lorsque je dis, cela me plaît, c'est autant que si je disois, je le trouve bon. Ainsi c'est la bonté idéale de l'objet, qui plaît, et qui le fait choisir parmi beaucoup d'autres qui ne plaisent pas, ou qui plaisent moins, c'est-à-dire qui renferment moins de cette bonté qui me touche. Or il n'y a que les vrais biens, qui soient capables de plaire à Dieu: et par conséquent ce qui plaît le plus à Dieu, et qui se fait choisir, est le meilleur.

111. III. »La nature humaine ayant été du »nombre des Etres qu'il voulut produire, il créa un »homme et une femme, et leur accorda entre autres »faveurs le franc-arbitre; de sorte qu'ils eurent le »pouvoir de lui obéir; mais il les menaça de la »mort, s'ils désobéissoient à l'ordre qu'il leur donna »de s'abstenir d'un certain fruit.« Cette proposition

est révélée en partie, et doit être admise sans difficulté, pourvu que le franc-arbitre soit entendu comme il faut, suivant l'explication que nous en avons donnée.

112. IV. »Ils en mangèrent pourtant, et dès»lors ils furent condamnés eux et toute leur postérité »aux misères de cette vie, à la mort temporelle et »à la damnation éternelle, et assujettis à une telle »inclination au péché, qu'ils s'y abandonnent pres»que sans fin et sans cesse.« Il y a sujet de juger que l'action défendue entraîna par elle-même ces mauvaises suites en vertu d'une conséquence naturelle, et que ce fut pour cela même, et non pas par un décret purement arbitraire, que Dieu l'avoit défendue: c'étoit à-peu-près comme on défend les couteaux aux enfans. Le célèbre Fludde ou de Fluctibus, Anglois, fit autrefois un Livre de Vita, Morte et Resurrectione, sous le nom de R. Otreb, où il soutint que le fruit de l'arbre défendu étoit un poison: mais nous ne pouvons pas entrer dans ce détail. Il suffit que Dieu a défendu une chose nuisible; il ne faut donc point s'imaginer que Dieu y ait fait simplement le personnage de Législateur, qui donne une loi purement positive, ou d'un Juge qui impose et inflige une peine par un ordre de sa volonté, sans qu'il y ait de la connexion entre le mal de coulpe et le mal de peine. Et il n'est point nécessaire de se figurer que Dieu justement irrité a mis une corruption tout exprès dans l'âme et dans le corps de l'homme, par une action extraordinaire, pour le punir: à-peu-près comme les Athéniens donnoient le suc de la ciguë à leurs criminels. M. Bayle le prend ainsi, il parle comme si la corruption originelle avoit été mise dans l'âme du premier homme par un ordre et par une opération de Dieu. C'est ce qui lui fait objecter (Rép. au Provinc. ch. 178. p. 1218. Tom. III.) »que la Raison n'approuveroit point le Mo»narque, qui pour châtier un rebelle, condamneroit »lui et ses descendans à être inclinés à se rebeller.« Mais ce châtiment arrive naturellement aux méchans, sans aucune ordonnance d'un Législateur, et ils prennent goût au mal. Si les ivrognes engendroient des enfans inclinés au même vice par une suite naturelle de ce qui se passe dans les corps, ce seroit une punition de leurs progéniteurs, mais ce ne seroit pas une peine de la Loi. Il y a quelque chose d'approchant dans les suites du péché du premier homme. Car la contemplation de la divine Sagesse nous porte à croire que le règne de la Nature sert à celui de la Grace; et que Dieu comme Architecte a tout fait comme il convenoit à Dieu considéré comme Monarque. Nous ne connoissons pas assez ni la nature du fruit défendu, ni celle de l'action, ni ses effets, pour juger du détail de cette affaire: cependant il faut rendre cette justice à Dieu, de croire qu'elle renfermoit quelque autre chose que ce que les Peintres nous représentent.

113. V. »Il lui a plu par son infinie miséri»corde de délivrer un très-petit nombre d'hommes »de cette condamnation, et en les laissant exposés »pendant cette vie à la corruption du péché et à la »misère, il leur a donné des assistances qui les »mettent en état d'obtenir la béatitude du Paradis »qui ne finira jamais.« Plusieurs Anciens ont douté si le nombre des damnés est aussi grand qu'on se l'imagine, comme je l'ai déjà remarqué ci-dessus; et il paroît qu'ils ont cru qu'il y a quelque milieu entre la damnation éternelle, et la parfaite béatitude. Mais nous n'avons point besoin de ces opinions, et il suffit de nous tenir aux sentimens reçus dans l'Église: où il est bon de remarquer, que cette proposition de M. Bayle est conçue suivant les principes de la grace suffisante, donnée à tous les hommes, et qui leur suffit, pourvu qu'ils ayent une bonne volonté. Et quoique M. Bayle soit lui-même pour le parti opposé, il a voulu (comme il dit à la marge) éviter les termes qui ne conviendroient pas au système des décrets postérieurs à la prévision des événemens contingens.

114. VI. »Il a prévu éternellement tout ce qui »arriveroit, il a réglé toutes choses et les a placées »chacune en son lieu, et il les dirige et gouverne »continuellement selon son plaisir: tellement que »rien ne se fait sans sa permission ou contre sa »volonté, et qu'il peut empêcher comme bon lui »semble, autant et toutes les fois que bon lui semble, »tout ce qui ne lui plaît pas, le péché par consé»quent, qui est la chose du monde qui l'offense et »qu'il déteste le plus; et produire dans chaque »âme humaine toutes les pensées qu'il approuve.« Cette thèse est encore purement philosophique, c'est-à-dire connoissable par les lumières de la Raison naturelle. Il est à propos aussi, comme on a appuyé dans la thèse 2. sur ce qui plaît, d'appuyer ici sur ce qui semble bon, c'est-à-dire sur ce que Dieu trouve bon de faire. Il peut éviter ou écarter, comme bon lui semble, tout ce qui ne lui plaît pas: cependant il faut considérer que quelques objets de son éloignement, comme certains maux, et sur-tout le péché, que sa volonté antécédente repoussoit, n'ont pu être rejetés par sa volonté conséquente ou décrétoire, qu'autant que le portoit la règle du meilleur, que le plus sage devoit choisir, après avoir tout mis en ligne de compte. Lorsqu'on dit que le péché l'offense le plus, et qu'il le déteste le plus, ce sont des manières de parler humaines. Car Dieu, à pro-

prement parler, ne sauroit être *offensé*, c'est-à-dire lésé, incommodé, inquiété, ou mis en colère; et il ne *déteste* rien de ce qui existe, supposé que détester quelque chose soit la regarder avec abomination, et d'une manière qui nous cause un dégoût, qui nous fasse beaucoup de peine, qui nous fasse mal au coeur: car Dieu ne sauroit souffrir ni chagrin, ni douleur, ni incommodité; il est toujours parfaitement content et à son aise. Cependant ces expressions dans leur vrai sens sont bien fondées. La souveraine bonté de Dieu fait que sa volonté antécédente repousse tout mal, mais le mal moral plus que tout autre: elle ne l'admet aussi que pour des raisons supérieures invincibles, et avec de grands correctifs qui en réparent les mauvais effets avec avantage. Il est vrai aussi que Dieu pourroit produire dans chaque âme humaine toutes les pensées qu'il approuve: mais ce seroit agir par miracle, plus que son plan, le mieux conçu qu'il soit possible, ne le porte.

115. VII. »Il offre des graces à des gens qu'il »sait ne les devoir pas accepter, et se devoir rendre »par ce refus plus criminels qu'ils ne le seroient, »s'il ne les leur avoit pas offertes: il leur déclare »qu'il souhaite ardemment qu'ils les acceptent, et »il ne leur donne point les graces qu'il sait qu'ils »accepteroient.« Il est vrai que ces gens deviennent plus criminels par leur refus, que si l'on ne leur avoit rien offert, et que Dieu le sait bien: mais il vaut mieux permettre leur crime, qu'agir d'une manière qui rendroit Dieu blâmable lui-même, et feroit que les criminels auroient quelque droit de se plaindre, en disant qu'il ne leur étoit pas possible de mieux faire, quoiqu'ils l'ayent ou l'eussent voulu. Dieu veut qu'ils reçoivent ses graces dont ils sont capables, et qu'ils les acceptent; et il veut leur donner particulièrement celles qu'il prévoit qu'ils accepteroient: mais c'est toujours par une volonté antécédente, détachée ou particulière, dont l'exécution ne sauroit avoir toujours lieu dans le plan général des choses. Cette thèse est encore du nombre de celles que la Philosophie n'établit pas moins que la Révélation; de même que trois autres des sept que nous venons de mettre ici; n'y ayant eu que la troisième, la quatrième et la cinquième qui ayent eu besoin de la Révélation.

116. Voici maintenant les dix-neuf Maximes Philosophiques, que M. Bayle oppose aux sept Propositions Théologiques.

I. »Comme l'Etre infiniment parfait trouve en »lui-même une gloire et une béatitude qui ne peu»vent jamais ni diminuer, ni croître, sa bonté seule »l'a déterminé à créer cet Univers: l'ambition »d'être loué, aucun motif d'intérêt de conserver ou »d'augmenter sa béatitude et sa gloire, n'y ont eu »part.

Cette Maxime est très bonne: les louanges de Dieu ne lui servent de rien, mais elles servent aux hommes qui le louent, et il a voulu leur bien. Cependant quand on dit que la *bonté seule* a déterminé Dieu à créer cet Univers, il est bon d'ajouter que sa BONTÉ l'a porté *antécédemment* à créer et à produire tout bien possible; mais que sa SAGESSE en a fait le triage, et a été cause qu'il a choisi le meilleur *conséquemment*; et enfin que sa PUISSANCE lui a donné le moyen d'exécuter actuellement le grand dessein qu'il a formé.

117. II. »La bonté de l'Etre infiniment parfait »est infinie, et ne seroit pas infinie, si l'on pouvoit »concevoir une bonté plus grande que la sienne. »Ce caractère d'infinité convient à toutes ses autres »perfections, à l'amour de la vertu, à la haine du »vice, etc. elles doivent être les plus grandes que l'on »puisse concevoir. (Voyez Mr. Jurieu dans les trois »premières sections du Jugement sur les Méthodes, »où il raisonne continuellement sur ce principe, »comme sur une première notion. Voyez aussi dans »Mr. Wittichius de Providentia Dei n. 12. ces pa»roles de S. Augustin lib. 1. de doctrina Christ. »c. 7.« Cum cogitatur Deus, ita cogitatur, ut aliquid, quo nihil melius sit atque sublimius. *Et paulo post*: Nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est.)

Cette Maxime est parfaitement à mon gré, et j'en tire cette conséquence, que Dieu fait le meilleur qui soit possible: autrement ce seroit borner l'exercice de sa bonté, ce qui seroit borner sa bonté elle-même, si elle ne l'y portoit pas, s'il manquoit de bonne volonté; ou bien ce seroit borner sa *sagesse* et sa *puissance*, s'il manquoit de la connoissance nécessaire pour discerner le meilleur et pour trouver les moyens de l'obtenir; ou s'il manquoit des forces nécessaires pour employer ces moyens. Cependant il y a de l'ambiguité à dire que l'amour de la vertu et la haine du vice sont infinies en Dieu: si cela étoit vrai absolument et sans restriction, dans l'exercice même, il n'y auroit point de vice dans le monde. Mais quoique chaque perfection de Dieu soit infinie en elle-même, elle n'est exercée qu'à proportion de l'objet, et comme la nature des choses le porte: ainsi l'amour du meilleur dans le tout l'emporte sur toutes les autres inclinations ou haines particulières: il est le seul dont l'exercice même soit absolument infini, rien ne pouvant empêcher Dieu de se déclarer pour le meilleur: et quelque vice se trouvant lié avec le meilleur plan possible, Dieu le permet.

118. III. »Une bonté infinie ayant dirigé le

»Créateur dans la production du monde, tous les »caractères de science, d'habileté, de puissance et »de grandeur qui éclatent dans son Ouvrage, sont »destinés au bonheur des Créatures intelligentes. »Il n'a voulu faire connoître ses perfections, qu'à fin »que cette espèce de Créatures trouvassent leur fé»licité dans la connoissance, dans l'admiration et »dans l'amour du Souverain Etre.«

Cette maxime ne me paroît pas assez exacte. J'accorde que le bonheur des Créatures intelligentes est la principale partie des desseins de Dieu, car elles lui ressemblent le plus: mais je ne vois point cependant comment on puisse prouver que c'est son but unique. Il est vrai que le règne de la Nature doit servir au règne de la Grace: mais comme tout est lié dans le grand dessein de Dieu, il faut croire que le règne de la Grace est aussi en quelque façon accommodé à celui de la Nature, de telle sorte que celui-ci garde le plus d'ordre et de beauté, pour rendre le composé de tous les deux le plus parfait qu'il se puisse. Et il n'y a pas lieu de juger que Dieu, pour quelque mal moral de moins, renverseroit tout l'ordre de la Nature. Chaque perfection ou imperfection dans la Créature a son prix, mais il n'y en a point qui ait un prix infini. Ainsi le bien et le mal moral ou physique des Créatures raisonnables ne passe point infiniment le bien et le mal qui est métaphysique seulement, c'est-à-dire celui qui consiste dans la perfection des autres Créatures: ce qu'il faudroit pourtant dire, si la présente maxime étoit vraie à la rigueur. Lorsque Dieu rendit raison au Prophète Jonas du pardon qu'il avoit accordé aux habitans de Ninive, il toucha même l'intérêt des bêtes qui auroient été enveloppées dans le renversement de cette grande ville. Aucune substance n'est absolument méprisable ni précieuse devant Dieu. Et l'abus ou l'extension outrée de la présente maxime paroit être en partie la source des difficultés que M. Bayle propose. Il est sûr que Dieu fait plus de cas d'un homme que d'un lion; cependant je ne sais si l'on peut assurer que Dieu préfère un seul homme à toute l'espèce des lions à tous égards: mais quand cela seroit, il ne s'ensuivroit point que l'intérêt d'un certain nombre d'hommes prévaudroit à la considération d'un désordre général répandu dans un nombre infini de Créatures. Cette opinion seroit un reste de l'ancienne maxime assez décriée, que tout est fait uniquement pour l'homme.

119. IV. »Les bienfaits qu'il communique aux »Créatures qui sont capables de félicité, ne tendent »qu'à leur bonheur. Il ne permet donc pas qu'ils »servent à les rendre malheureuses: et si le mau»vais usage qu'elles en feroient étoit capable de les »perdre, il leur donneroit des moyens sûrs d'en »faire toujours un bon usage: car sans cela ce ne »seroient pas de véritables bienfaits, et sa bonté »seroit plus petite que celle que nous pouvons con»cevoir dans un autre bienfaiteur. (Je veux dire, »dans une Cause qui joindroit à ses présens l'a»dresse sûre de s'en bien servir.)«

Voilà déjà l'abus ou le mauvais effet de la maxime précédente. Il n'est pas vrai à la rigueur (quoiqu'il paroisse plausible) que les bienfaits que Dieu communique aux Créatures qui sont capables de félicité, ne tendent uniquement qu'à leur bonheur. Tout est lié dans la nature; et si un habile Artisan, un Ingénieur, un Architecte, un Politique sage fait souvent servir une même chose à plusieurs fins; s'il fait d'une pierre deux coups, lorsque cela se peut commodément; l'on peut dire que Dieu, dont la sagesse et la puissance sont parfaites, le fait toujours. C'est ménager le terrain, le tems, le lieu, la matière, qui sont pour ainsi dire sa dépense. Ainsi Dieu a plus d'une vue dans ses projets. La félicité de toutes les Créatures raisonnables est un des buts où il vise; mais elle n'est pas tout son but, ni même son dernier but. C'est pourquoi le malheur de quelques-unes de ces Créatures peut arriver par *concomitance*, et comme une suite d'autres biens plus grands: c'est ce que j'ai déjà expliqué ci-dessus, et M. Bayle l'a reconnu en quelque sorte. Les biens, entant que biens, considérés en eux-mêmes, sont l'objet de la volonté antécédente de Dieu. Dieu produira autant de raison et de connoissance dans l'Univers, que son plan en peut admettre. L'on peut concevoir un milieu entre une volonté antécédente toute pure et primitive, et entre une volonté conséquente et finale. La *volonté antécédente primitive* a pour objet chaque bien et chaque mal en soi, détaché de toute combinaison, et tend à avancer le bien et à empêcher le mal: la *volonté moyenne* va aux combinaisons, comme lorsqu'on attache un bien à un mal; et alors la volonté aura quelque tendance pour cette combinaison, lorsque le bien y surpasse le mal: mais la *volonté finale* et décisive résulte de la considération de tous les biens et de tous les maux qui entrent dans notre délibération, elle résulte d'une combinaison totale. Ce qui fait voir qu'une volonté moyenne, quoiqu'elle puisse passer pour conséquente en quelque façon par rapport à une volonté antécédente pure et primitive, doit être considérée comme antécédente par rapport à la volonté finale et décrétoire. Dieu donne la Raison au Genre humain, il en arrive des malheurs par concomitance. Sa volonté antécédente pure tend à donner la Raison, comme un grand bien, et à empê-

cher les maux dont il s'agit; mais quand il s'agit des maux qui accompagnent ce présent que Dieu nous a fait de la Raison, le composé, fait de la combinaison de la Raison et de ces maux, sera l'objet d'une volonté moyenne de Dieu, qui tendra à produire ou empêcher ce composé, selon que le bien ou le mal y prévaut. Mais quand même il se trouveroit que la Raison feroit plus de mal que de bien aux hommes (ce que je n'accorde pourtant point), auquel cas la volonté moyenne de Dieu la rebuteroit avec ces circonstances, il se pourroit pourtant qu'il fût plus convenable à la perfection de l'Univers de donner la Raison aux hommes, nonobstant toutes les mauvaises suites qu'elle pourroit avoir à leur égard: et par conséquent la volonté finale ou le décret de Dieu, résultant de toutes les considérations qu'il peut avoir, seroit de la leur donner. Et bien loin d'en pouvoir être blâmé, il seroit blâmable, s'il ne le faisoit pas. Ainsi le mal, ou le mélange de biens et de maux où le mal prévaut, n'arrive que par concomitance, parce qu'il est lié avec de plus grands biens qui sont hors de ce mélange. Ce mélange donc, ou ce composé, ne doit pas être considéré comme une grace, ou comme un présent que Dieu nous fasse; mais le bien qui s'y trouve mêlé ne laissera pas de l'être. Tel est le présent que Dieu fait de la Raison à ceux qui en usent mal. C'est toujours un bien en soi; mais la combinaison de ce bien avec les maux qui viennent de son abus, n'est pas un bien par rapport à ceux qui en deviennent malheureux: cependant il arrive par concomitance, parce qu'il sert à un plus grand bien par rapport à l'Univers; et c'est sans doute ce qui a porté Dieu à donner la Raison à ceux qui en ont fait un instrument de leur malheur: ou, pour parler plus exactement, suivant notre système, Dieu ayant trouvé parmi les Etres possibles quelques Créatures raisonnables qui abusent de leur Raison, a donné l'existance à celles qui sont comprises dans le meilleur plan possible de l'Univers. Ainsi rien ne nous empêche d'admettre que Dieu fait des biens qui tournent en mal par la faute des hommes, ce qui leur arrive souvent par une juste punition de l'abus qu'ils ont fait de ses graces. Aloysius Novarinus a fait un Livre *de occultis Dei beneficiis*; on en pourroit faire un *de occultis Dei poenis*: ce mot de Claudien y auroit lieu à l'égard de quelques-uns:

Tolluntur in altum,
Ut lapsu graviore ruant.

Mais de dire que Dieu ne devoit point donner un bien dont il sait qu'une mauvaise volonté abusera, lorsque le plan général des choses demande qu'il le donne; ou bien de dire qu'il devoit donner des moyens sûrs pour l'empêcher, contraires à ce même ordre général; c'est vouloir (comme j'ai déjà remarqué) que Dieu devienne blâmable lui-même, pour empêcher que l'homme ne le soit. D'objecter, comme l'on fait ici, que la bonté de Dieu seroit plus petite que celle d'un autre bienfaiteur qui donneroit un présent plus utile, ce n'est pas considérer que la bonté d'un bienfaiteur ne se mesure pas par un seul bienfait. Il arrive aisément que le présent d'un particulier soit plus grand que celui d'un Prince, mais tous les présens de ce particulier seront bien inférieurs à tous les présens du Prince. Ainsi l'on ne sauroit assez estimer les biens que Dieu fait, que lorsqu'on en considère toute l'étendue en les rapportant à l'Univers tout entier. Au reste, on peut dire que les présens qu'on donne en prévoyant qu'ils nuiront, sont les présens d'un ennemi, ἐχϑρῶν δῶρα ἄδωρα.

Hostibus eveniant talia dona meis.

Mais cela s'entend quand il y a de la malice ou de la coulpe dans celui qui les donne; comme il y en avoit dans cet Eutrapelus dont parle Horace, qui faisoit du bien aux gens, pour leur donner le moyen de se perdre: son dessein étoit mauvais; mais celui de Dieu ne sauroit être meilleur qu'il est: faudra-t-il gâter son système, faudra-t-il qu'il y ait moins de beauté, de perfection et de raison dans l'Univers, parce qu'il y a des gens qui abusent de la Raison? Les dictons vulgaires ont lieu ici: *Abusus non tollit usum*. Il y a *scandalum datum, et scandalum acceptum*.

120. V. »Un Etre mal faisant est très-capable »de combler de dons magnifiques ses ennemis, »lorsqu'il sait qu'ils en feront un usage qui les »perdra. Il ne peut donc pas convenir à l'Etre in»finiment bon de donner aux Créatures un franc-»arbitre, dont il sauroit très-certainement qu'elles »feroient un usage qui les rendroit malheureuses. »Donc s'il leur donne le franc-arbitre, il y joint »l'art de s'en servir toujours à propos, et ne per»met point qu'elles négligent la pratique de cet »art en nulle rencontre; et s'il n'y avoit point de »moyen sûr de fixer le bon usage de ce franc-arbitre, »il leur ôteroit plutôt cette faculté, que de souffrir »qu'elle fût la cause de leur malheur. Cela est d'au»tant plus manifeste, que le franc-arbitre est une »grace qu'il leur a donnée de son propre choix, »et sans qu'ils la demandassent; de sorte qu'il se»roit plus responsable du malheur qu'elle leur ap»porteroit, que s'il ne l'avoit accordée qu'à l'im»portunité de leurs prières.«

Ce qu'on a dit à la fin de la remarque sur la maxime précédente doit être répété ici, et suffit pour satisfaire à la maxime présente. D'ailleurs

on suppose toujours cette fausse maxime qu'on a avancée au troisième nombre, qui porte que le bonheur des Créatures raisonnables est le but unique de Dieu. Si cela étoit, il n'arriveroit peut-être ni péché, ni malheur, pas même par concomitance; Dieu auroit choisi une suite de possibles où tous ces maux seroient exclus. Mais Dieu manqueroit à ce qui est dû à l'Univers, c'est-à-dire à ce qu'il doit à soi-même. S'il n'y avoit que des esprits, ils seroient sans la liaison nécessaire, sans l'ordre des tems et des lieux. Cet ordre demande la matière, le mouvement et ses loix; en les réglant avec les esprits le mieux qu'il est possible, on reviendra à notre Monde. Quand on ne regarde les choses qu'en gros, on conçoit mille choses comme faisables, qui ne sauroient avoir lieu comme il faut. Vouloir que Dieu ne donne point le franc arbitre aux Créatures raisonnables, c'est vouloir qu'il n'y ait point de ces Créatures: et vouloir que Dieu les empêche d'en abuser, c'est vouloir qu'il ny ait que ces Créatures toutes seules, avec ce qui ne seroit fait que pour elles. Si Dieu n'avoit que ces Créatures en vûe, il les empêcheroit sans doute de se perdre. L'on peut dire cependant en un sens, que Dieu a donné à ces Créatures l'art de se toujours bien servir de leur libre-arbitre, car la lumière naturelle de la Raison est cet art: il faudroit seulement avoir toujours la volonté de bien faire; mais il manque souvent aux Créatures le moyen de se donner la volonté qu'on devroit avoir; et même il leur manque souvent la volonté de se servir des moyens qui donnent indirectement une bonne volonté, dont j'ai déjà parlé plus d'une fois. Il faut avouer ce défaut, et il faut même reconnoître que Dieu en auroit peut-être pu exempter les Créatures, puisque rien n'empêche, ce semble, qu'il n'y en ait dont la nature soit d'avoir toujours une bonne volonté. Mais je réponds qu'il n'est point nécessaire, et qu'il n'a point été faisable que toutes les Créatures raisonnables eussent une si grande perfection, qui les approchât tant de la Divinité. Peut-être même que cela ne se peut que par une grace Divine spéciale: mais en ce cas, seroit-il à propos que Dieu l'accordât à tous, c'est-à-dire qu'il agît toujours miraculeusement à l'égard de toutes les Créatures raisonnables? Rien ne seroit moins raisomable que ces miracles perpétuels. Il y a des degrés dans les Créatures, l'ordre général le demande. Et il paroît très convenable à l'ordre du gouvernement Divin, que le grand privilège de l'affermissement dans le bien soit donné plus facilement à ceux qui ont eu une bonne volonté, lorsqu'ils étoient dans un état plus imparfait, dans l'état de combat et de pélérinage, *in Ecclesia militante, in statu viatorum*. Les bons Anges mêmes n'ont pas été créés avec l'impeccabilité. Cependant je n'oserois assurer qu'il n'y ait point de Créatures bien-heureuses nées, ou qui soient impeccables et saintes par leur nature. Il y a peut-être des gens qui donnent ce privilège à la Sainte Vierge, puisqu'aussi bien l'Eglise Romaine la met aujourd'hui au-dessus des Anges. Mais il nous suffit que l'Univers est bien grand et bien varié: le vouloir borner, c'est en avoir peu de connoissance. Mais (continue M. Bayle) Dieu a donné le franc-arbitre aux Créatures capables de pécher, sans qu'elles lui demandassent cette grace. Et celui qui feroit un tel présent, seroit plus responsable du malheur qu'il apporteroit à ceux qui s'en serviront, que s'il ne l'avoit accordé qu'à l'importunité de leurs prières. Mais l'importunité des prières ne fait rien auprès de Dieu; il sait mieux que nous ce qu'il nous faut, et il n'accorde que ce qui convient au tout. Il semble que M. Bayle fasse consister ici le franc-arbitre dans sa faculté de pécher; cependant il reconnoît ailleurs que Dieu et les Saints sont libres, sans avoir cette faculté. Quoi qu'il en soit, j'ai déjà assez montré que Dieu, faisant ce que sa sagesse et sa bonté jointes ordonnent, n'est point responsable du mal qu'il permet. Les hommes mêmes, quand ils font leur devoir, ne sont point responsables des événemens, soit qu'ils les prévoient, ou qu'ils ne les prévoient pas.

121. VI. »C'est un moyen aussi sûr d'ôter la »vie à un homme, de lui donner un cordon de soie »dont on sait certainement qu'il se servira libre»ment pour s'étrangler, que de le poignarder par »quelques tiers. On ne veut pas moins sa mort »quand on se sert de la première manière, que »quand on emploie l'une des deux autres: il semble »même qu'on la veut avec un dessein plus malin, »puisqu'on tend à lui laisser toute la peine et toute »la faute de sa perte.«

Ceux qui traitent des Devoirs (*de Officiis*) comme Cicéron, S. Ambroise, Grotius, Opalenius, Sharrok, Rachelius, Pufendorf, aussi bien que les Casuistes, enseignent qu'il y a des cas où l'on n'est point obligé de rendre le dépôt à qui il appartient; par exemple, on ne rendra pas un poignard, lorsqu'on sait que celui qui l'a mis en dépôt veut poignarder quelqu'un. Feignons que j'aye entre mes mains le tison fatal, dont la mère de Méléagre se servira pour le faire mourir; le javelot enchanté, que Céphale emploira sans le savoir pour tuer sa Procris; les chevaux de Thésée, qui déchireront Hippolyte son fils. On me redemande ces choses, et j'ai droit de les refuser, sachant l'usage qu'on en fera. Mais que sera-ce si un Juge compétent m'en ordonne la restitution, lorsque je ne lui sau-

rois prouver ce que je sais des mauvaises suites qu'elle aura, Apollon m'ayant peut-être donné le don de la Prophétie comme à Cassandre, à condition qu'on ne me croira pas? Je serois donc obligé de faire restitution, ne pouvant m'en défendre sans me perdre: ainsi je ne puis me dispenser de contribuer au mal. Autre comparaison: Jupiter promet à Sémélé, le Soleil à Phaëton, Cupidon à Psyché, d'accorder la grace qu'on demandera. Ils jurent par le Styx,

Di cujus jurare timent et fallere Numen.

On voudroit arrêter, mais trop tard, la demande entendue à demi,

Voluit Deus ora loquentis
Opprimere; exierat jam vox properata sub auras.

L'on voudroit reculer après la demande faite, en faisant des remontrances inutiles; mais on vous presse, on vous dit:

Faites-vous des sermens pour n'y point satisfaire? La loi du Styx est inviolable, il la faut subir: si l'on a manqué en faisant le serment, on manqueroit davantage en ne le gardant pas: il faut satisfaire à la promesse, quelque pernicieuse qu'elle soit à celui qui l'exige. Elle seroit pernicieuse à vous, si vous ne l'exécutiez pas. Il semble que le moral de ces fables insinue qu'une suprême nécessité peut obliger à condescendre au mal. Dieu, à la vérité ne connoit point d'autre Juge qui le puisse contraindre à donner ce qui peut tourner en mal, il n'est point comme Jupiter qui craint le Styx. Mais sa propre sagesse est le plus grand Juge qu'il puisse trouver, ses jugemens sont sans appel, ce sont les arrêts des Destinées. Les vérités éternelle, objet de sa sagesse, sont plus inviolables que le Styx. Ces Loix, ce Juge, ne contraignent point: ils sont plus forts, car ils persuadent. La sagesse ne fait que montrer à Dieu le meilleur exercice de sa bonté qui soit possible: après cela, le mal qui passe est une suite indispensable du meilleur. J'ajouterai quelque chose de plus fort: Permettre le mal, comme Dieu le permet, c'est la plus grande bonté.

Si mala sustulerat, non erat ille bonus.

Il faudroit avoir l'esprit de travers, pour dire après cela qu'il est plus malin de laisser à quelqu'un toute la peine et toute la faute de sa perte. Quand Dieu la laisse à quelqu'un, elle lui appartient avant son existence, elle étoit dès-lors dans son idée encore purement possible, avant le décret de Dieu qui le fait exister; la peut-on laisser ou donner à un autre? C'est tout dire.

122. VII. »Un véritable bienfaiteur donne promptement, et n'attend pas à donner que ceux qu'il »aime ayent souffert de longues misères par la pri»vation de ce qu'il pouvoit leur communiquer d'a»bord très-facilement, et sans se faire aucune in»commodité. Si la limitation de ses forces ne lui »permet pas de faire du bien sans faire sentir de »la douleur ou quelque autre incommodité, il passe »par là (Voyez le Diction. hist. et critiq. pag. »2261. de la seconde édition), mais ce n'est qu'à »regret, et il n'emploie jamais cette manière de se »rendre utile, lorsqu'il peut l'être sans mêler au»cune sorte de mal à ses faveurs. Si le profit qu'on »pourroit tirer des maux qu'il feroit souffrir pou»voit naitre aussi aisément d'un bien tout pur que »de ces maux-là, il prendroit la voie droite du bien »tout pur, et non pas la voie oblique qui conduiroit »du mal au bien. S'il comble de richesses et d'hon»neurs, ce n'est pas afin que ceux qui en ont joui »venant à les perdre, soient affligés d'autant plus »sensiblement qu'ils étoient accoutumés au plaisir, »et que par-là ils deviennent plus malheureux que »les personnes qui ont été toujours privées de ces »avantages. Un être malin combleroit de biens à »ce prix-là les gens pour qui il auroit le plus de »haine. (rapportez à ceci ce passage d'Aristote »Rhetor. l. 2. c. 23. p. m. 446. οἷον εἰ δοίη ἄν »τις τινὶ, ἵνα ἀφελόμενος λειπήσῃ ὅθεν καὶ »τοῦτ' εἴρηται,

Πολλοῖς ὁ δαίμων οὐ κατ' εὔνοιαν φέρων
Μέγαλα δίδωσιν εὐτυχήματ', ἀλλ' ἵνα
Τὰς συμφορὰς λάβωσιν ἐπιφανεστέρας.

»id est: Veluti si quis alicui aliquid det, ut (postea) »hoc (ipsi) erepto (ipsum) afficiat dolore. Unde »etiam illud est dictum:

»Bona magna multis non amicus dat Deus,
»Insigniore ut rursus his privet malo.)«

Toutes ces objections roulent presque sur le même Sophisme; elles changent et estropient le fait, elles ne rapportent les choses qu'à demi. Dieu a soin des hommes, il aime le Genre-humain, il lui veut du bien, rien de si vrai. Cependant il laisse tomber les hommes, il les laisse souvent périr, il leur donne des biens, qui tournent à leur perte; et lorsqu'il rend quelqu'un heureux, c'est après bien des souffrances: où est son affection, où est sa bonté, ou bien où est sa puissance? Vaines objections, qui suppriment le principal, qui dissimulent que c'est de Dieu qu'on parle. Il semble que ce soit une mère, un tuteur, un gouverneur, dont le soin presque unique regarde l'éducation, la conservation, le bonheur de la personne dont il s'agit; et qui négligent leur devoir. Dieu a soin de l'Univers, il ne néglige rien, il choisit le meilleur absolument. Si quelqu'un est méchant et malheureux avec cela, il lui appartenoit de l'être. Dieu (dit on) pouvoit donner le bonheur à tous, il le pouvoit donner promptement et facilement, et sans se faire au-

cune incommodité, car il peut tout. Mais le doit-il? Puisqu'il ne le fait point, c'est une marque qu'il le devoit faire tout autrement. D'en inférer, ou que c'est à regret et par un défaut de forces, qu'il manque de rendre les hommes heureux, et de donner le bien d'abord et sans mélange de mal; ou bien qu'il manque de bonne volonté pour le donner purement et tout de bon; c'est comparer notre vrai Dieu avec le Dieu d'Hérodote, plein d'envie, ou avec le Démon du Poëte, dont Aristote rapporte les Iambes que nous venons de traduire en Latin, qui donne des biens, afin qu'il afflige d'avantage en les ôtant. C'est se jouer de Dieu par des Anthropomorphismes perpétuels; c'est le représenter comme un homme qui se doit tout entier à l'affaire dont il s'agit, qui ne doit l'exercice principal de sa bonté qu'aux seuls objets qui nous sont connus, et qui manque de capacité ou de bonne volonté. Dieu n'en manque pas, il pourroit faire le bien que nous souhaiterions; il le veut même, en le prenant détaché; mais il ne doit point le faire préférablement à d'autres biens plus grands qui s'y opposent. Au reste, on n'a aucun sujet de se plaindre de ce qu'on ne parvient ordinairement au salut que par bien des souffrances, et en portant la croix de Jésus-Christ; ces maux servent à rendre les élus imitateurs de leur Maitre, et à augmenter leur bonheur.

123. VIII. »La plus grande et la plus solide »gloire que celui qui est le maître des autres puisse »acquérir, est de maintenir parmi eux la vertu, »l'ordre, la paix, le contentement d'esprit. La »gloire qu'il tireroit de leur malheur, ne sauroit »être qu'une fausse gloire.

Si nous connoissions la Cité de Dieu telle qu'elle est, nous verrions que c'est le plus parfait état qui puisse être inventé; que la vertu et le bonheur y règnent, autant qu'il se peut, suivant les loix du meilleur; que le péché et le malheur, (que des raisons de l'ordre suprême ne permettoient point d'exclure entièrement de la nature des choses), n'y sont presque rien en comparaison du bien, et servent même à de plus grands biens. Or puisque ces maux devoient exister, il falloit bien qu'il y eût quelques-uns qui y fussent sujets; et nous sommes ces quelques-uns. Si c'étoient d'autres, n'y auroit-il pas la même apparence du mal? ou plutôt, ces autres ne seroient-ils pas ce qu'on appelle, Nous? Lorsque Dieu tire quelque gloire du mal pour l'avoir fait servir à un plus grand bien, il l'en devoit tirer. Ce n'est donc pas une fausse gloire, comme seroit celle d'un Prince qui bouleverseroit son Etat pour avoir l'honneur de le redresser.

124. IX. »Le plus grand amour que ce mai»tre-là puisse témoigner pour la vertu, est de faire, »s'il le peut, qu'elle soit toujours pratiquée sans »aucun mélange de vice. S'il lui est aisé de pro»curer à ses Sujets cet avantage, et que néanmoins »il permette au vice de lever la tête, sauf à le pu»nir enfin après l'avoir toléré long-tems; son affec»tion pour la vertu n'est point la plus grande que »l'on puisse concevoir; elle n'est donc pas infinie.«

Je ne suis pas encore à la moitié des dix-neuf Maximes, et je me lasse déjà de réfuter et de répondre toujours la même chose. Mr. Bayle multiplie sans nécessité ses maximes prétendues, opposées à nos dogmes. Quand on détache les choses liées ensemble, les parties de leur tout, le Genre-humain de l'Univers, les attributs de Dieu les uns des autres, la puissance de la sagesse; il est permis de dire que Dieu peut faire que la vertu soit dans le monde sans aucun mélange du vice, et même qu'il le peut faire aisément. Mais puisqu'il a permis le vice, il faut que l'ordre de l'Univers trouvé préférable à tout autre plan, l'ait demandé. Il faut juger qu'il n'est pas permis de faire autrement, puisqu'il n'est pas possible de faire mieux. C'est une nécessité hypothétique, une nécessité morale, laquelle bien loin d'être contraire à la liberté, est l'effet de son choix. Quae rationi contraria sunt, ea nec fieri à Sapiente posse credendum est. L'on objecte ici, que l'affection de Dieu pour la vertu n'est donc pas la plus grande qu'on puisse concevoir, qu'elle n'est pas infinie. On y a déjà répondu sur la seconde maxime, en disant que l'affection de Dieu pour quelque chose créée que ce soit est proportionée au prix de la chose. La vertu est la plus noble qualité des choses créées, mais ce n'est pas la seule bonne qualité des Créatures, il y en a une infinité d'autres qui attirent l'inclination de Dieu: de toutes ces inclinations résulte le plus de bien qu'il se peut; et il se trouve que s'il n'y avoit que vertu, s'il n'y avoit que Créatures raisonnables, il y auroit moins de bien. Midas se trouva moins riche, quand il n'eut que de l'or. Outre que la sagesse doit varier. Multiplier uniquement la même chose, quelque noble qu'elle puisse être, ce seroit une superfluité, ce seroit une pauvreté: avoir mille Virgiles bien reliés dans sa Bibliothèque, chanter toujours les airs de l'Opéra de Cadmus et d'Hermione, casser toutes les porcelaines pour n'avoir que des tasses d'or, n'avoir que des boutons de diamans, ne manger que des perdrix, ne boire que du vin de Hongrie ou de Shiras; appelleroit-on cela Raison? La nature a eu besoin d'animaux, de plantes, de corps inanimés; il y a dans ces Créatures non raisonnables des merveilles qui servent à exercer la Raison. Que feroit une

Créature intelligente, s'il n'y avoit point de choses non intelligentes? à quoi penseroit-elle, s'il n'y avoit ni mouvement, ni matière, ni sens? Si elle n'avoit que pensées distinctes, ce seroit un Dieu, sa sagesse seroit sans bornes; c'est une des suites de mes méditations. Aussi-tôt qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matière. Car ces pensées confuses viennent du rapport de toutes les choses entre elles suivant la durée et l'étendue. C'est ce qui fait que dans ma Philosophie il n'y a point de Créature raisonnable sans quelque corps organique, et qu'il n'y a point d'esprit créé qui soit entièrement détaché de la matière. Mais ces corps organiques ne diffèrent pas moins en perfection, que les esprits à qui ils appartiennent. Donc puisqu'il faut à la sagesse de Dieu un Monde de corps, un Monde de substances capables de perception et incapables de raison; enfin puisqu'il falloit choisir de toutes les choses, ce qui faisoit le meilleur effet ensemble, et que le vice y est entré par cette porte; Dieu n'auroit pas été parfaitement bon, parfaitement sage, s'il l'avoit exclus.

125. X. »La plus grande haine que l'on puisse »témoigner pour le vice, n'est pas de le laisser »régner fort long-tems, et puis de le châtier; mais »de l'écraser avant sa naissance, c'est-à-dire, d'em»pêcher qu'il ne se montre nulle part. Un Roi, »par exemple, qui mettroit un si bon ordre dans »ses finances, qu'il ne s'y commît jamais aucune »malversation, feroit paroître plus de haine pour »l'injustice des partisans, que si après avoir souffert »qu'ils s'engraissassent du sang du peuple, il les »faisoit pendre.«

C'est toujours la même chanson, c'est un anthropomorphisme tout pur. Un Roi ordinairement ne doit rien avoir plus à coeur, que d'exempter ses Sujets de l'oppression. Un de ses plus grands intérêts, c'est de mettre bon ordre à ses finances. Cependant il y a des tems, où il est obligé de tolérer le vice et les désordres. On a une grande guerre sur les bras, on se trouve épuisé, on n'a pas des Généraux à choisir, il faut ménager ceux que l'on a, et qui ont une grande autorité parmi les soldats; un Braccio, un Sforza, un Walstein. On manque d'argent aux plus pressans besoins, il faut recourir à de gros financiers, qui ont un crédit établi, et il faut conniver en même tems à leurs malversations. Il est vrai que cette malheureuse nécessité vient le plus souvent des fautes précédentes. Il n'en est pas de même de Dieu, il n'a besoin de personnes, il ne fait aucune faute, il fait toujours le meilleur. On ne peut pas même souhaiter que les choses aillent mieux, lorsqu'on les entend: et ce seroit un vice dans l'Auteur des choses, s'il en vouloit exclure le vice qui s'y trouve. Cet état d'un parfait gouvernement, où l'on veut et fait le bien autant qu'il est possible, où le mal même sert au plus grand bien, est-il comparable avec l'état d'un Prince, dont les affaires sont délabrées, et qui se sauve comme il peut? ou avec celui d'un Prince qui favorise l'oppression pour la punir, et qui se plaît à voir les petits à la besace et les grands sur l'échaffaut?

426. XI. »Un maître attaché aux intérêts de »la vertu, et au bien de ses Sujets, donne tous ses »soins à faire en sorte qu'ils ne désobéissent jamais »a ses loix; et s'il faut qu'il les châtie pour leur »désobéissance, il fait en sorte que la peine les »guérisse de l'inclination au mal, et rétablisse dans »leur âme une ferme et constante disposition au »bien, tant s'en faut qu'il veuille que la peine de la »faute les incline de plus en plus vers le mal.«

Pour rendre les hommes meilleurs, Dieu fait tout ce qui se doit, et même tout ce qui se peut de son côté, sauf ce qui se doit. Le but le plus ordinaire de la punition est l'amendement; mais ce n'est pas le but unique, ni celui qu'il se propose toujours. J'en ai dit un mot ci-dessus. Le péché originel, qui rend les hommes inclinés au mal, n'est pas une simple peine du premier péché; il en est une suite naturelle. On en a dit aussi un mot, en faisant une remarque sur la quatrième Proposition Théologique. C'est comme l'ivresse, qui est une peine de l'excès de boire, et en est en même tems une suite naturelle qui porte facilement à de nouveaux péchés.

127. XII. »Permettre le mal que l'on pourroit »empêcher, c'est ne se soucier point qu'il se com»mette ou qu'il ne se commette pas, ou souhaiter »même qu'il se commette.»

Point du tout. Combien de fois les hommes permettent-ils des maux qu'ils pourroient empêcher, s'ils tournoient tous leurs efforts de ce côté-là? Mais d'autres soins plus importans les en empêchent. On prendra rarement la résolution de redresser les désordres de la monnoie, pendant qu'on a une grande guerre sur les bras. Et ce que fit la-dessus un Parlement d'Angleterre un peu avant la paix de Ryswyck, sera plus loué qu'imité. En peut-on conclure, que l'Etat ne se soucie pas de ce désordre, ou même qu'il le souhaite? Dieu a une raison bien plus forte, et bien plus digne de lui, de tolérer les maux. Non seulement il en tire de plus grands biens, mais encore il les trouve liés avec les plus grands de tous les biens possibles: de sorte que ce seroit un défaut de ne les point permettre.

128. XIII. »C'est un très-grand défaut dans »ceux qui gouvernent, de ne soucier point qu'il y »ait ou qu'il n'y ait point de désordre dans leurs »Etats. Le défaut est encore plus grand, s'ils y veu»lent et s'ils y souhaitent du désordre. Si par des »voies cachées et indirectes, mais infaillibles, ils »excitoient une sédition dans leurs Etats pour les »mettre à deux doigts de leur ruine, afin de se pro»curer la gloire de faire voir qu'ils ont le courage »et la prudence nécessaires pour sauver un grand »Royaume prêt à périr, ils seroient très condam»nables. Mais s'ils excitoient cette sédition parce »qu'il n'y auroit d'autre moyen que celui-là de pré»venir la ruine totale de leurs Sujets, et d'affermir »sur de nouveaux fondemens, et pour plusieurs »siècles, la félicité des peuples, il faudroit plaindre »la malheureuse nécessité, (voyez ci-dessus pag. 84. »86. 140. ce qui a été dit de la force de la né»cessité) où ils auroient été réduits, et les louer »de l'usage qu'ils en auroient fait.«

Cette maxime, avec plusieurs autres qu'on étale ici, n'est point applicable au gouvernement de Dieu. Outre que ce n'est qu'une très-petite partie de son Royaume, dont on nous objecte les désordres, il est faux qu'il ne se soucie point des maux, qu'il les souhaite, qu'il les fasse naître, pour avoir la gloire de les appaiser. Dieu veut l'ordre et le bien; mais il arrive quelquefois que ce qui est désordre dans la partie, est ordre dans le tout. Nous avons déjà allégué cet axiome de Droit: *Incivile est nisi tota lege inspecta judicare.* La permission des maux vient d'une espèce de nécessisé morale: Dieu y est obligé par sa sagesse et par sa bonté; cette *nécessité est heureuse*, au lieu que celle du Prince, dont parle la maxime, est malheureuse. Son Etat est un des plus corrompus; et le gouvernement de Dieu est le meilleur Etat qui soit possible.

129. XIV. »La permission d'un certain mal »n'est excusable, que lorsque l'on n'y sauroit re»médier sans introduire un plus grand mal; mais »elle ne sauroit être excusable dans ceux qui ont en »main un remède très efficace contre ce mal, et »contre tous les autres maux qui pourroient naître »de la suppression de celui-ci.

La Maxime est vraie, mais elle ne peut pas être alléguée contre le gouvernement de Dieu. La suprême Raison l'oblige de permettre le mal. Si Dieu choisissoit ce qui ne seroit pas le meilleur absolument et en tout, ce seroit un plus grand mal que tous les maux particuliers qu'il pourroit empêcher par ce moyen. Ce mauvais choix renverseroit sa sagesse ou sa bonté.

130. XV. »L'Etre infiniment puissant, et Créa»teur de la matière et des esprits, fait tout ce qu'il »veut de cette matière et de ces esprits. Il n'y a »point de situation et de figure qu'il ne puisse com»muniquer aux esprits. S'il permettoit donc un mal »physique, ou un mal moral, ce ne seroit pas à »cause que sans cela quelque autre mal physique, ou »moral, encore plus grand, seroit tout à-fait inévi»table. Nulle des raisons du mélange du bien et du »mal, fondées sur la limitation des forces des bien»faiteurs, ne lui sauroit convenir.«

Il est vrai que Dieu fait de la matière et des esprits tout ce qu'il veut; mais il est comme un bon Sculpteur, qui ne veut faire de son bloc de marbre que ce qu'il juge le meilleur, et qui en juge bien. Dieu fait de la matière la plus belle de toutes les machines possibles; il fait des Esprits le plus beau de tous les gouvernemens concevables; et par dessus tout cela, il établit pour leur union la plus parfaite de toutes les harmonies, suivant le système que j'ai proposé. Or puisque le mal physique et le mal moral se trouvent dans ce parfait ouvrage, on en doit juger (contre ce que Mr. Bayle assure ici) que *sans cela un mal encore plus grand auroit été tout-à-fait inévitable.* Ce mal si grand seroit que Dieu auroit mal choisi, s'il avoit choisi autrement qu'il n'a fait. Il est vrai que Dieu est infiniment puissant; mais sa puissance est indéterminée, la bonté et la sagesse jointes la déterminent à produire le meilleur. Mr. Bayle fait ailleurs une objection qui lui est particulière, qu'il tire des sentimens des Cartésiens modernes, qui disent que Dieu pouvoit donner aux âmes les pensées qu'il vouloit, sans les faire dépendre d'aucun rapport aux corps: par ce moyen on épargneroit aux âmes un grand nombre de maux, qui ne viennent que du dérangement des corps. On en parlera d'avantage plus bas, maintenant il suffit de considérer que Dieu ne sauroit établir un système mal lié et plein de dissonnances. La nature des âmes est en partie de représenter les corps.

131. XVI. »On est autant la cause d'un évé»nement, lorsqu'on le procure par des voies morales, »que lorsqu'on le procure par des voies physiques. »Un Ministre d'Etat, qui sans sortir de son cabi»net et se servant seulement des passions des direc»teurs d'une cabale, renverseroit tous leurs com»plots, ne seroit pas moins l'auteur de la ruine de »cette cabale, que s'il la détruisoit par des coups »de main.«

Je n'ai rien à dire contre cette Maxime. On impute toujours le mal aux causes morales, et on ne l'impute pas toujours aux causes physiques. J'y remarque seulement que si je ne pouvois empêcher le péché d'autrui, qu'en commettant moi-même un péché, j'aurois raison de le permettre, et je n'en serois point complice, ni cause morale. En Dieu,

tout défaut tiendroit lieu de péché; il seroit même plus que le péché, car il détruiroit la Divinité. Et ce seroit un grand défaut à lui, de ne point choisir le meilleur. Je l'ai déjà dit plusieurs fois. Il empêcheroit donc le péché par quelque chose de plus mauvais que tous les péchés.

132. XVII. »C'est toute la même chose, d'em»ployer une cause nécessaire, et d'employer une »cause libre, en choisissant les momens où on la »connoît déterminée. Si je suppose que la poudre »à canon a le pouvoir de s'allumer ou de ne s'allu»mer pas quand le feu la touche, et que je sache »certainement qu'elle sera d'humeur à s'allumer à »huit heures du matin, je serai autant la cause de »ses effets en y appliquant le feu à cette heure là, »que je le serois dans la supposition véritable, »qu'elle est une cause nécessaire. Car à mon égard »elle ne seroit plus une cause libre; je la pren»drois dans le moment, où je la saurois nécessitée »par son propre choix. Il est impossible qu'un »Etre soit libre ou indifférent à l'égard de ce à quoi »il est déjà déterminé, et quant au tems où il y est »déterminé. Tout ce qui existe, existe nécessaire»ment pendant qu'il existe-« (Τὸ εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη. Necesse est id quod est, quando est, esse; et id quod non est, quando non est, non esse. Arist. de interpret. cap. 9. »Les Nominaux ont adopté cette »maxime d'Aristote. Scot et plusieurs autres Sco»lastiques semblent la rejeter, mais au fonds leurs »distinctions reviennent à la même chose. Voyez »les Jésuites de Conimbre sur cet endroit d'Aristote, »p. 380. seq.)«

Cette maxime peut passer aussi, je voudrois seulement changer quelque chose dans les phrases. Je ne prendrois point libre et indifférent pour une même chose, et ne ferois point opposition entre libre et déterminé. On n'est jamais parfaitement indifférent d'une indifférence d'équilibre; on est toujours plus incliné, et par conséquent plus déterminé, d'un côté que d'un autre: mais on n'est jamais nécessité aux choix qu'on fait. J'entends ici une nécessité absolue et métaphysique; car il faut avouer que Dieu, que le Sage, est porté au meilleur par une nécessité morale. Il faut avouer aussi, qu'on est nécessité au choix par une nécessité hypothétique, lorsqu'on fait le choix actuellement: et même auparavant on y est nécessité par la vérité même de la futurition, puisqu'on le fera. Ces nécessités hypothétiques ne nuisent point. J'en ai assez parlé ci-dessus.

133. XVIII. »Quand tout un grand peuple s'est »rendu coupable de rebellion, ce n'est point assez »de clémence que de pardonner à la cent-millième »partie, et de faire mourir tout le reste, sans ex»cepter les enfans à la mammelle.«

Il semble qu'on suppose, qu'il y a cent mille fois plus de damnés, que de sauvés, et que les enfans morts sans baptême sont du nombre des premiers. L'un et l'autre est contredit: et surtout la damnation de ces enfans. J'en ai parlé ci-dessus. Monsieur Bayle presse la même objection ailleurs (Réponse au Provincial, ch. 178. p. 1223. T. 3.). »Nous voyons manifestement (dit-il) qu'un Souve»rain qui veut exercer et la justice et la clémence, »lorsqu'une Ville s'est soulevée, doit se contenter »de la punition d'un petit nombre de mutins, et »pardonner à tous les autres: car si le nombre de »ceux qui sont châtiés est comme mille à un, en »comparaison de ceux à qui il fait grace, il ne peut »passer pour débonnaire, et il passe pour cruel. Il »passeroit à coup sûr pour un tyran abominable, »s'il choisissoit des châtimens de longue durée, et »s'il n'épargnoit le sang que parce qu'il seroit per»suadé qu'on aimeroit mieux la mort qu'une vie »misérable; et si enfin l'envie de se venger avoit »plus de part à ses rigueurs, que l'envie de faire »servir au bien public la peine qu'il feroit porter à »presque tous les rebelles. Les malfaiteurs que l'on »exécute sont censés expier leurs crimes si pleine»ment par la perte de la vie, que le public n'en »demande pas d'avantage, qu'il s'indigne quand les »bourreaux sont mal-adroits. On les lapideroit, si »l'on savoit qu'expressément ils donneut plusieurs »coups de hache: et les Juges qui assistent à l'exé»cution ne seroient pas hors de péril, si l'on croyoit »qu'ils se plaisent à ce mauvais jeu des bourreaux, »et qu'ils les ont exhortés sous main à s'en servir. »(Notez qu'on ne doit pas entendre ceci dans l'uni»versalité à la rigueur. Il y a des cas où le peuple »approuve qu'on fasse mourir à petit feu certains »criminels, comme quand François I. fit ainsi mou»rir quelques persomnes accusées d'hérésie après les »fameux placards de l'an 1534. On n'eut aucune »pitié pour Ravaillac, qui fut tourmenté en plu»sieurs manières horribles. Voyez le Mercure »François to. 1. fol. m. 455. et suiv. Voyez aussi »Pierre Matthieu dans son Histoire de la mort »d'Henri IV. et n'oubliez pas ce qu'il dit pag. m. 99. »touchant ce que les Juges discutèrent à l'égard du »supplice de ce parricide.) Enfin il est d'une no»toriété qui n'a presque point d'égale, que les Sou»verains qui se règleroient sur Saint Paul, je veux »dire condamneroient au dernier supplice tous ceux »qu'il condamne à la mort éternelle, passeroient »pour ennemis du Genre-humain, et pour destruc»teurs des Sociétés. Il est incontestable que leurs »Loix, bien loin d'être propres selon le but des

»Legislateurs à maintenir la Société, en seroient »la ruine entière. (Appliquez ici ces paroles de »Pline le Jeune epist. 22. lib. 8. Mandemus me»moriae quod vir mitissimus, et ob hoc quoque »maximus, Thrasea crebro dicere solebat, qui vitia »odit, homines odit.)» Il ajoute qu'on disoit des Loix de Dracon, Legislateur des Athéniens, qu'elles n'avoient pas été écrites avec de l'encre, mais avec du sang, parce qu'elles punissoient tous les péchés du dernier supplice; et que la damnation est un supplice infiniment plus grand que la mort. Mais il faut considérer que la damnation est une suite du péché, et je répondis autrefois à un ami, qui m'objecta la disproportion qu'il y a entre une peine éternelle et un crime borné, qu'il n'y a point d'injustice, quand la continuation de la peine n'est qu'une suite de la continuation du péché: j'en parlerai encore plus bas. Pour ce qui est du nombre des damnés, quand il seroit incomparablement plus grand parmi les hommes, que le nombre des sauvés, cela n'empêcheroit point que dans l'Univers les Créatures heureuses ne l'emportassent infiniment pour leur nombre sur celles qui sont malheureuses. Quand à l'exemple d'un Prince qui ne punit que les Chefs des rebelles, ou d'un Général qui fait décimer un Régiment, ces exemples ne tirent point à conséquence ici. L'intérêt propre oblige le Prince et le Génerel de pardonner aux coupables, quand même ils demeureroient méchans; Dieu ne pardonne qu'à ceux qui deviennent meilleurs: il peut les discerner, et cette sévérité est plus conforme à la justice parfaite. Mais si quelqu'un demande pourquoi Dieu ne donne pas à tous la grace de la conversion, il tombe dans une autre question, qui n'a point de rapport à la Maxime présente. Nous y avons déjà répondu en quelque façon, non pas pour trouver les raisons de Dieu, mais pour montrer qu'il n'en sauroit manquer, et qu'il n'y en a point de contraires qui puissent être valables. Au reste, nous savons qu'on détruit quelquefois des Villes entières, et qu'on fait passer les habitans au fil de l'épée, pour donner de la terreur aux autres. Cela peut servir à abréger une grande guerre, ou rébellion, et c'est épargner le sang en le répandant: il n'y a point là de décimation. Nous ne pouvons point assurer, à la vérité, que les méchans de notre Globe sont punis si sévèrement pour intimider les habitans des autres Globes, et pour les rendre meilleurs; mais assez d'autres raisons de l'harmonie universelle qui nous sont inconnues, parceque nous ne connoissons pas assez l'étendue de la Cité de Dieu, ni la forme de la République générale des Esprits, non plus que toute l'architecture des Corps, peuvent faire le même effet.

134. XIX. »Les Médecins, qui parmi beau»coup de remèdes capables de guérir un malade, et »dont il y en a plusieurs qu'ils seroient fort assu»rés qu'il prendroit avec plaisir, choisiroient pré»cisément celui qu'ils sauroient qu'il refuseroit de »prendre, auroient beau l'exhorter et le prier de »ne le refuser pas; on auroit néanmoins un juste »sujet de croire qu'ils n'auroient aucune envie de »le guérir: car s'ils souhaitoient de le faire, ils lui »choisiroient l'une de ces bonnes médecines, qu'ils »sauroient qu'il voudroit bien avaler. Que si d'ail«leurs ils savoient que le refus du remède qu'ils lui »offriroient, augmenteroit sa maladie jusqu'à la »rendre mortelle, on ne pourroit s'empêcher de »dire qu'avec toutes leurs exhortations, ils ne lais»seroient pas de souhaiter la mort du malade.«

Dieu veut sauver tous les hommes; cela veut dire qu'ils les sauveroit, si les hommes ne l'empêchoient pas eux-mêmes, et ne refusoient pas de recevoir ses graces; et il n'est point obligé ni porté par la Raison à surmontrer toujours leur mauvaise volonté. Il le fait pourtant quelquefois, lorsque des raisons supérieures le permettent, et lorsque sa volonté conséquente et décrétoire, qui résulte de toutes ses raisons, le détermine à l'élection d'un certain nombre d'hommes. Il donne des secours à tous pour se convertir et pour persévérer, et ces secours sont suffisans dans ceux qui ont bonne volonté, mais ils ne sont pas toujours suffisans pour la donner. Les hommes obtiennent cette bonne volonté, soit par des secours particuliers, soit par des circonstances qui font réussir les secours généraux. Il ne peut s'empêcher d'offrir encore des remèdes qu'il sait qu'on refusera, et qu'on en sera plus coupable: mais voudra-t-on que Dieu soit injuste, afin que l'homme soit moins criminel? Outre que les graces qui ne servent pas à l'un, peuvent servir à l'autre, et servent même toujours à l'intégrité du plan de Dieu, le mieux conçu qu'il se puisse. Dieu ne donnera-t-il point la pluie, parcequ'il y a des lieux bas qui en seront incommodés? Le Soleil ne luira-t-il pas autant qu'il faut pour le général, parcequ'il y a des endroits qui en seront trop desséchés? Enfin toutes les comparaisons, dont parlent ces Maximes que Mr. Bayle vient de donner, d'un Médecin, d'un Bienfaiteur, d'un Ministre d'Etat, d'un Prince, clochent fort; parcequ'on connoît leurs devoirs, et ce qui peut et doit être l'objet de leurs soins: ils n'ont presque qu'une affaire, et ils y manquent souvent par négligence ou par malice. L'objet de Dieu a quelque chose d'infini, ses soins embarassent l'Univers; ce que nous en connoissons n'est presque rien, et nous voudrions mesurer sa sagesse et sa bonté par notre

connoissance: quelle témérité, ou plutôt quelle absurdité! Les objections supposent faux; il est ridicule de juger du droit, quand on ne connoît point le fait. Dire avec S. Paul: O altitudo divitiarum et Sapientiae, ce n'est point renoncer à la Raison, c'est employer plutôt les raisons que nous connoissons; car elles nous apprennent cette immensité de Dieu, dont l'Apôtre parle: mais c'est avouer notre ignorance sur les faits; c'est reconnoître cependant, avant que de voir, que Dieu fait tout, le mieux qu'il est possible, suivant la sagesse infinie qui règle ses actions. Il est vrai que nous en avons déjà des preuves et des essais devant nos yeux, lorsque nous voyons quelque tout accompli en soi, et isolé, pour ainsi dire, parmi les Ouvrages de Dieu. Un tel tout, formé, pour ainsi dire, de la main de Dieu, est une plante, un animal, un homme. Nous ne saurions assez admirer la beauté et l'artifice de sa structure. Mais lorsque nous voyons quelque os cassé, quelque morceau de chair des animaux, quelque brin d'une plante, il n'y paroit que du désordre, à moins qu'un excellent Anatomiste ne le regarde; et celui-là même n'y reconnoîtroit rien, s'il n'avoit vu auparavant des morceaux semblables attachés à leur tout. Il en est de même du gouvernement de Dieu: ce que nous en pouvons voir jusqu'ici, n'est pas un assez gros morceau, pour y reconnoître la beauté et l'ordre du tout. Ainsi la nature même des choses porte que cet ordre de la Cité Divine, que nous ne voyons pas encore ici-bas, soit un objet de notre foi, de notre espérance, de notre confiance en Dieu. S'il y en a qui en jugent autrement, tant pis pour eux, ce sont des mécontens dans l'Etat du plus grand et du meilleur de tous les Monarques, et ils ont tort de ne point profiter des échantillons qu'il leur a donnés de sa sagesse et de sa bonté infinie pour se faire connoître non seulement admirable mais encore aimable au-delà de toutes choses.

135. J'espère qu'on trouvera que rien de ce qui est compris dans ces dix-neuf Maximes de M. Bayle, que nous venons de considérer, n'est demeuré sans une réponse nécessaire. Il y a de l'apparence qu'ayant souvent médité auparavant sur cette matière, il y aura mis ce qu'il croyoit le plus fort touchant la cause morale du mal moral. Il se trouve pourtant encore là-dessus par-ci par-là plusieurs endroits dans ses Ouvrages, qu'il sera bon de ne point passer sous silence. Il exagère bien souvent la difficulté qu'il croit qu'il y a, de mettre Dieu à couvert de l'imputation du péché. Il remarque (Rép. au Prov. ch. 161. p. 1024.) que Molina, s'il a accordé le libre-arbitre avec la prescience, n'a point accordé la bonté et la sainteté de Dieu avec le péché. Il loue la sincérité de ceux qui avouent rondement (comme il veut que Piscator l'a fait) que tout retombe enfin sur la volonté de Dieu, et qui prétendent que Dieu ne laisseroit pas d'être juste, quand même il seroit l'auteur du péché, quand même il condamneroit des innocens. Et de l'autre côté, ou en d'autres endroits, il semble qu'il applaudit davantage aux sentimens de ceux qui sauvent sa bonté aux dépens de sa grandeur, comme fait Plutarque dans son Livre contre les Stoïciens. »Il étoit plus »raisonnable (dit-il) de dire (avec les Epicuriens) »que des parties innombrables (ou des Atomes »voltigeans au hazard par un espace infini) prévalant par leur force à la foiblesse de Jupiter, fissent »malgré lui et contre sa nature et volonté beaucoup »de choses mauvaises et absurdes, que de demeu»rer d'accord qu'il n'y a ni confusion, ni méchan»ceté dont il ne soit l'auteur.« Ce qui se peut dire pour l'un et pour l'autre de ces partis des Stoïciens ou des Epicuriens, paroît avoit porté Mr. Bayle à l'ἐπέχειν des Pyrrhoniens, à la suspension de son jugement, par rapport à la Raison, tant que la Foi est mise à part, à laquelle il professe de se soumettre sincèrement.

136. Cependant poursuivant ses raisonnemens, il est allé jusqu'à vouloir quasi faire ressusciter et renforcer ceux des Sectateurs de Manès, hérétique Persan du troisième Siècle du Christianisme, ou d'un certain Paul, Chef des Manichéens en Arménie dans le VII. Siècle, qui leur fit donner le nom de Pauliciens. Tous ces Hérétiques renouvellèrent ce qu'un ancien Philosophe de la haute Asie, connu sous le nom de Zoroastre, avoit enseigné, à ce qu'on dit, de deux Principes intelligens de toutes choses, l'un bon, l'autre mauvais; dogme qui étoit peut-être venu des Indiens, où il y a encore quantité de gens attachés à cette erreur, fort propre à surprendre l'ignorance et la superstition humaine, puisque quantité de peuples barbares, même dans l'Amérique, ont donné là-dedans, sans avoir eu besoin de Philosophie. Les Slaves (chez Helmold) avoient leur Zenebog, c'est-à-dire, Dieu noir. Les Grecs et les Romains, tout sages qu'ils paroissent, avoient un Vejovis ou Anti-Jupiter, nommé autrement Pluton et quantité d'autres Divinités mal-faisantes. La Déesse Némésis se plaisoit à abaisser ceux qui étoient trop heureux: et Hérodote insinue en quelques endroits, qu'il croyoit que toute la Divinité est envieuse, ce qui ne s'accorde pourtant point avec la doctrine des deux Principes.

137. Plutarque dans son Traité d'Isis et d'Osiris ne connoit point d'Auteur plus ancien qui les ait enseignés que Zoroastre le Magicien, comme il l'appelle. Trogus ou Justin en fait un Roi des Bactriens, que Ninus ou Sémiramis vainquirent; il lui attribue la connoissance de l'Astronomie et l'invention de la Magie: mais cette Magie étoit apparemment la Religion des adorateurs du Feu: et il paroit qu'il considéroit la lumière ou la chaleur comme le bon Principe; mais il y ajoutoit le mauvais, c'est-à-dire l'opacité, les ténèbres, le froid. Pline rapporte le témoignage d'un certain Hermippe, interprète des Livres de Zoroastre, qui le faisoit disciple en l'art magique d'un nommé Azonace, pourvu que ce nom ne soit corrompu de celui d'Oromase, dont nous parlerons tantôt, et que Platon dans l'Alcibiade fait père de Zoroastre. Les Orientaux modernes appellent Zerdust celui que les Grecs appelloient Zoroastre; on le fait répondre à Mercure, parceque le Mercredi en a son nom chez quelques peuples. Il est difficile de débrouiller son Histoire et le tems auquel il a vécu. Suidas le fait antérieur de cinq cens ans à la prise de Troie: des Anciens chez Pline et chez Plutarque en disent dix fois autant. Mais Xanthus le Lydien (dans la Préface de Diogène Laërce) ne le fait antérieur que de six cens ans à l'expédition de Xerxès. Platon déclare dans le même endroit, comme Mr. Bayle le remarque, que la Magie de Zoroastre n'étoit autre chose que l'étude de la Religion. Mr. Hyde dans son Livre de la Religion des anciens Perses tâche de la justifier, et de la laver non-seulement du crime de l'impiété, mais encore de celui de l'idolatrie. Le culte du Feu étoit reçu chez les Perses, et chez les Chaldéens: on croit qu'Abraham le quitta en sortant d'Ur en Chaldée. Mithra étoit le Soleil, et il étoit aussi le Dieu des Perses, et au rapport d'Ovide on lui sacrifioit des chevaux,

Placat equo Persis radiis Hyperiona cinctum,
Ne detur celeri victima tarda Deo.

Mais Mr. Hyde croit qu'ils ne se servoient du Soleil et du Feu dans leur culte, que comme de symboles de la Divinité. Peut-être faut-il distinguer, comme ailleurs, entre les Sages et le Peuple. Il y dans les admirables ruines de Persépolis ou de Tschelminaar (qui veut dire quarante colonnes) des représentations de leurs cérémoniens en sculpture. Un Ambassadeur d'Hollande les avoit fait dessiner avec bien de la dépense par un Peintre, qui y avoit employé un tems considérable: mais je ne sais par quel accident ces desseins tombèrent entre les mains de Mr. Chardin, connu par ses Voyages, suivant ce qu'il en a rapporté lui-même: ce seroit dommage, s'ils se perdoient. Ces ruines sont un des plus anciens et des plus beaux monumens de la Terre, et j'admire à cet égard le peu de curiosité d'un Siècle aussi curieux que le nôtre.

138. Les anciens Grecs, et les Orientaux modernes, s'accordent à dire que Zoroastre appelloit le bon Dieu Oromazes, ou plutôt Oromasdes, et le mauvais Dieu Arimanius. Lorsque j'ai considéré que de grands Princes de la haute Asie ont eu le nom d'Hormisdas, et qu'Irmin ou Hermin a été le nom d'un Dieu ou ancien Héros des Celtoscythes, c'est-à-dire des Germains; il m'est venu en pensée que cet Arimanius ou Irmin pourroit avoir été un grand Conquérant très-ancien venant de l'Occident, comme Chings Chan et Tamerlan venans de l'Orient, l'ont été depuis. Ariman seroit donc venu de l'Occident boréal, c'est-à-dire de la Germanie et de la Sarmatie, par les Alains et les Massagètes, faire irruption dans les Etats d'un Hormisdas, grand Roi dans la haute Asie; comme d'autres Scythes l'ont fait depuis du tems de Cyaxare Roi des Mèdes, au rapport d'Hérodote. Le Monarque gouvernant des peuples civilisés, et travaillant à les défendre contre les barbares, auroit passé dans la postérité, parmi les mêmes peuples, pour le bon Dieu; mais le Chef de ces ravageurs sera devenu le symbole du mauvais Principe: il n'y a rien de si naturel. Il paroît par cette mythologie même que ces deux Princes ont combattu longtems, mais que pas un des deux n'a été vainqueur. Ainsi ils se sont maintenus tous deux, comme les deux Principes ont partagé l'Empire du Monde, selon l'hypothèse attribuée à Zoroastre.

139. Il reste à prouver qu'un ancien Dieu ou Héros des Germains a été appellé Herman, Ariman ou Irmin. Tacite rapporte que les trois peuples qui composoient la Germaine, les Ingévons, les Istévons et les Herminons ou Hermions, ont été appellés ainsi des trois fils de Mannus. Que cela soit vrai ou non, il a toujours voulu indiquer qu'il y a eu un Héros nommé Hermin, dont on lui avoit dit que les Herminons étoient nommés. Herminons, Hermenner, Hermunduri sont la même chose, et veulent dire Soldats. Encore dans la basse Histoire, Arimanni étoient viri militares, et il y a feudum Arimandiae dans le Droit Lombard.

140. J'ai montré ailleurs qu'apparemment le nom d'une partie de la Germanie a été donné au tout, et que de ces Herminones ou Hermunduri tous les peuples Teutoniques ont été appellés Hermanni ou Germani; car la différence de ces deux mots n'est que dans la force de l'aspiration; comme diffère le commencement dans le Germani des Latins et dans le Hermanos des Espagnols, ou comme dans le Gammarus des Latins et dans le Hummer (c'est-à-dire écrévice de mer) des bas Allemans. Et il est fort ordinaire qu'une partie d'une Nation donne le nom au tout, comme tous les Germains ont été appellés Allemans

par les François; et cependant ce nom n'appartient, selon l'ancien stile, qu'aux Suabes et aux Suisses. Et quoique Tacite n'ait pas bien connu l'origine du nom des Germains; il a dit quelque chose de favorable à mon opinion, lorsqu'il marque que c'étoit un nom qui donnoit de la terreur, pris ou donné, ob metum. C'est qu'il signifie un guerrier: Heer, Hari, est Armée, d'où vient Hariban ou clameur de Haro, c'est-à-dire un ordre général de se trouver à l'Armée, qu'on a corrompu en Arriere-ban. Ainsi Hariman ou Ariman, German, Guerreman, est un Soldat. Car comme Hari, Heer est Armée, ainsi Wehr signifie armes, wehren combattre, faire la guerre; le mot Guerre, Guerra, venant sans doute de la même source. J'ai déjà parlé du feudum Arimandiae: et non-seulement Herminons ou Germains ne vouloient dire autre chose, mais encore cet ancien Herman, prétendu fils de Mannus, a eu ce nom apparemment somme si on l'avoit voulu nommer guerrier par excellence.

141. Or ce n'est pas le passage de Tacite seulement qui nous indique ce Dieu ou Héros; nous ne pouvons douter qu'il n'y en ait eu un de ce nom parmi ces peuples, puisque Charlemagne a trouvé et détruit proche du Weser la colomne appellée Irmin-Sul, dressée à l'honneur de ce Dieu. Et cela joint au passage de Tacite nous fait juger que ce n'a pas été au célèbre Arminius ennemi des Romains, mais à un Héros plus grand et plus ancien, que ce culte se rapportoit. Arminius portoit le même nom, comme font encore aujourdhui ceux qui portent celui de Herman. Arminius n'a pas été assez grand, ni assez heureux, ni assez connu par toute la Germanie, pour obtenir l'honneur d'un culte public, même des peuples éloignés, comme des Saxons, qui sont venus longtems après lui dans le pays des Chérusques. Et notre Arminius, pris pour le mauvais Dieu par les Asiatiques, est un surcroît de confirmation pour mon opinion. Car dans ces matières les conjectures se confirment les unes les antres sans aucun cercle de Logique, quand leurs fondemens tendent à un même but.

142. Il n'est pas incroyable que le Hermes (c'est-à-dire Mercure) des Grecs soit le même Hermin ou Ariman. Il peut avoir été inventeur ou promoteur des Arts, et d'une vie un peu plus civilisée parmi ceux de sa Nation, et dans les pays où il étoit le maître; pendant qu'il passoit pour l'auteur du désordre chez ses ennemis. Que sait-on s'il n'est pas venu jusques dans l'Egypte, comme les Scythes qui poursuivirent Sésostris et vinrent près de là? Theut, Menès et Hermes ont été connus et honorés dans l'Egypte. Ils pourroient être Thuiscon, son fils Mannus et Herman, fils de Mannus, suivant la Généalogie de Tacite. Menès passe pour le plus ancien Roi des Egyptiens, Theut étoit un nom de Mercure chez eux. Au moins Theut ou Thuiscon, dont Tacite fait descendre les Germains, et dont les Teutons, Tuitsche (c'est-à-dire Germains) ont encore aujourd'hui le nom, est le même avec ce Teutates que Lucain fait adorer par les Gaulois, et que Cesar a pris pro Dite Patre, pour Pluton, à cause de la ressemblance de son nom Latin avec celui de Teut ou Thiet, Titan, Theodon, qui a signifié anciennement hommes, peuple, et encore un homme excellent (comme le mot Baron) enfin un Prince. Et il y a des autorités pour toutes ces significations: mais il ne faut point s'y arrêter ici. Mr. Otto Sperling, connu par plusieurs savans Ecrits, mais qui en a encore beaucoup d'autres prêts à paroître, a raisonné dans une Dissertation exprès sur le Teutates, Dieu des Celtes; et quelques remarques que je lui ai communiquées là-dessus, ont été mises dans les Nouvelles Littéraires de la Mer Baltique, aussi-bien que sa réponse. Il prend un peu autrement que moi ce passage de Lucain:

Teutates, pollensque feris altaribus Hesus,
Et Taramis Scythicae non mitior ara Dianae.

Hesus apparemment étoit le Dieu de la Guerre, qui étoit appellé Ares des Grecs et Erich des anciens Germains, dont il reste encore Erich-tag, Mardi. Les lettres R. et S. qui sont d'un même organe, se changent aisément, par exemple, Moor et Moos, Geren et Gesen, Er war et Er was, Fer, Hierro, Eiron, Eisen. Item Papisius, Valesius, Fusius, au lieu de Papirius, Valerius, Furius, chez les anciens Romains. Pour ce qui est de Taramis ou peut-être Taranis on sait que Taran étoit le Tonnerre, ou le Dieu du Tonnerre, chez les anciens Celtes appellé Tor des Germains Septentrionaux, d'où les Anglois ont gardé Thursday, Jeudi, diem Jovis. Et le passage de Lucain veut dire que l'Autel de Taran, Dieu des Celtes, n'étoit pas moins cruel que celui de la Diane Taurique; Taranis aram non mitiorem ara Dianae Scythicae fuissse.

143. Il n'est pas impossible aussi qu'il y ait eu un tems, auquel des Princes Occidentaux ou Celtes se soient rendus maîtres de la Grèce, de l'Egypte, et d'une bonne partie de l'Asie, et que leur culte soit resté dans ces pays-là. Quand on considèrera avec quelle rapidité les Huns, les Sarrasins et les Tartares se sont emparés d'une grande partie de notre Continent, on s'en étonnera moins; et ce grand nombre de mots de la Langue Allemande et de la Langue Celtique, qui conviennent

si bien entre eux, le confirme. Callimaque, dans un hymne à l'honneur d'Apollon, paroît insinuer que les Celtes qui attaquèrent le Temple Delphique sous leur Brennus ou Chef, étoient de la postérité des anciens Titans et Géans, qui firent la guerre à Jupiter et aux autres Dieux, c'est-à-dire aux Princes de l'Asie et de la Grèce. Il se peut que Jupiter soit descendu lui-même des Titans ou Théodons, c'est-à-dire des Princes Celto-Scythes antérieurs, et ce que feu Mr. l'Abbé de la Charmoye a recueilli dans ses Origines Celtiques, s'y accorde; quoiqu'il y ait d'ailleurs des opinions dans cet Ouvrage de ce savant Auteur, qui ne me paroissent point vraisemblables, particulièrement lorsqu'il exclut les Germains du nombre des Celtes, ne s'étant pas assez souvenu des autorités des Anciens, et n'ayant pas assez su le rapport de l'ancienne Langue Gauloise avec la Langue Germanique. Or les Géans prétendus qui vouloient escalader le Ciel, étoient de nouveaux Celtes, qui alloient sur la piste de leurs ancètres; et Jupiter, bien que leur parent, pour ainsi dire, étoit obligé de leur résister: comme les Wisigots établis dans les Gaules s'opposoient avec les Romains à d'autres peuples de la Germanie et de la Scythie, qui venoient après eux sous la conduite d'Attila maître alors des Nations Scythiques, Sarmatiques et Germaniques, depuis les frontières de la Perse jusqu'au Rhin. Mais le plaisir qu'on sent, lorsqu'on croit trouver dans les Mythologies des Dieux quelque trace de l'ancienne Histoire des tems fabuleux, m'a emporté peut-être trop loin, et je ne sais si j'aurai mieux rencontré que Goropius Becanus, que Schrieckius, que Mr. Rudbeck, et que Mr. l'Abbé de la Charmoye.

144. Retournons à Zoroastre, qui nous a mené à Oromasdes et à Arimanius, auteurs du bien et du mal; et supposons qu'il les ait considérés comme deux Principes éternels, opposés l'un à l'autre, quoiqu'il y ait lieu d'en douter. L'on croit que Marcion, Disciple de Cerdon, a été de ce sentiment avant Manès. Mr. Bayle reconnoît que ces hommes ont raisonné d'une manière pitoyable; mais il croit qu'ils n'ont pas assez connu leurs avantages, ni su faire jouer leur principale machine, qui étoit la difficulté sur l'origine du mal. Il s'imagine qu'un habile homme de leur parti auroit bien embarrassé les orthodoxes, et il semble que lui-même, faute d'un autre, a voulu se charger d'un soin si peu nécessaire, au jugement de bien des gens. »Toutes les hypothèses (dit-il Dictonn. Art. Mar»cion pap. 2039.) que les Chrétiens ont établies, »parent mal les coups qu'on leur porte: elles »triomphent toutes, quand elles agissent offensive»ment; mais elles perdent tout leur avantage, quand »il faut qu'elles soutiennent l'attaque.« Il avoue que les Dualistes (comme il les appelle avec Mr. Hyde) c'est-à-dire les défenseurs de deux Principes, auroient bientôt été mis en fuite par des raisons à priori, prises de la nature de Dieu; mais il s'imagine qu'ils triomphent à leur tour, quand on vient aux raisons à posteriori, prises de l'existence du mal.

145. Il en donne un ample détail dans son Dictionnaire Article Manichéens p. 2025. où il faut entrer un peu, pour mieux éclaircir toute cette matière. »Les idées les plus sûres et les plus clai»res de l'ordre nous apprennent (dit-il,) qu'un Etre »qui existe par lui-même, qui est nécessaire, qui »est éternel, doit être unique, infini, tout-puissant, »et doué de toutes sortes de perfections.« Ce raisonnement auroit mérité d'être un peu mieux développé. »Il faut maintenant voir (poursuit-il) si les »phénomènes de la Nature se peuvent commodé»ment expliquer par l'hypothèse d'un seul Prin»ripe.« Nous l'avons expliqué suffisamment, en montrant qu'il y a des cas où quelque désordre dans la partie est nécessaire pour produire le plus grand ordre dans le tout. Mais il paroît que Mr. Bayle y en demande un peu trop, il voudroit qu'on lui montrât en détail comment le mal est lié avec le meilleur projet possible de l'Univers; ce qui seroit une explication parfaite du phénomène: mais nous n'entreprenons pas de la donner, et n'y sommes pas obligés non plus, car on n'est point obligé à ce qui nous est impossible dans l'état où nous sommes: il nous suffit de faire remarquer que rien n'empêche qu'un certain mal particulier ne soit lié avec ce qui est le meilleur en général. Cette explication imparfaite, et qui laisse quelque chose à découvrir dans l'autre vie, est suffisante pour la solution des objections, mais non pas pour une compréhension de la chose.

146. »Les cieux et tout le reste de l'Univers, »(ajoute Mr. Bayle) prêchant la gloire, la puissance, »l'unité de Dieu,« il en falloit tirer cette conséquence, que c'est (comme j'ai déjà remarqué cidessus,) parcequ'on voit dans ces objets quelque chose d'entier et d'isolé, pour ainsi dire; et toutes les fois que nous voyons un tel Ouvrage de Dieu, nous le trouvons si accompli, qu'il en faut admirer l'artifice, et la beauté: mais lorsqu'on ne voit pas un Ouvrage entier, lorsqu'on n'envisage que des lambeaux et des fragmens, ce n'est pas merveille si le bon ordre n'y paroît pas. Le Système de nos Planètes compose un tel Ouvrage isolé, et parfait, lorsqu'on le prend à part; chaque plante, chaque animal, chaque homme en fournit un, jusqu'à un certain point de perfection; on y reconnoit le mer-

veilleux artifice de l'Auteur: mais le Genre-humain, entant qu'il nous est connu, n'est qu'un fragment, qu'une petite portion de la Cité de Dieu, ou de la République des Esprits. Elle a trop d'étendue pour nous, et nous en connoissons trop peu, pour en pouvoir remarquer l'ordre merveilleux. »L'Homme »seul, (dit Mr. Bayle) ce chef-d'oeuvre de son Créa»teur entre les choses visibles, l'homme seul, dis-je, »fournit de très grandes objections contre l'unité »de Dieu.« Claudien a fait la même remarque, en déchargeant son coeur par ces vers connus:

Saepe mihi dubian traxit sententia mentem etc.

Mais l'Harmonie qui se trouve dans tout le reste, est un grand préjugé qu'elle se trouveroit encore dans le goúvernement des hommes, et généralement dans celui des esprits, si le total nous en étoit connu. Il faudroit juger des Ouvrages de Dieu aussi sagement que Socrate jugea de ceux d'Héraclite en disant: Ce que j'en ai entendu me plaît, je crois que le reste ne me plairoit pas moins, si je l'entendois.

147. Voici encore une raison particulière du désordre apparent dans ce qui regarde l'homme. C'est que Dieu lui fait présent d'une image de la Divinité, en lui donnant l'intelligence. Il le laisse faire en quelque façon dans son petit département, ut Spartam quam nactus est ornet. Il n'y entre que d'une manière occulte, car il fournit être, force, vie, raison, sans se faire voir. C'est-là où le franc-arbitre joue son jeu: et Dieu se joue (pour ainsi dire) de ces petits Dieux qu'il a trouvé bon de produire, comme nous nous jouons des enfans qui se font des occupations que nous favorisons ou empêchons sous main comme il nous plaît. L'Homme y est donc comme un petit Dieu dans son propre Monde, ou Microcosme, qu'il gouverne à sa mode: il y fait merveilles quelquefois, et son art imite souvent la nature.

Jupiter in parvo cum cerneret aethera vitro,
  Risit, et ad Superos talia dicta dedit:
Huccine mortalis progressa potentia, Divi?
  Jam meus in fragili luditur orbe labor.
Jura poli rerumque fidem legesque Deorum
  Cuncta Syracusius transtulit arte Senex.
Quid falso insontem tonitru Salmonea miror?
  Aemula Naturae est parva reperta manus.

Mais il fait aussi de grandes fautes, parce qu'il s'abandonne aux passions, et parce que Dieu l'abandonne à son sens: il l'en punit aussi, tantôt comme un Père ou Précepteur, exerçant ou châtiant les enfans; tantôt comme un juste Juge, punissant ceux qui l'abandonnent: et le mal arrive le plus souvent quand ces intelligences ou leurs petits Mondes se choquent entre eux. L'homme s'en trouve mal, à mesure qu'il a tort; mais Dieu, par un art merveilleux, tourne tous les défauts de ces petits Mondes au plus grand ornement de son grand Monde. C'est comme dans ces inventions de perspective, où certains beaux desseins ne paroissent que confusion, jusqu'à ce qu'on les rapporte à leur vrai point de vue, ou qu'on les regarde par le moyen d'un certain verre ou miroir. C'est en les plaçant et s'en servant comme il faut, qu'on les fait devenir l'ornement d'un cabinet. Ainsi les déformités apparentes de nos petits Mondes se réunissent en beautés dans le grand, et n'ont rien qui s'oppose à l'unité d'un Principe universel infiniment parfait: au contraire, ils augmentent l'admiration de sa sagesse, qui fait servir le mal au plus grand bien.

148. M. Bayle poursuit: »que l'homme est »méchant et malheureux; qu'il y a par tout des »prisons et des hôpitaux; que l'Histoire n'est »qu'un recueil des crimes et des infortunes du »Genre-humain.« Je crois qu'il y a en cela de l'exagération: il y a incomparablement plus de bien que de mal dans la vie des hommes, comme il y a incomparablement plus de maisons que de prisons. A l'égard de la vertu et du vice, il y règne une certaine médiocrité. Machiavel a déjà remarqué qu'il y a peu d'hommes fort méchans et fort bons, et que cela fait manquer bien de grandes entreprises. Je trouve que c'est un défaut des Historiens, qu'ils s'attachent plus au mal qu'au bien. Le but principal de l'Histoire, aussi-bien que de la Poésie, doit être d'enseigner la prudence et la vertu par des exemples, et puis de montrer le vice d'une manière qui en donne de l'aversion, et qui porte ou serve à l'éviter.

149. M. Bayle avoue »qu'on trouve par-tout »et du bien moral et du bien physique, quelques »exemples de vertu, quelques exemples de bonheur; »et que c'est ce qui fait la difficulté. Car s'il n'y »avoit que des méchans et des malheureux (dit-il) »il ne faudroit pas recourir à l'hypothèse des deux »Principes.« J'admire que cet exellent homme ait pu témoigner tant de penchant pour cette opinion des deux Principes; et je suis surpris qu'il n'ait point considéré que ce Roman de la vie humaine, qui fait l'histoire universelle du Genre-humain, s'est trouvé tout inventé dans l'Entendement divin avec une infinité d'autres, et que la volonté de Dieu en a décerné seulement l'existence, parce que cette suite d'événemens devoit convenir le mieux avec le reste des choses pour en faire résulter le meilleur. Et ces défauts apparens du Monde entier, ces taches d'un Soleil, dont le nôtre n'est qu'un rayon, relèvent sa beauté, bien loin de la diminuer, et y contribuent en procurant un plus grand bien. Il y a véritablement deux Principes, mais ils sont tous

deux en Dieu, savoir son Entendement et sa Volonté. L'Entendement fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais; il représente les natures, comme elles sont dans les vérités éternelles; il contient en lui la raison pour laquelle le mal est permis; mais la volonté ne va qu'au bien. Ajoutons un troisième principe, c'est la Puissance; elle précède même l'Entendement et la Volonté; mais elle agit comme l'un le montre, et comme l'autre le demande.

150. Quelques-uns (comme Campanella) ont appellé ces trois perfections de Dieu, les trois primordialités. Plusieurs même ont cru qu'il y avoit là-dedans un secret rapport à la Sainte Trinité: que la Puissance se rapporte au Père, c'est-à-dire à la Divinité; la Sagesse au Verbe Eternel, qui est appellé λόγος par le plus sublime des Evangélistes; et la Volonté ou l'Amour, au Saint Esprit. Presque toutes les expressions ou comparaisons prises de la nature de la Substance intelligente y tendent.

151. Il me semble que si M. Bayle avoit considéré ce que nous venons de dire des principes des choses, il auroit répondu à ses propres questions, ou au moins qu'il n'auroit pas continué à demander, comme il le fait, par cette interrogation: »Si l'homme »est l'Ouvrage d'un seul Principe souverainement »saint, souverainement puissant, peut-il être exposé »aux maladies, au froid, au chaud, à la faim, à la »soif, à la douleur, au chagrin? peut-il avoir tant »de mauvaises inclinations? peut-il commettre tant »de crimes? La souveraine Sainteté peut-elle pro»duire une Créature malheureuse? la souveraine »Puissance, jointe à une Bonté infinie, ne comblera»t-elle pas de biens son Ouvrage, et n'éloignera-t»elle point tout ce qui le pourroit offenser ou cha»griner?« Prudence a représenté la même difficulté dans son Hamartigénie:

Si non vult Deus esse malum, cur non vetat? inquit.
Non refert auctor fuerit, factorve malorum.
Anne opera in vitium sceleris pulcherrima verti,
Cum possit prohibere, sinat? quod si velit omnes
Innocuos agere Omnipotens, ne sancta voluntas
Degeneret; facto nec se manus inquinet ullo?
Condidit ergo malum Dominus, quod spectat ab alto,
Et patitur, fierique probat, tanquam ipse crearit.
Ipse creavit enim, quod si discludere possit,
Non abolet, longoque sinit grassarier usu.

Mais nous avons déjà répondu à cela suffisamment. L'homme est lui-même la source de ses maux: tel qu'il est, il étoit dans les idées. Dieu, mû par des raisons indispensables de la sagesse, a décerné qu'il passât à l'existence tel qu'il est. M. Bayle se seroit peut-être apperçu de cette origine du mal que j'établis, s'il avoit joint ici la sagesse de Dieu à sa puissance, à sa bonté et à sa sainteté. J'ajouterai en passant, que sa sainteté n'est autre chose que le suprême degré de la bonté, comme le crime qui lui est opposé, est ce qu'il y a de plus mauvais dans le mal.

152. M. Bayle fait combattre Mélisse Philosophe Grec, défenseur de l'unité du Principe, (et peut-être même de l'unité de la substance) avec Zoroastre, comme avec le premier Auteur de la Dualité. Zoroastre avoue que l'hypothèse de Mélisse est plus conforme à l'ordre et aux raisons à priori, mais il nie qu'elle soit conforme à l'expérience et aux raisons à posteriori. »Je vous sur»passe (dit-il) dans l'explication des phénomènes, »qui est le principal caractère d'un bon système.« Mais à mon sens, ce n'est pas une fort belle explication d'un phénomène, quand on lui assigne un principe exprès: au mal, un principium maleficum; au froid, un primum frigidum: il n'y a rien de si aisé, ni rien de si plat. C'est à peu-près comme si quelqu'un disoit que les Péripatéticiens surpassent les nouveaux Mathématiciens dans l'explication des phénomènes des Astres, en leur donnant des Intelligences tout exprès qui les conduisent; puisqu'après cela il est bien aisé de concevoir pourquoi les Planètes font leur chemin avec tant de justesse; au lieu qu'il faut beaucoup de Géométrie et de méditation pour entendre comment de la pesanteur des Planètes qui les porte vers le Soleil, jointe à quelque tourbillon qui les emporte, ou à leur propre impétuosité, peut venir le mouvement elliptique de Kepler, qui satisfait si bien aux apparenses. Un homme incapable de goûter les spéculations profondes applaudira d'abord aux Péripatéticiens, et traitera nos Mathématiciens de rêveurs. Quelque vieux Galéniste en fera autant par rapport aux Facultés de l'Ecole, il en admettra une chylifique, une chymifique et une sanguifique, et il en assignera exprès à chaque opération; il croira d'avoir fait merveilles, et se moquera de ce qu'il appellera les chimères des modernes, qui prétendent expliquer mécaniquement ce qui se passe dans le corps d'un animal.

153. L'explication de la cause du mal par un principe, per principium maleficum, est de la même nature. Le mal n'en a point besoin, non plus que le froid et les ténèbres: il n'y a point de primum frigidum, ni de principe des ténèbres. Le mal même ne vient que de la privation; le positif n'y entre que par concomitance, comme l'actif par concomitance dans le froid. Nous voyons que

l'eau en se gélant est capable de rompre un canon de mousquet, où elle est enfermée; et cependant le froid est une certaine privation de la force, il ne vient que de la diminution d'un mouvement qui écarte les particules des fluides. Lorsque ce mouvement écartant s'affoiblit dans l'eau par le froid, les parcelles de l'air comprimé cachées dans l'eau se ramassent; et devenant plus grandes, elles deviennent plus capables d'agir au dehors par leur ressort. Car la résistance que les surfaces des parties de l'air trouvent dans l'eau, et qui s'oppose à l'effort que ces parties font pour se dilater, est bien moindre, et par conséquent l'effet de l'air plus grand dans de grandes bulles d'air que dans de petites, quand même ces petites jointes ensemble feroient autant de masse que les grandes; parce que les résistances, c'est-à-dire les surfaces, croissent comme les quarrés; et les efforts, c'est-à dire les contenus, ou les solidités des sphères d'air comprimé, croissent comme les cubes des diamètres. Ainsi c'est par accident que la privation enveloppe de l'action et de la force. J'ai déjà montré ci-dessus, comment la privation suffit pour causer l'erreur et la malice; et comment Dieu est porté à les souffrir, sans qu'il y ait de malignité en lui. Le mal vient de la privation; le positif et l'action en naissent par accident, comme la force nait du froid.

154. Ce que M. Bayle fait dire aux Pauliciens p. 2323. n'est point concluant, savoir que le franc-arbitre doit venir de deux Principes, afin qu'il puisse se tourner vers le bien et vers le mal: car étant simple en lui-même, il devroit plutôt venir d'un principe neutre, si ce raisonnement avoit lieu. Mais le franc-arbitre va au bien, et s'il rencontre le mal, c'est par accident, c'est que ce mal est caché sous le bien, et comme masqué. Ces paroles qu'Ovide donne à Medée,

Video meliora proboque,
Deteriora sequor,

signifient que le bien honnête est surmonté par le bien agréable, qui fait plus d'impression sur les âmes, quand elles se trouvent agitées par les passions.

155. Au reste, M. Bayle lui-même fournit une bonne réponse à Mélissus, mais il la combat un peu après. Voici ses paroles p. 2025.: »Si Mélissus consulte les notions de l'ordre, il répondra »que l'homme n'étoit point méchant, lorsque Dieu »le fit; il dira que l'homme reçut de Dieu un état »heureux, mais que n'ayant pas suivi les lumières »de la conscience, qui selon l'intention de son Auteur le devoient conduire par le chemin de la »vertu, il est devenu méchant, et qu'il a mérité »que Dieu souverainement bon lui fit sentir les effets de sa colère. Ce n'est donc point Dieu qui »est la cause du mal moral; mais il est la cause »du mal physique, c'est-à-dire de la punition du »mal moral, punition qui bien loin d'être incompatible avec le principe souverainement bon, émane »nécessairement de l'un de ses attributs, je veux »dire de sa justice, qui ne lui est pas moins essentielle que sa bonté. Cette réponse, la plus raisonnable que Mélissus puisse faire, est au fond belle »et solide, mais elle peut-être combattue par quelque chose de plus spécieux et de plus éblouïssant. »C'est que Zoroastre objecte »»que le principe infiniment bon devoit créer l'homme, non seulement sans le mal actuel, mais encore sans l'inclination au mal; que Dieu, ayant prévu le péché avec toutes les suites, le devoit empêcher; »»qu'il devoit déterminer l'homme au bien moral, »»et ne lui laisser aucune force de se porter au »»crime:«« jusqu'ici c'est M. Bayle. Cela est bien aisé à dire, mais il n'est point faisable en suivant les principes de l'ordre: il n'auroit pas pu être exécuté sans des miracles perpétuels. L'ignorance, l'erreur et la malice se suivent naturellement dans les animaux faits comme nous sommes: falloit-il donc que cette espèce manquât à l'Univers? je ne doute point qu'elle n'y soit trop importante malgré toutes ses foiblesses, pour que Dieu ait pu consentir à l'abolir.

156. M. Bayle, dans l'article intitulé Pauliciens, qu'il a mis dans son Dictionnaire, poursuit ce qu'il a débité dans l'article des Manichéens. Selon lui (p. 2330. Rem. H.) les Orthodoxes semblent admettre deux premiers Principes, en faisant le Diable auteur du péché. M. Becker ci-devant Ministre d'Amsterdam, Auteur du Livre qui a pour titre Le Monde enchanté, a fait valoir cette pensée, pour faire comprendre qu'on ne devoit point donner une puissance et une autorité au Diable, qui le mettoit en parallèle avec Dieu; en quoi il a raison: mais il en pousse trop loin les conséquences. Et l'Auteur du Livre intitulé *ἀποκατάςασις πάντων* croit que si le Diable n'étoit jamais vaincu et dépouillé, s'il gardoit toujours sa proie, si le titre d'invincible lui appartenoit, cela feroit tort à la gloire de Dieu. Mais c'est un misérable avantage de garder ceux qu'on a séduits, pour être toujours puni avec eux. Et quant à la cause du mal, il est vrai que le Diable est l'auteur du péché: mais l'origine du péché vient de plus loin, la source est dans l'imperfection originale des créatures: cela les rend capables de pécher; et il y a des circonstances dans la suite des choses, qui font que cette puissance est mise en acte.

157. Les Diables étoient des Anges, comme les autres, avant leur chute, et l'on croit que leur chef en étoit un des principaux: mais l'Ecriture ne s'explique pas assez là-dessus. Le passage de l'Apocalypse, qui parle du combat avec le Dragon, comme d'une vision, y laisse bien des doutes, et ne développe pas assez une chose dont les autres Auteurs sacrés ne parlent presque pas. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans cette discussion, et il faut toujours avouer ici que l'opinion commune convient le mieux au texte sacré. M. Bayle examine quelques réponses de S. Basile, de Lactance, et d'autres sur l'origine du mal, mais comme elles roulent sur le mal physique, je diffère d'en parler, et je continuirai d'examiner les difficultés sur la cause morale du mal, qui se trouvent dans plusieurs endroits des Ouvrages de notre habile Auteur.

158. Il combat la permission de ce mal, il voudroit qu'on avouât que Dieu le veut. Il cite ces paroles de Calvin (sur la Genèse, chap. 3.) »Les »oreilles d'aucuns sont offensées, quand on dit que »Dieu l'a voulu. Mais je vous prie, qu'est-ce autre »chose de la permission de celui qui a droit de défendre, ou plutôt qui a la chose en main, qu'un »vouloir!« M. Bayle explique ces paroles de Calvin, et celles qui précèdent, comme s'il avouit que Dieu a voulu la chute d'Adam, non pas entant qu'elle étoit un crime, mais sous quelque autre notion qui ne nous est pas connue. Il cite des Casuistes un peu relâchés, qui disent qu'un fils peut souhaiter la mort de son père, entant qu'elle est un bien pour ses héritiers. Rép. aux Quest. ch. 147. p. 850. Je trouve que Calvin dit seulement que Dieu a voulu que l'homme tombât, pour certaine cause qui nous est inconnue. Dans le fond, quand il s'agit d'une volonté décisive, c'est-à-dire d'un décret, ces distinctions sont inutiles: l'on veut l'action avec toutes ses qualités, s'il est vrai qu'on la veuille. Mais quand c'est un crime, Dieu ne peut que le vouloir permettre: le crime n'est ni fin, ni moyen, il est seulement une condition sine qua non; ainsi il n'est pas l'objet d'une volonté directe, comme je l'ai déjà montré ci-dessus. Dieu ne le peut empêcher, sans agir contre ce qu'il se doit, sans faire quelque chose qui seroit pis que le crime de l'homme, sans violer la règle du meilleur; ce qui seroit détruire la Divinité, comme j'ai déjà remarqué. Dieu est donc obligé par une nécessité morale, qui se trouve en lui-même, de permettre le mal moral des créatures. C'est-là précisement le cas où la volonté d'un Sage n'est que permissive. Je l'ai déjà dit: il est obligé de permettre le crime d'autrui, quand il ne le sauroit empêcher sans manquer lui-même à ce qu'il se doit.

159. Mais entre toutes les combinaisons infinies (dit M. Bayle p. 853.) »il a plu à Dieu d'en »choisir une ou Adam devoit pécher, et il l'a rendue future par son décret, préférablement à toutes »les autres.« Fort bien, c'est parler mon langage; pourvu qu'on l'entende des combinaisons qui composent tout l'Univers. »Vous ne ferez donc jamais comprendre (ajoute-t-il) que Dieu n'ait pas »voulu qu'Eve et Adam péchassent, puisqu'il a rejeté toutes les combinaisons où ils n'eussent pas »péché.« Mais la chose est fort aisée à comprendre en général, par tout ce que nous venons de dire. Cette combinaison qui fait tout l'Univers, est la meilleure; Dieu donc ne put se dispenser de la choisir, sans faire un manquement; et plutôt que d'en faire un, ce qui lui est absolument inconvenable, il permet le manquement ou le péché de l'homme, qui est enveloppé dans cette combinaison.

160. M. Jacquelot avec d'autres habiles hommes ne s'éloigne pas de mon sentiment, comme lorsqu'il dit p. 186. de son Traité de la Conformité de la Foi avec la Raison: »Ceux qui s'embarrassent de »ces difficultés, semblent avoir la vue trop bornée, »et vouloir réduire tous les desseins de Dieu à leurs »propres intérêts. Quand Dieu a formé l'Univers, »il n'avoit d'autre vue que lui-même et sa propre »gloire; de sorte que si nous avions la connoissance »de toutes les créatures, de leurs diverses combinaisons et de leurs différens rapports, nous comprendrions sans peine que l'Univers répond parfaitement à la sagesse infinie du Tout puissant.« »Il dit ailleurs (p. 232.) »Supposé, par impossible, »que Dieu n'ait pu empêcher le mauvais usage du »franc-arbitre sans l'anéantir, on conviendra que »sa sagesse et sa gloire l'ayant déterminé à former »des créatures libres, cette puissante raison devoit »l'emporter sur les fâcheuses suites que pourroit »avoir cette liberté.« J'ai tâché de le développer encore davantage par la raison du meilleur, et par la nécessité morale qu'il y en a Dieu de faire ce choix, malgré le péché de quelques Créatures qui y est attaché. je crois avoir coupé jusqu'à la racine de la difficulté: cependant je suis bien aise, pour donner plus de jour à la matière, d'appliquer mon principe des solutions aux difficultés particulières de M. Bayle.

161. En voici une, proposée en ces termes (ch. 148. p. 856.) »Seroit-il de la bonté d'un Prince »1. de donner à cent messagers autant d'argent »qu'il en faut pour un voyage de deux cents lieues? »2. de promettre une récompense à tous ceux qui acheveroient le voyage sans avoir rien emprunté, et de menacer de la prison tous ceux à qui leur argent n'auroit pas suffi? 3. de faire choix de cent personnes, »dont il sauroit certainement qu'il n'y en auroit »que deux qui mériteroient la récompense, les 98

»autres devant trouver en chemin ou un joueur, ou »quelque autre chose, qui leur feroit faire des frais, »et qu'il auroit eu soin lui-même de disposer en »certains endroits de la route? 4. d'emprisonner »actuellement 98 de ces messagers, dès qu'ils se»roient de retour? N'est-il pas de la dernière évi»dence qu'il n'auroit aucune bonté pour eux, et »qu'au contraire il leur destineroit, non pas la ré»compense proposée, mais la prison? Ils la méri»teroient: soit; mais celui qui aura voulu qu'ils »la méritassent, et qui les auroit mis dans le che»min infaillible de la mériter, seroit-il digne d'être »appellé bon, sous pretexte qu'il auroit récompensé »les deux autres!« Ce ne seroit pas sans doute cette raison, qui lui feroit mériter le titre de bon; mais d'autres circonstances y peuvent concourir, qui seroient capables de le rendre digne de louange, de ce qu'il s'est servi de cet artifice pour connoitre ces gens-là, et pour en faire un triage, comme Gédéon se servit de quelques moyens extraordinaires pour choisir les plus vaillans et les moins délicats d'entre les Soldats. Et quand le Prince connoîtroit déjà le naturel de tous ces messagers, ne peut-il point les mettre à cette épreuve pour les faire connoitre encore aux autres? Et quoique ces raisons ne soient pas applicables à Dieu, elles ne laissent pas de faire comprendre qu'une action comme cel e de ce Prince peut paroître absurde, quand on la détache des circonstances qui en peuvent marquer la cause. A plus forte raison doit-on juger que Dieu a bien fait, et que nous le verrions, si nous connoissions tout ce qu'il a fait.

162. M. Descartes, dans une Lettre à Madame la Princesse Elisabeth (vol. 1. Lett. 10.) s'est servi d'une autre comparaison pour accorder la liberté humaine avec la toute-puissance de Dieu. »Il sup»pose un Monarque qui a défendu les duels, et qui »sachant certainement que deux Gentilshommes se »battront, s'ils se rencontrent, prend des mesures »infaillibles pour les faire rencontrer. Ils se ren»contrent en effet, ils se battent: leur désobéis»sance à la loi est un effet de leur franc-arbitre, »ils sont punissables. Ce qu'un Roi peut faire en »cela (ajoute-t-il) touchant quelques actions libres »de ses Sujets, Dieu qui a une prescience et une »puissance infinie, le fait infailliblement touchant »toutes celles des hommes. Et avant qu'il nous ait »envoyés en ce monde, il a su exactement quelles »seroient toutes les inclinations de notre volonté, »c'est lui-même qui les a mises en nous, c'est lui »aussi qui a disposé toutes les autres choses qui »sont hors de nous, pour faire que tels et tels ob»jets se présentassent à nos sens à tel et tel tems, »à l'occasion desquels il a su que notre libre-arbitre »nous détermineroit à telle ou telle chose, et il l'a »ainsi voulu; mais il n'a pas voulu pour cela l'y »contraindre. Et comme on peut distinguer en ce »Roi deux différens degrés de volonté, l'un par le»quel il a voulu que ces Gentilshommes se battis»sent, puisqu'il a fait qu'ils se rencontrassent; et »l'autre, par lequel il ne l'a pas voulu, puisqu'il »a défendu les duels; ainsi les Théologiens distin»guent en Dieu une volonté absolue et indépen»dante, par laquelle il veut que toutes choses se »fassent ainsi qu'elles se font; et une autre qui est »relative, et qui se rapporte au mérite ou démérite »des hommes, par laquelle il veut qu'on obéisse à »ses Loix.« (Descartes Lettre 10. du 1. vol. pag. 51. 52. Conférez avec cela ce que M. Arnauld tom. 2. pag. 288. et suiv. de ses Réflexions sur le système de Mallebranche, rapporte de Thomas d'Aquin sur la volonté antécédente et conséquente de Dieu.)

163. Voici ce que M. Bayle y répond, (Rép. au Provinc. ch. 154. p. 913.) »Ce grand Philo»sophe s'abuse beaucoup, ce me semble. Il n'y au»roit dans ce Monarque aucun degré de volonté, »ni petit, ni grand, que ces deux Gentilshommes »obéissent à la Loi, et ne se batissent pas. Il vou»droit pleinement et uniquement qu'ils se battissent. »Cela ne les disculperoit pas, ils ne suivoient que »leur passion, ils ignoroient qu'ils se conformoient »à la volonté de leur Souverain; mais celui-ci se»roit véritablement la cause morale de leur combat, »et il ne le souhaiteroit pas plus pleinement, quand »même il leur en inspireroit l'envie, ou qu'il leur »en donneroit l'ordre. Représentez-vous deux Prin»ces, dont chacun souhaite que son fils ainé s'em»poisonne. L'un emploie la contrainte, l'autre se »contente de causer clandestinement un chagrin »qu'il sait suffisant à porter son fils à s'empoison»ner. Douterez-vous que la volonté du dernier soit »moins complète que la volonté de l'autre? M. Des»cartes suppose donc un fait faux, et ne résout »point la difficulté.«

164. Il faut avouer que M. Descartes parle un peu cruement de la volonté de Dieu à l'égard du mal, en disant non seulement que Dieu a su que notre libre-arbitre nous détermineroit à telle ou telle chose, mais aussi qu'il l'a ainsi voulu, quoiqu'il n'ait pas voulu pour cela l'y contraindre. Il ne parle pas moins durement dans la huitième Lettre du même volume, en disant qu'il n'entre pas la moindre pensée dans l'esprit d'un homme, que Dieu ne veuille et n'ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât. Calvin n'a jamais rien dit de plus dur, et tout cela ne sauroit être excusé qu'en sous-entendant une volonté permissive. La solution de

M. Descartes revient à la distinction entre la volonté du signe et la volonté du bonplaisir (inter voluntatem signi et beneplacti) que les Modernes ont prise des Scolastiques, quant aux termes, mais à laquelle ils ont donné un sens qui n'est pas ordinaire chez les Anciens. Il est vrai que Dieu peut commander quelque chose, sans vouloir que cela se fasse, comme lorsqu'il commanda à Abraham de sacrifier son fils: il vouloit l'obéissance, et il ne vouloit point l'action. Mais lorsque Dieu commande l'action vertueuse et défend le péché, il veut véritablement ce qu'il ordonne, mais ce n'est que par une volonté antécedente, comme je l'ai expliqué plus d'une fois.

165. La comparaison de M. Descartes n'est donc point satisfaisante, mais elle le peut devenir. Il faudroit changer un peu le fait, en inventant quelque raison qui obligeât le Prince à faire ou à permettre que les deux ennemis se rencontrassent. Il faut, par exemple, qu'ils se trouvent ensemble à l'Armée, ou en d'autres fonctions indispensables, ce que le Prince lui-même ne peut empêcher sans exposer son Etat, comme par exemple, si l'absence de l'un ou de l'autre étoit capable de faire éclipser de l'Armée quantité de personnes de son parti, ou feroit murmurer les Soldats, et causeroit quelque grand désordre. En ce cas donc, on peut dire que le Prince ne veut point le duel: il le sait, mais il le permet cependant, car il aime mieux permettre le péché d'autrui, que d'en commettre un lui-même. Ainsi cette comparaison rectifiée peut servir, pourvu qu'on remarque la différence qu'il y a entre Dieu et le Prince. Le Prince est obligé à cette permission par son impuissance; un Monarque plus puissant n'auroit point besoin de tous ces égards: mais Dieu, qui peut tout ce qui est possible, ne permet le péché que parcequ'il est absolument impossible à qui que ce soit de mieux faire. L'action du Prince n'est peut-être point sans chagrin et sans regret. Ce regret vient de son imperfection, dont il a le sentiment; c'est en quoi consiste le déplaisir. Dieu est incapable d'en avoir, et n'en trouve pas aussi de sujet; il sent infiniment sa propre perfection, et même l'on peut dire que l'imperfection dans les Créatures détachées lui tourne en perfection par rapport au tout, et qu'elle est un surcroît de gloire pour le Créateur. Que peut-on vouloir de plus, quand on possède une sagesse immense, et quand on est aussi puissant que sage; quand on peut tout, et quand on a le meilleur?

166. Après avoir compris ces choses, il me semble qu'on est assez aguerri contre les objections les plus fortes et les plus animées. Nous ne les avons point dissimulées: mais il y en a quelques-unes que nous ne ferons que toucher, parcequ'elles sont trop odieuses. Les Remontrans et M. Bayle (Rép. au Provinc. chap. 152. fin. pag. 919. Tom. III.) allèguent S. Augustin, disant, crudelem esse misericordiam velle aliquem miserum esse ut ejus miserearis: on cite dans le même sens Sénèq. de Benef. L. 6. c. 36. 37. J'avoue qu'on auroit quelque raison d'opposer cela à ceux qui croiroient que Dieu n'a point eu d'autre cause de permettre le péché, que le dessein d'avoir de quoi exercer la justice punitive contre la plupart des hommes, et sa miséricorde envers un petit nombre d'élus. Mais il faut juger que Dieu a eu des raisons de sa permission du péché, plus dignes de lui, et plus profondes par rapport à nous. On a osé comparer encore le procédé de Dieu à celui d'un Caligula, qui fait écrire ses Edits d'un caractère si menu, et les fait afficher dans un lieu si élevé, qu'il n'est pas possible de les lire; à celui d'une mère qui néglige l'honneur de sa fille, pour parvenir à ses fins intéressées; à celle de la Reine Cathérine de Médicis, qu'on dit avoir été complice des galanteries de ses Demoiselles, pour apprendre les intrigues des Grands; et même à celle de Tibère, qui fit en sorte, par le ministère extraordinaire du bourreau, que la loi qui défendoit de soumettre une pucelle au supplice ordinaire, n'eût alors point de lieu dans la fille de Séjan. Cette dernière comparaison a été mise en avant par Pierre Bertius, Arminien alors, mais qui a été enfin de la Communion Romaine. Et on a fait un parallèle choquant entre Dieu et Tibère, qui est rapporté tout au long par M. André Caroli, dans son Memorabilia Ecclesiastica du siècle passé, comme M. Bayle le remarque. Bertius l'a employé contre les Gomaristes. Je crois que ces sortes d'argumens n'ont lieu que contre ceux qui prétendent que la justice est une chose arbitraire par rapport à Dieu; ou qu'il a un pouvoir despotique, qui peut aller jusqu'à pouvoir damner des innocens; ou enfin, que le bien n'est pas le motif de ses actions.

167. L'on fit en ce même tems une satire ingénieuse contre les Gomaristes, intitulée Fur praedestinatus, De gepredestineerde Dief, où l'on introduit un voleur condamné à être pendu, qui attribue à Dieu tout ce qu'il a fait de mauvais, qui se croit prédestiné au salut nonobstant ses méchantes actions, qui s'imagine que cette créance lui suffit, et qui bat par des argumens ad hominem un Ministre Contreremontrant appelé pour le préparer à la mort: mais ce voleur est enfin converti par un ancien Pasteur déposé à cause de l'Arminianisme, que le geôlier ayant pitié du criminel, et de la foiblesse du Ministre, lui avoit amené en ca-

chette. On a répondu à ce libelle, mais les réponses aux satires ne plaisent jamais autant que les satires mêmes. M. Bayle (Rép. au Provinc. ch. 154. T. III. p. 938.) dit que ce Livre fut imprimé en Angleterre du tems de Cromwel, et il paroît n'avoir pas été informé que ce n'a été qu'une traduction de l'original Flamand bien plus ancien. Il ajoute que le Docteur George Kendal en donna la réfutation à Oxford l'an 1657, sous le titre de Fur pro Tribunali, et que le dialogue y est inséré. Ce dialogue présuppose contre la vérité, que les Contreremontrans font Dieu cause du mal, et enseignent une espèce de Prédestination à la Mahométane, où il est indifférent de faire bien ou mal, et où il suffit pour être prédestiné, de s'imaginer qu'on l'est. Ils n'ont garde d'aller si loin; cependant il est vrai qu'il y a parmi eux quelques Supralapsaires, et autres, qui ont de la peine à se bien expliquer sur la justice de Dieu, et sur les principes de la piété et de la morale de l'homme, parce qu'ils conçoivent un despotisme en Dieu, et demandent que l'homme se persuade sans raison la certitude absolue de son élection, ce qui est sujet à des suites dangereuses. Mais tous ceux qui reconnoissent que Dieu produit le meilleur plan, qu'il a choisi entre toutes les idées possibles de l'Univers; qu'il y trouve l'homme porté par l'imperfection originale des Créatures à abuser de son libre-arbitre et à se plonger dans la misère; que Dieu empêche le péché et la misère, autant que la perfection de l'Univers, qui est un écoulement de la sienne, le peut permettre; ceux-là, dis-je, font voir plus distinctement que l'intention de Dieu est la plus droite et la plus sainte du monde, que la Créature seule est coupable, que sa limitation ou imperfection originale est la source de sa malice, que sa mauvaise volonté est la seule cause de sa misère, qu'on ne sauroit être destiné au salut sans l'être aussi à la sainteté des enfans de Dieu, et que toute l'espérance qu'on peut avoir d'être élu, ne peut être fondée que sur la bonne volonté qu'on se sent par la grace de Dieu.

168. L'on oppose encore des considérations métaphysiques à notre explication de la cause morale du mal moral; mais elles nous embarrasseront moins, puisque nous avons écarté les objections tirées des raisons morales, qui frappoient davantage. Ces considérations métaphysiques regardent la nature du possible et du nécessaire: elles vont contre le fondement que nous avons posé, que Dieu a choisi le meilleur de tous les Univers possibles. Il y a eu des Philosophes qui ont soutenu qu'il n'y a rien de possible, que ce qui arrive effectivement. Ce sont les mêmes qui ont cru, ou ont pu croire, que tout est nécessaire absolument. Quelques uns ont été de ce sentiment, parce qu'ils admettoient une nécessité brute et aveugle, dans la cause de l'existence des choses: et ce sont ceux que nous avons le plus de sujet de combattre. Mais il y en a d'autres qui ne se trompent que parce qu'ils abusent des termes. Ils confondent la nécessité morale avec la nécessité métaphysique: ils s'imaginent que Dieu ne pouvant point manquer de faire le mieux, cela lui ôte la liberté, et donne aux choses cette nécessité, que les Philosophes et les Théologiens tâchent d'éviter. Il n'y a qu'une dispute de mots avec ces Auteurs-là, pourvu qu'ils accordent effectivement que Dieu choisit et fait le meilleur. Mais il y en a d'autres qui vont plus loin, il croient que Dieu auroit pu mieux faire; et c'est un sentiment qui doit être rejeté: car quoiqu'il n'ôte pas tout-à-fait la sagesse et la bonté à Dieu, comme font les Auteurs de la nécessité aveugle, il y met des bornes; ce qui est donner atteinte à sa suprême perfection.

169. La question de la possibilité des choses qui n'arrivent point, a déjà été examiné par les Anciens. Il paroît qu'Epicure, pour conserver la liberté et pour éviter une nécessité absolue, a soutenu après Aristote, que les futurs contingens n'étoient point capables d'une vérité déterminée. Car s'il étoit vrai hier que j'écrirois aujourd'hui, il ne pouvoit donc point manquer d'arriver, il étoit déjà nécessaire; et par la même raison, il l'étoit de toute éternité. Ainsi tout ce qui arrive est nécessaire, et il est impossible qu'il en puisse aller autrement. Mais cela n'étant point, il s'ensuivroit, selon lui, que les futurs contingens n'ont point de vérité déterminée. Pour soutenir ce sentiment, Epicure se laissa aller à nier le premier et le plus grand principe des vérités de raison, il nioit que toute énonciation fût ou vraie ou fausse. Car voici comment on le poussoit à bout: Vous niez qu'il fût vrai hier que j'écrirois aujourd'hui, il étoit donc faux. Le bon-homme ne pouvant admettre cette conclusion, fut obligé de dire qu'il n'étoit ni vrai ni faux. Après cela, il n'a point besoin d'être réfuté, et Chrysippe se pouvoit dispenser de la peine qu'il prenoit de confirmer le grand principe des Contradictoires, suivant le rapport de Cicéron, dans son Livre de Fato: »Contendit omnes nervos Chrysippus ut persuadeat omne 'Αξίωμα aut verum esse, »aut falsum. Ut enim Epicurus veretur ne, si hoc »concesserit, concedendum sit, fato fieri quaecunque fiant; si enim alterum ex aeternitate verum »sit, esse id etiam certum; si certum, etiam necessarium; ita et necessitatem et fatum confirmari »putat; sic Chrysippus metuit, ne non, si non obtinuerit omne quod enuncietur aut verum esse aut »falsum, omnia fato fieri possint ex causis aeternis »rerum futurarum.« M. Bayle remarque (Diction. articl. Epicure lett. T. p. 1141.) »que ni l'un ni l'autre »de ces deux grands Philosophes (Epicure et Chrysippe) n'a compris que la vérité de cette maxime, »toute proposition est vraie ou fausse, »est indépendante de ce qu'on appelle fatum: elle »ne pouvoit donc point servir de preuve à l'existence du fatum, comme Chrysippe le prétendoit, et comme Epicure le craignoit. Chrysippe »n'eût pu accorder sans se faire tort, qu'il y a des »propositions qui ne sont ni vraies, ni fausses; mais »il ne gagnoit rien à établir le contraire: car soit »qu'il y ait des causes libres, soit qu'il n'y en ait »point, il est également vrai que cette proposition »le Grand Mogol ira demain à la chasse, »est vraie ou fausse. On a eu raison de considérer »comme ridicule ce discours de Tirésias, »»tout ce »»que je dirai arrivera, ou non, car le grand Apol»»lon me confère la faculté de prophétiser.«« »Si »par impossible il n'y avoit point de Dieu, il seroit pourtant certain, que tout ce que le plus grand »fou du monde prédiroit, arriveroit ou n'arriveroit »pas. C'est à quoi ni Chrysippe, ni Epicure ne »prenoient pas garde.« Cicéron, lib. 1. de Nat. Deorum, a très-bien jugé des échappatoires des Epicuriens (comme M. Bayle le remarque vers la fin de la même page) qu'il seroit beaucoup moins honteux d'avouer que l'on ne peut pas répondre à son adversaire, que de recourir à de semblables réponses. Cependant nous verrons que M. Bayle lui-même a confondu le certain avec le nécessaire, quand il a prétendu que le choix du meilleur rendoit les choses nécessaires.

170. Venons maintenant à la possibilité des choses qui n'arrivent point, et donnons les propres paroles de M. Bayle, quoiqu'un peu prolixes. Voici comment il en parle dans son Dictionnaire (article Chrysippe let. S. p. 929.) »La très fameuse dispute des chosee possibles et des choses impossibles »devoit sa naissance à la doctrine des Stoïciens touchant le Destin. Il s'agissoit de savoir, si parmi »les choses qui n'ont jamais été et qui ne seront »jamais, il y en a de possibles; ou si tout ce qui »n'est point, tout ce qui n'a jamais été, tout ce »qui ne sera jamais, étoit impossible. Un fameux »Dialectien de la secte de Mégare nommé Diodore »prit la négative sur la première de ces deux questions, et l'affirmative sur la seconde; mais Chrysippe le combattit fortement. Voici deux passages »de Cicéron (epist. 4. lib. 9. ad familiar.) περὶ »δυνατῶν me scito κατὰ Διόδωρον κρίνειν. »Quapropter si venturus es, scito necesse esse te »venire. Nunc vide, utra te κρίσις magis delectet, »Χρυσιππεία ne, an haec; quam noster Diodorus »(un Stoïcien qui avoit logé long-tems chez Cicéron) »non concoquebat. »»Ceci est tiré d'une lettre que »»Cicéron écrivit à Varron. Il expose plus amplement tout l'état de la question dans le petit Livre »»de Fato. J'en vais citer quelques morceaux.«« »Vigila, Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum »Diodoro valente Dialectico magna luctatio est, »deseras... omne quod falsum dicitur in futuro, id »fieri non potest. At hoc, Chrysippe, minime vis, »maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod »aut sit verum, aut futurum sit verum; et quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse; et »quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu »etiam quae non sint futura, posse fieri dicis, ut »frangi hanc gemmam, etiamsi id nunquam futurum sit: neque necesse fuisse Cypselum regnare »Corinthi, quamquam id millesimo ante anno Apol»linis Oraculo editum esset... Placet Diodoro, id »solum fieri posse, quod aut verum sit, aut verum »futurum sit: qui locus attingit hanc quaestionem, »nihil fieri, quod non necesse fuerit: et quicquid »fieri possit, id aut esse jam, aut futurum esse: nec »magis commutari ex veris in falsa ea posse quae »futura sunt, quam ea quae facta sunt: sed in factis immutabilitatem apparere; in futuris quibusdam, quia non apparent, ne inesse quidem videri: »ut in eo qui mortifero morbo urgeatur, verum »sit, hic morietur hoc morbo: at hoc idem si vere »dicatur in eo, in quo tanta vis morbi non appareat, nihilominus futurum sit. Ita fit ut commutatio ex vero in falsum, ne in futuro quidem ulla »fieri possit. Cicéron fait assez comprendre que »Chrysippe se trouvoit souvent embarrassé dans »cette dispute, et il ne s'en faut pas étonner: car »le parti qu'il avoit pris n'étoit point lié avec son »dogme de la Destinée, et s'il eût osé raisonner »conséquemment, il eût adopté de bon coeur toute »l'hypothèse de Diodore. On a pu voir ci-dessus »que la liberté qu'il donnoit à l'âme, et sa comparaison du cylindre, n'empêchoient pas qu'au »fond tous les actes de la volonté humaine ne »fussent des suites inévitables du Destin; d'où il »résulte que tout ce qui n'arrive pas est impossible, et qu'il n'y a rien de possible que se qui »se fait actuellement. Plutarque (de Stoïcor. repugn. pag. 1053. 1054.) le bat en ruine, tant »sur cela, que sur sa dispute avec Diodore, et lui »soutient que son opinion de la possibilité est tout-»à-fait opposée à la doctrine du fatum. Remarquez que les plus illustres Stoïciens avoient écrit »sur cette matière sans suivre la même route. Ar-

rien (in Epict. lib. 2. c. 29. p. m. 166.) en a nommé quatre, qui sont Chrysippe, Cléanthe, Archidème et Antipater. Il témoigne un grand mépris pour cette dispute, et il ne falloit pas que M. Ménage le citât comme un Ecrivain qui avoit parlé (citatur honorifice apud Arrianum Menag. in Laërt. I. 7. 341.) honorablement de l'ouvrage de Chrysippe περὶ δυνατῶν, car assurément ces paroles, γέγραφε δὲ καὶ Χρύσιππος θαυμαστῶς etc. de his rebus mira scripsit Chrysippus etc. ne sont point en ce lieu-là un éloge. Cela paroît par ce qui précède et par ce qui suit. Denys d'Halicarnasse (de collocat. verbor. c. 17. p. m. 11.) fait mention de deux Traités de Chrysippe, où sous un titre qui promettoit d'autres choses, on avoit battu bien du pays sur les terres des Logiciens. L'Ouvrage étoit intutilé περὶ τῆς συντάξεως τῶν τοῦ λόγου μερῶν, de partium orationis collocatione, et ne traitoit que des propositions vraies et fausses, possibles et impossibles, contingentes, et ambiguës etc. matière que nos Scolastiques ont bien rebattue et bien quintessentiée. Notez que Chrysippe reconnut que les choses passées étoient nécessairement véritables, ce que Cléanthe n'avoit point voulu admettre. (Arrian. ubi supra p. m. 165.) Ὀυ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον ἐστὶ, καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθην φέρεσθαι δοκοῦσι. Non omne praeteritum ex necessitate verum est, ut illi qui Cleanthem sequuntur sentiunt. Nous avons vu (pag. 562. col. 2.) si-dessus qu'on a prétendu qu'Abélard enseignoit une doctrine qui ressemble à celle de Diodore. Je crois que les Stoïciens s'engagèrent à donner plus d'étendue aux choses possibles, qu'aux choses-futures, afin d'adoucir les conséquences odieuses et affreuses que l'on tiroit de leur dogme de la fatalité.«

Il paroît assez que Cicéron écrivant à Varron ce qu'on vient de copier (lib. 9. Ep. 4. ad familiar.) ne comprenoit pas assez la conséquence de l'opinion de Diodore, puisqu'il la trouvoit préférable. Il représente assez bien les opinions des Auteurs dans son Livre de fato, mais c'est dommage qu'il n'a pas toujours ajouté les raisons dont ils se servoient. Plutarque dans son Traité des contradictions des Stoïciens et M. Bayle s'étonnent que Chrysippe n'étoit pas du sentiment de Diodore, puisqu'il favorise la fatalité. Mais Chrysippe, et même son maître Cléanthe, étoient là-dessus plus raisonnables qu'on ne pense. On le verra ci-dessous. C'est une question, si le passé est plus nécessaire que le futur. Cléanthe a été de ce sentiment. On objecte qu'il est nécessaire ex hypothesi que le futur arrive, comme il est nécessaire ex hypothesi que le passé soit arrivé. Mais il y a cette différence, qu'il n'est point possible d'agir sur l'état passé, c'est une contradiction; mais il est possible de faire quelque effet sur l'avenir: cependant la nécessité hypothétique de l'un et de l'autre est la même; l'un ne peut pas être changé, l'autre ne le sera pas: et cela posé, il ne pourra pas être changé non plus.

171. Le fameux Pierre Abélard a été d'un sentiment approchant de celui de Diodore, lorsqu'il a dit que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait. C'étoit la troisième des quatorze propositions tirées de ses Ouvrages, qu'on censura dans le Concile de Sens. On l'avoit tirée de son troisième Livre de l'Introduction à la Théologie, où il traite particulièrement de la puissance de Dieu. La raison qu'il en donnoit, étoit que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut: or il ne peut pas vouloir faire autre chose que ce qu'il fait, parcequ'il est nécessaire qu'il veuille tout ce qui est convenable: d'où il s'ensuit que tout ce qu'il ne fait pas n'est pas convenable, qu'il ne peut pas le vouloir faire, et par conséquent qu'il ne peut pas le faire. Abélard avoue lui-même que cette opinion lui est particulière, que presque personne n'est de ce sentiment, qu'elle semble contraire à la doctrine des Saints et à la Raison, et déroger à la grandeur de Dieu. Il paroît que cet Auteur avoit un peu trop de penchant à penser autrement que les autres: car dans le fond, ce n'étoit qu'une logomachie, il changeoit l'usage des termes. La puissance et la volonté sont des facultés différentes, et dont les objets sont différens aussi; c'est les confondre, que dire que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut. Tout au contraire, entre plusieurs possibles, il ne veut que ce qu'il trouve le meilleur. Car on considère tous les possibles comme les objets de la puissance, mais on considère les choses actuelles et existantes comme les objets de sa volonté décrétoire. Abélard l'a reconnu lui-même. Il se fait cette objection: Un réprouvé peut être sauvé; mais il ne le sauroit être, que Dieu ne le sauve. Dieu peut donc le sauver, et par conséquent faire quelque chose qu'il ne fait pas. Il y répond, que l'on peut bien dire que cet homme peut-être sauvé par rapport à la possibilité de la nature humaine, qui est capable du salut: mais que l'on ne peut pas dire que Dieu peut le sauver par rapport à Dieu même, parce qu'il est impossible que Dieu fasse ce qu'il ne doit pas faire. Mais puisqu'il avoue qu'on peut fort bien dire en un sens, absolument parlant et mettant à part la supposition de la réprobation, qu'un tel qui est réprouvé, peut être sauvé; et qu'ainsi souvent ce que Dieu ne fait pas, peut être fait; il pouvoit donc parler comme les autres qui ne l'entendent pas autrement, quand ils disent que

Dieu peut sauver cet homme, et qu'il peut faire ce qu'il ne fait pas.

172. Il semble que la prétendue nécessité de Wiclef, condamnée par le Concile de Constance, ne vient que de ce même mal-entendu. Je crois que les habiles gens font tort à la vérité et à euxmêmes, lorsqu'ils affectent d'employer sans sujet des expressions nouvelles et choquantes. De nos jours, le fameux M. Hobbes a soutenu cette même opinion, que ce qui n'arrive point est impossible. Il la prouve, parce qu'il n'arrive jamais que toutes les conditions requises à une chose qui n'existera point (omnia rei non futurae requisita) se trouvent ensemble: or la chose ne sauroit exister sans cela. Mais qui ne voit que cela ne prouve qu'une impossibilité hypothétique? Il est vrai qu'une chose ne sauroit exister, quand une condition requise y manque. Mais comme nous prétendons pouvoir dire que la chose peut exister, quoiqu'elle n'existe pas; nous prétendons de même pouvoir dire que les conditions requises peuvent exister, quoiqu'elles n'existent point. Ainsi l'argument de M. Hobbes laisse la chose où elle est. Cette opinion qu'on a eue de T. Hobbes, qu'il enseignoit une nécessité absolue de toutes choses, l'a fort décrié, et lui auroit fait du tort, quand même c'eût été son unique erreur.

173. Spinosa est allé plus loin: il paroît avoir enseigné expressément une nécessité aveugle, ayant refusé l'entendement et la volonté à l'Auteur des choses, et s'imaginant que le bien et la perfection n'ont rapport qu'à nous, et non pas à lui. Il est vrai que le sentiment de Spinosa sur ce sujet a quelque chose d'obscur. Car il donne la pensée à Dieu, après lui avoir ôté l'entendement, cogitationem, non intellectum concedit Deo. Il y a même des endroits, où il se radoucit sur le point de la nécessité. Cependant, autant qu'on le peut comprendre, il ne reconnoit point de bonté en Dieu, à proprement parler, et il enseigne que toutes les choses existent par la nécessité de la nature Divine, sans que Dieu fasse aucun choix. Nous ne nous amuserons pas ici à réfuter un sentiment si mauvais et même si inexplicable. Et le nôtre est établi sur la nature des possibles; c'est-à-dire des choses qui n'impliquent point de contradiction. Je ne crois point qu'un Spinosiste dise que tous les Romans qu'on peut imaginer, existent réellement à présent, ou ont existé, ou existeront encore dans quelque endroit de l'Univers: cependant on ne sauroit nier que des Romans, comme ceux de Mademoiselle de Scudéry, ou comme l'Octavia, ne soient possibles. Opposons lui donc ces paroles de M. Bayle, qui sont assez à mon gré, p. 390. »C'est aujourd'hui (dit-il) un grand embarras pour les Spinosistes, que de voir que selon leur hypothèse il a été aussi impossible de toute éternité que Spinosa, par exemple, ne mourût pas à la Haie, qu'il est impossible que deux et deux soient six. Ils sentent bien que c'est une conséquence nécessaire de leur doctrine, et une conséquence qui rebute, qui effarouche, qui soulève les esprits par l'absurdité qu'elle renferme, diamétralement opposée au sens commun. Ils ne sont pas bien-aises que l'on sache qu'ils renversent une maxime aussi universelle et aussi évidente que celle-ci: Tout ce qui implique contradiction est impossible, et tout ce qui n'implique point contradiction est possible.

174. On peut dire de M. Bayle: Ubi bene, nemo melius, quoiqu'on ne puisse pas dire de lui, ce qu'on disoit d'Origène, ubi male, nemo pejus. J'ajouterai seulement que ce qu'on vient de marquer comme une maxime, est même la définition du possible et de l'impossible. Cependant M. Bayle y joint ici un mot sur la fin, qui gâte un peu ce qu'il a dit avec tant de raison. »Or quelle contradiction y auroit-il en ce que Spinosa seroit mort à Leide? la nature auroit-elle été moins parfaite, moins sage, moins puissante?« Il confond ici ce qui est impossible, parce qu'il implique contradiction, avec ce qui ne sauroit arriver, parcequ'il n'est pas propre à être choisi. Il est vrai qu'il n'y auroit point eu de contradiction dans la supposition que Spinosa fût mort à Leide, et non pas à la Haie; il n'y avoit rien de si possible: la chose étoit donc indifférente par rapport à la puissance de Dieu. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'aucun événement, quelque petit qu'il soit, puisse être conçu comme indifférent par rapport à sa sagesse et à sa bonté. Jésus-Christ a dit divinement bien, que tout est compté jusqu'aux cheveux de notre tête. Ainsi la sagesse de Dieu ne permettoit pas que cet événement dont M. Bayle parle, arrivât autrement qu'il n'est arrivé; non pas comme si par lui-même il eut mérité davantage d'être choisi, mais à cause de sa liaison avec cette suite entière de l'Univers qui a mérité d'être préférée. Dire que ce qui est arrivé n'intéressoit point la sagesse de Dieu, et en inférer qu'il n'est donc pas nécessaire; c'est supposer faux et en inférer mal une conclusion véritable. C'est confondre ce qui est nécessaire par une nécessité morale, c'est-à-dire par le principe de la Sagesse et de la Bonté, avec ce qui l'est par une nécessité métaphysique et brute, qui a lieu lorsque le contraire implique contradiction. Aussi Spinosa cherchoit-il une nécessité métaphysique dans les événemens, il ne croyoit pas que Dieu fût déterminé par sa bonté et par sa perfection, (que cet

Auteur traitoit de chimères par rapport à l'Univers) mais par la nécessité de sa nature: comme le demi-cercle est obligé de ne comprendre que des angles droits, sans en avoir ni la connoissance, ni la volonté. Car Euclide a montré que tous les Angles compris par deux lignes droites, tirées des extrémités du diamètre vers un point du cercle, sont nécessairement droits, et que le contraire implique contradiction.

175. Il y a des gens qui sont allés à l'autre extrémité, et sous prétexte d'affranchir la nature divine du joug de la nécessité, ils l'ont voulu rendre tout-à-fait indifférente, d'une indifférence d'équilibre: ne considérant point qu'autant que la nécessité métaphysique est absurde par rapport aux actions de Dieu *ad extra*, autant la nécessité morale est digne de lui. C'est une heureuse nécessité qui oblige le Sage à bien faire, au lieu que l'indifférence par rapport au bien et au mal seroit la marque d'un défaut de bonté ou de sagesse. Outre que l'indifférence en elle-même qui tiendroit la volonté dans un parfait équilibre, seroit une chimère, comme il a été montré ci-dessus: elle choqeroit le grand principe de la raison déterminante.

176. Ceux qui croient que Dieu a établi le bien et le mal par un décret arbitraire, tombent dans ce sentiment étrange d'une pure indifférence; et dans d'autres absurdités encore plus étranges. Ils lui ôtent le titre de bon; car quel sujet pourroit-on avoir de le louer de ce qu'il a fait, s'il avoit fait également bien en faisant tout autre chose? Et je me suis étonné bien souvent que plusieurs Théologiens Supralapsaires, comme par exemple Samuel Retorfort Professeur en Théologie en Ecosse, qui a écrit lorsque les controverses avec les Remontrans étoient le plus en vogue, ont pu donner dans une si étrange pensée. Retorfort (dans son Exercitation apologétique pour la Grace) dit positivement que rien n'est injuste ou moralement mauvais par rapport à Dieu, et avant sa défense: ainsi sans cette défense il seroit indifférent d'assassiner ou de sauver un homme, d'aimer Dieu ou de le haïr, de le louer ou de le blasphémer.

Il n'y a rien de si déraisonnable: et soit qu'on enseigne que Dieu a établi le bien et le mal dans une loi positive; soit qu'on soutienne qu'il y a quelque chose de bon et de juste antécédemment à son décret mais qu'il n'est pas déterminé à s'y conformer, et que rien ne l'empêche d'agir injustement, et de damner peut-être des innocens; l'on dit à peu près la même chose, et on le déshonore presque également. Car si la justice a été établie arbitrairement et sans aucun sujet, si Dieu y est tombé par une espèce de hazard, comme lorsqu'on tire au sort; sa bonté et sa sagesse n'y paroissent pas, et il n'y a rien aussi qui l'y attache. Et si c'est par un décret purement arbitraire, sans aucune raison, qu'il a établi ou fait ce que nous appelons la justice et la bonté; il les peut défaire ou en changer la nature, de sorte qu'on n'a aucun sujet de se promettre qu'il les observera toujours; comme on peut dire qu'il fera, lorsqu'on suppose qu'elles sont fondées en raisons. Il en seroit de même à peu près si sa justice étoit différente de la nôtre, c'est-à-dire s'il étoit écrit (par exemple) dans son Code, qu'il est juste de rendre des innocens éternellement malheureux. Suivant ces principes, rien aussi n'obligeroit Dieu de garder sa parole, ou ne nous assureroit de son effet. Car pourquoi la loi de la justice, qui porte que les promesses raisonnables doivent être gardées, seroit-elle plus inviolable à son égard, que toutes les autres?

177. Tous ces dogmes, quoiqu'un peu différens entre eux, savoir 1. que la nature de la justice est arbitraire, 2. qu'elle est fixe, mais qu'il n'est pas sûr que Dieu l'observe; et enfin 3. que la justice que nous connoissons n'est pas celle qu'il observe; détruisent et la confiance en Dieu, qui fait notre repos, et l'amour de Dieu, qui fait notre félicité. Rien n'empêche qu'un tel Dieu n'en use en tyran et en ennemi des gens de bien, et qu'il se plaise à ce que nous appellons mal. Pourquoi ne seroit il donc pas aussi bien le mauvais Principe des Manichéens, que le bon Principe unique des Orthodoxes? Au moins seroit-il neutre et comme suspendu entre deux, ou même tantôt l'un, tantôt l'autre; ce qui vaudroit autant que si quelqu'un disoit qu'Oromasdes et Arimanius règnent tour à tour, selon que l'un ou l'autre est plus fort ou plus adroit. A peu près comme une femme Mugalle, ayant ouï dire apparemment, qu'autrefois sous Chingis-Chan et ses successeurs, sa nation avoit eu l'Empire de la plus grande partie du Septentrion et de l'Orient, avoit dit dernièrement aux Moscovites, lorsque M. Isbrand alla à la Chine de la part du Chan par le pays de ces Tartares, que le Dieu des Mugalles avoit été chassé du Ciel, mais qu'un jour il reprendroit sa place. Le vrai Dieu est toujours le même; la Religion naturelle même demande qu'il soit essentiellement bon et sage, autant que puissant: il n'est guères plus contraire à la raison et à la piété, de dire que Dieu agit sans connoissance, que de vouloir qu'il ait une connoissance qui ne trouve point les règles éternelles de la bonté et de la justice parmi ses objets: ou enfin qu'il ait une volonté qui n'ait point d'égard à ces règles.

178. Quelques Théologiens qui ont écrit du droit de Dieu sur les Créatures, ont paru lui accorder un

droit sans bornes, un pouvoir arbitraire et despotique. Ils ont cru que c'étoit poser la Divinité dans le plus haut point de grandeur et d'élévation, où elle puisse être imaginée; que c'étoit anéantir tellement la Créature devant le Créateur, que le Créateur ne soit lié d'aucune espèce de loix à l'égard de la Créature. Il y a des passages de Twisse, de Retorfort, et de quelques autres Supralapsaires, qui insinuent que Dieu ne sauroit pécher, quoi qu'il fasse, parce qu'il n'est sujet à aucune Loi. M. Bayle lui-même juge que cette doctrine est monstrueuse et contraire à la saintetéde Dieu (Diction. v. Pauliciens p. 2332. *initio*): mais je m'imagine que l'intention de quelques-uns de ces Auteurs a été moins mauvaise qu'il ne paroît. Et apparemment sous le nom de droits ils ont entendu, *ἀνυπευϑυνίαν*, un état où l'on n'est responsable à personne de ce qu'on fait. Mais ils n'auront pas nié que Dieu se doit à soi-même ce que la bonté et la justice lui demandent. L'on peut voir là-dessus l'Apologie de Calvin faite par M. Amyraud: il est vrai que Calvin paroît orthodoxe sur ce chapitre, et qu'il n'est nullement du nombre des Supralapsaires outrés.

179. Ainsi quand M. Bayle dit quelque part que S. Paul ne se tire de la prédestination que par le droit absolu de Dieu, et par l'incompréhensibilité de ses voies; on y doit sous-entendre que si on les comprenoit, on les trouveroit conformes à la justice, Dieu ne pouvant user autrement de son pouvoir. S. Paul lui-même dit que c'est une *profondeur*, mais de *sagesse* (*altitudo Sapientiae*); et la *justice* est comprise dans la *bonté du Sage*. Je trouve que M. Bayle parle très bien ailleurs de l'application de nos notions de la bonté aux actions de Dieu. (Rép. au Provinc. ch. 81. p. 139.) »Il »ne faut point ici prétendre (dit-il) que la bonté »de l'Etre infini n'est point soumise aux mêmes »règles que la bonté de la Créature. Car s'il y a »en Dieu un attribut qu'on puisse nommer bonté, »il faut que les caractères de la bonté en général «lui conviennent. Or quand nous réduisons la bonté »à l'abstraction la plus générale, nous y trouvons »la volonté de faire du bien. Divisez et subdivisez »en autant d'espèces qu'il vous plaira, cette bonté gé»nérale, en bonté infinie, en bonté finie, en bonté »royale, en bonté de père, en bonté de mari, en bonté »de maître; vous trouverez dans chacune, comme un »attribut inséparable, la volonté de faire du bien.«

180. Je trouve aussi que M. Bayle combat fort bien le sentiment de ceux qui prétendent que la bonté et la justice dépendent uniquement du choix arbitraire de Dieu, et qui s'imaginent que si Dieu avoit été déterminé à agir par la bonté des choses mêmes, il seroit un agent entièrement nécessité dans ses actions, ce qui ne peut compatir avec la liberté. C'est confondre la nécessité métaphysique avec la nécessité morale. Voici ce que M. Bayle oppose à cette erreur: (Rép. au Provincial, ch. 89. p. 203.) »La conséquence de cette doctrine sera, »qu'avant que Dieu se déterminât à créer le Monde, »il ne voyoit rien de meilleur dans la vertu que »dans le vice, et que ses idées ne lui montroient »pas que la vertu fût plus digne de son amour que »le vice. Cela ne laisse nulle distinction entre le »droit naturel, et le droit positif; il n'y aura plus »rien d'immuable, ou d'indispensable dans la mo»rale; il aura été aussi possible à Dieu de com»mander que l'on fût vicieux, que de commander »qu'on fût vertueux; et l'on ne pourra pas être »assuré que les loix morales ne seront pas un jour »abrogées, comme l'ont été les loix cérémonielles »des Juifs. Ceci, en un mot, nous mène tout droit »à croire que Dieu a été l'auteur libre, non-seule»ment de la bonté, de la vertu, mais aussi de »la vérité et de l'essence des choses. Voilà ce »qu'une partie des Cartésiens prétendent, et j'avoue »que leur sentiment (voyez la Continuation des »Pensées sur les Comètes pag. 554.) pourroit être »de quelque usage en certaines rencontres; mais »il est combattu par tant de raisons, et sujet à des »conséquences si fâcheuses (voyez le ch. 152. de »la même Continuation) qu'il n'y a guères d'extré»mités qu'il ne vaille mieux subir, que de se jeter »dans celle là. Elle ouvre la porte au Pyrrhonisme »le plus outré; car elle donne lieu de prétendre que »cette proportion, trois et trois font six, n'est vraie »qu'où et pendant le tems qu'il plait à Dieu: qu'elle est »peut-être fausse dans quelques parties de l'Univers, et »que peut-être elle le sera parmi les hommes l'année »qui vient; tout ce qui dépend du libre arbitre de »Dieu, pouvant avoir été limité à certains lieux et »à certains tems, comme les cérémonies Judaïques. »On étendra cette conséquence sur toutes les loix du »Décalogue, si les actions qu'elles commandent sont »de leur nature aussi privées de toute bonté, que »les actions qu'elles défendent.«

181. Et de dire que Dieu ayant résolu de créer l'homme tel qu'il est, il n'a pu n'en pas exiger la piété, la sobriété, la justice et la chasteté, parce qu'il est impossible que les désordres capables de bouleverser ou de troubler son ouvrage lui puissent plaire; c'est revenir en effet au sentiment commun. Les *vertus* ne sont vertus que parce qu'elles servent à la perfection, ou empêchent l'imperfection de ceux qui sont vertueux, ou même de ceux qui ont à faire à eux. Et elles ont cela par leur nature et par la nature des Créatures raisonnables, avant que Dieu décerne de les créer. D'en juger autre-

ment, ce seroit comme si quelqu'un disoit que les règles des proportions et de l'harmonie sont arbitraires par rapport aux Musiciens, parce qu'elles n'ont lieu dans la Musique, que lorsqu'on s'est résolu à chanter ou à jouer de quelque instrument. Mais c'est justement ce qu'on appelle essentiel à une bonne Musique; car elles lui conviennent déjà dans l'état idéal, lors-même que personne ne s'avise de chanter, puisqu'en l'on sait qu'elles lui doivent convenir nécessairement aussi-tôt qu'on chantera. Et de même les vertus conviennent à l'état idéal de la Créature raisonnable avant que Dieu décerne de la créer, et c'est pour cela même que nous soutenons que les vertus sont bonnes par leur nature.

§. 182. Mr. Bayle a mis un chapitre exprès dans sa continuation des Pensées diverses, (c'est le chap. 152.) ou il fait voir »que les Docteurs Chré»tiens enseignent qu'il y a des choses qui sont »justes antécédemment aux décrets de Dieu.« Des Théologiens de la Confession d'Ausbourg ont blâmé quelques Réformés qui ont paru être d'un autre sentiment, et on a considéré cette erreur comme si elle étoit une suite du Décret absolu, dont la doctrine semble exempter la volonté de Dieu de toute sorte de raison, ubi stat pro ratione voluntas. Mais, comme je l'ai remarqué plus d'une fois ci-dessus, Calvin même a reconnu que les décrets de Dieu sont conformes à la justice et à la sagesse, quoique les raisons qui pourroient montrer cette conformité en détail, nous soient inconnues. Ainsi, selon lui, les règles de la bonté et de la justice sont antérieures aux décrets de Dieu. Mr. Bayle, au même endroit, cite un passage du célèbre Mr. Turretin, qui distingue les Loix Divines naturelles et les Loix Divines positives. Les morales sont de la première espèce, et les cérémonielles de la seconde. Mr. Samuel Des-Marests Théologien célèbre autrefois à Groningue, et Mr. Strimesius qui l'est encore à Francfort sur l'Oder, ont enseigné la même chose: et je crois que c'est le sentiment le plus reçu même parmi les Réformés. Thomas d'Acquin et tous les Thomistes ont été du même sentiment, avec le commun des Scolastiques et des Théologiens de l'Eglise Romaine. Les Casuistes en sont aussi: je compte Grotius entre les plus éminens parmi eux, et il a été suivi en cela par ses Commentateurs. Mr. Puffendorf a paru être d'une autre opinion, qu'il a voulu soutenir contre les censures de quelques Théologiens: mais il ne doit pas être compté, et il n'étoit pas entré assez avant dans ces sortes de matières. Il crie terriblement contre le décret absolu dans son Fecialis divinus, et cependant il approuve ce qu'il y a de pire dans les sentimens des défenseurs de ce décret et sans lequel ce décret (comme d'autres Réformés l'expliquent) devient supportable. Aristote a été très-orthodoxe sur ce chapitre de la justice, et l'Ecole l'a suivi: elle distingue, aussi bien que Cicéron et les Jurisconsultes, entre le droit perpétuel, qui oblige tous et par-tout, et le droit positif, qui n'est que pour certains tems et certains peuples. J'ai lu autrefois avec plaisir l'Euthyphron de Platon, qui fait soutenir la vérité là-dessus à Socrate, et Mr. Bayle a remarqué le même passage.

183. Il soutient lui-même cette vérité avec beaucoup de force en quelque endroit, et il sera bon de copier son passage tout entier, quelque long qu'il soit (Tom. II. de la Continuation des Pensées diverses ch. 152. p. 771. sqq.) »Selon la doctrine »d'une infinité d'Auteurs graves (dit-il) il y a dans »la nature et dans l'essence de certaines choses un »bien ou un mal moral qui précède le décret divin. »Ils prouvent principalement cette doctrine par les »conséquences affreuses du dogme contraire; car »de ce que ne faire tort à personne seroit une »bonne action, non pas en soi-même, mais par une »disposition arbitraire de la volonté de Dieu, il »s'ensuivroit que Dieu auroit pu donner à l'homme »une loi directement opposée en tous ses points aux »commandemens du Décalogue. Cela fait horreur. »Mais voici une preuve plus directe, et tirée de la »Métaphysique. C'est une chose certaine, que »l'existence de Dieu n'est pas un effet de sa vo»lonté. Il n'existe point, parce qu'il veut exister, »mais par la nécessité de sa nature infinie. Sa »puissance et sa science existent par la même né»cessité. Il n'est pas tout-puissant, il ne connoît »pas toutes choses, parce qu'il le veut ainsi, mais »parce que ce sont des attributs nécessairement »identifiés avec lui-même. L'empire de sa volonté »ne regarde que l'exercice de sa puissance, il ne »produit hors de lui actuellement que ce qu'il veut, »et il laisse tout le reste dans la pure possibilité. »De-là vient que cet empire ne s'étend que sur »l'existence des créatures, il ne s'étend point aussi »sur leurs essences. Dieu a pu créer la matière, »un homme, un cercle, ou les laisser dans le néant; »mais il n'a pu les produire, sans leur donner leurs »propriétés essentielles. Il a fallu nécessairement »qu'il fit l'homme un animal raisonnable, et qu'il »donnât à un cercle la figure ronde, puisque, selon »ses idées éternelles et indépendantes des décrets »libres de sa volonté, l'essence de l'homme con»sistoit dans les attributs d'animal et de raisonna»ble, et que l'essence du cercle consistoit dans une »circonférence également éloignée du centre quant »à toutes ses parties. Voilà ce qui a fait avouer

»aux Philosophes Chrétiens, que les essences des »choses sont éternelles, et qu'il y a des propositions »d'une éternelle vérité; et par conséquent que les »essences des choses, et la vérité des premiers prin»cipes, sont immuables. Cela ne se doit pas seule»ment entendre des premiers principes théorétiques, »mais aussi des premiers principes pratiques, et »de toutes les propositions qui contiennent la vé»ritable définition des Créatures. Ces essences, ces »vérités émanent de la même nécessité de la nature, »que la science de Dieu: comme donc c'est par la »nature des choses que Dieu existe, qu'il est tout»puissant, et qu'il connoît tout en perfection; c'est »aussi par la nature des choses que la matière, que »le triangle, que l'homme, que certaines actions »de l'homme etc., ont tels et tels attributs essen»tiellement. Dieu a vu de toute éternité et de toute »nécessité les rapports essentiels des nombres, et »l'identité de l'attribut et du sujet des propositions »qui contiennent l'essence de chaque chose. Il a »vu de la même manière, que le terme juste est »enfermé dans ceux-ci: estimer ce qui est estima»ble, avoir de la gratitude pour son bienfaiteur, »accomplir les conventions d'un contrat, et ainsi »de plusieurs autres propositions de morale. On a »donc raison de dire que les préceptes de la Loi »naturelle supposent l'honnêteté et la justice de ce »qui est commandé, et qu'il seroit du devoir de »l'homme de pratiquer ce qu'ils contiennent, quand »même Dieu auroit eu la condescendance de n'or»donner rien là-dessus. Prenez garde, je vous prie, »qu'en remontant par nos abstractions à cet instant »idéal où Dieu n'a encore rien décrété, nous trou»vons dans les idées de Dieu les principes de mo»rale sous des termes qui emportent une obligation. »Nous y concevons ces maximes comme certaines »et dérivées de l'ordre éternel et immuable: il est »digne de la Créature raisonnable de se conformer »à la Raison; une Créature raisonnable qui se con»forme à la Raison est louable, elle est blâmable »quand elle ne s'y conforme pas. Vous n'oseriez »dire que ces vérités n'imposent pas un devoir à »l'homme par rapport à tous les actes conformes »à la droite Raison, tels que ceux-ci: il faut estimer »tout ce qui est estimable: rendre le bien pour le »bien: ne faire tort à personne: honorer son père: »rendre à un chacun ce qui lui est dû etc. Or »puisque par la nature même des choses, et anté»rieurement aux Loix divines, les vérités de mo»rale imposent à l'homme certains devoirs; il est »manifeste que Thomas d'Acquin et Grotius ont pu »dire que s'il n'y avoit point de Dieu, nous ne »laisserions pas d'être obligés à nous conformer »au Droit naturel. D'autres ont dit que quand »même tout ce qu'il y a d'Intelligences périroit, les »proposisions véritables demeureroient véritables. »Cajétan a soutenu que s'il restoit seul dans l'Uni»vers, toutes les autres choses sans nulle exception »ayant été anéanties, la science qu'il avoit de la »nature d'une rose ne laisseroit pas de subsister.«

184. Feu Mr. Jaques Thomasius, célèbre Professeur à Leipzig, n'a pas mal observé dans ses éclaircissemens des règles Philosophiques de Daniel Stahlius Professeur de Jéna, qu'il n'est pas à propos d'aller tout à-fait au delà de Dieu: et qu'il ne faut point dire avec quelques Scotistes, que les vérités éternelles subsisteroient, quand il n'y auroit point d'Entendement, pas même celui de Dieu. Car c'est à mon avis l'Entendement Divin qui fait la réalité des vérités éternelles: quoique sa volonté n'y ait point de part. Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant. Il est vrai qu'un Athée peu être Géomètre. Mais s'il n'y avoit point de Dieu, il n'y auroit point d'objet de la Géométrie. Et sans Dieu, non-seulement il n'y auroit rien d'existant, mais il n'y auroit même rien de possible. Cela n'empêche pas pourtant que ceux qui ne voient pas la liaison de toutes choses entre elles et avec Dieu, ne puissent entendre certaines Sciences, sans en connoître la première source qui est en Dieu. Aristote, quoiqu'il ne l'ait guères connu non plus, n'a pas laissé de dire quelque chose d'approchant et de très-bon, lorsqu'il a reconnu que les principes des Sciences particulières dépendent d'une Science supérieure qui en donne la raison; et cette Science supérieure doit avoir l'être, et par conséquent Dieu, source de l'être, pour objet. Mr. Dreier de Königsberg a bien remarqué que la vraie Métaphysique qu'Aristote cherchoit, et qu'il appelloit τὴν ζητουμένην, son desideratum étoit la Théologie.

185. Cependant, le même Mr. Bayle, qui dit de si belles choses pour montrer que les règles de la bonté et de la justice, et les vérités éternelles en général, subsistent par leur nature, et non pas par un choix arbitraire de Dieu, en a parlé d'une manière fort chancelante dans un autre endroit (Continuat. des Pensées div. T. II. ch. 114. vers la fin). Après y avoir rapporté le sentiment de Mr. Descartes, et d'une partie de ses Sectateurs, qui soutiennent que Dieu est la cause libre des vérités et des essences, il ajoute (p. 554.). »J'ai fait tout »ce que j'ai pu pour bien comprendre ce dogme, »et pour trouver la solution des difficultés qui l'en»vironnent. Je vous confesse ingénuement que je »n'en suis pas venu encore tout-à-fait à bout. Cela »ne me décourage point; je m'imagine, comme ont »fait d'autres Philosophes en d'autres cas, que le

»tems dévoloppera ce beau paradoxe. Je voudrois »que le Père Mallebranche eut pu trouver bon de »le soutenir, mais il a pris d'autres mesures.« Est-il possible que le plaisir de douter puisse tant sur un habile homme, que de lui faire souhaiter et de lui faire espérer de pouvoir croire que deux contradictoires ne se trouvent jamais ensemble, que parce que Dieu le leur a défendu, et qu'il auroit pu leur donner un ordre qui les auroit toujours fait aller de compagnie? Le beau paradoxe que voilà! Le R. P. Mallebranche a fait fort sagement de prendre d'autres mesures.

186. Je ne saurois même m'imaginer que Mr. Descartes ait pu être tout de bon de ce sentiment quoiqu'il ait eu des Sectateurs qui ont eu la facilité de le croire, et de le suivre bonnement où il ne faisoit que semblant d'aller. C'étoit apparemment un de ses tours, une de ses ruses Philosophiques: il se préparoit quelque échappatoire, comme lorsqu'il trouva un tour pour nier le mouvement de la Terre, pendant qu'il étoit Copernicien à outrance. Je soupçonne qu'il a eu en vue ici une autre manière de parler extraordinaire, de son invention, qui étoit de dire que les affirmations et les négations, et généralement les jugemens internes, sont des opérations de la volonté. Et par cet artifice, les vérités éternelles, qui avoient été jusqu'à cet Auteur un objet de l'entendement divin, sont devenues tout d'un coup un objet de sa volonté. Or les actes de la volonté sont libres, donc Dieu est la cause libre des vérités. Voilà le dénouement de la Pièce. *Spectatum admissi.* Un petit changement de la signification des termes a causé tout ce fracas. Mais si les affirmations des vérités nécessaires étoient des actions de la volonté du plus parfait Esprit, ces actions ne seroient rien moins que libres, car il n'y a rien à choisir. Il paroit que Mr. Descartes ne s'expliquoit pas assez sur la nature de la liberté, et qu'il en avoit une notion assez extraordinaire, puisqu'il lui donnoit une si grande étendue, jusqu'à vouloir que les affirmations des vérités nécessaires étoient libres en Dieu. C'étoit ne garder que le nom de la liberté.

187. Mr. Bayle, qui l'entend avec d'autres d'une liberté d'indifférence, que Dieu avoit eue d'établir (par exemple) les vérités des nombres, et d'ordonner que trois fois trois fissent neuf, au lieu qu'il leur eût pu enjoindre de faire dix, conçoit dans une opinion si étrange, s'il y avoit moyen de la défendre, je ne sais quel avantage contre les Stratoniciens. Straton a été un des Chefs de l'Ecole d'Aristote et successeur de Théophraste; il a soutenu (au rapport de Cicéron) que ce Monde avoit été formé tel qu'il est par la Nature, ou par une cause nécessaire destituée de connoissance. J'avoue que cela se pourroit, si Dieu avoit préformé la matière comme il faut pour faire un tel effet par les seules loix du mouvement. Mais sans Dieu, il n'y auroit pas même aucune raison de l'existence, et moins encore de telle ou telle existence des choses: ainsi le système de Straton n'est point à craindre.

188. Cependant Mr. Bayle s'en embarrasse: il ne veut point admettre les natures plastiques destituées de connoissance, que Mr. Cudworth et autres avoient introduites; de peur que les Stratoniciens modernes, c'est-à-dire les Spinosistes, n'en profitent. C'est ce qui l'engage dans des disputes avec Mr. le Clerc. Et prévenu de cette erreur, qu'une cause non intelligente ne sauroit rien produire où il paroisse de l'artifice, il est éloigné de m'accorder la *préformation*, qui produit naturellemnnt les organes des animaux, et le *Système d'une harmonie que Dieu ait préétablie* dans les corps, pour les faire répondre par leurs propres loix aux pensées et aux volontés des âmes. Mais il falloit considérer que cette cause non-intelligente qui produit de si belles choses dans les graines et dans les semences des plantes et des animaux, et qui produit les actions des corps comme la volonté les ordonne, a été formée par les mains de Dieu, infiniment plus habile qu'un Horloger, qui fait pourtant des machines et des automates capables de produire d'assez beaux effets, comme s'ils avoient de l'intelligence.

189. Or pour venir à ce que Mr. Bayle appréhende des Stratoniciens, en cas qu'on admette des vérités indépendantes de la volonté de Dieu: il semble craindre qu'ils ne se prévalent contre nous de la parfaite régularité des vérités éternelles: car cette régularité ne venant que de la nature et de la nécessité des choses, sans être dirigée par aucune connoissance, Mr. Bayle craint qu'on en pourroit inférer avec Straton, que le Monde a pu aussi devenir régulier par une nécessité aveugle. Mais il est aisé d'y répondre: Dans la région des vérités éternelles se trouvent tous les possibles, et par conséquent, tant le régulier, que l'irrégulier: il faut qu'il y ait une raison qui ait fait préferer l'ordre et le régulier, et cette raison ne peut être trouvée que dans l'entendement. De plus, ces vérités mêmes ne sont pas sans qu'il y ait un entendement qui en prenne connoissance; car elles ne subsisteroient point, s'il n'y avoit un entendement Divin, où elles se trouvent réalisées, pour ainsi dire. C'est pourquoi Straton ne vient pas à son but, qui est d'exclure la connoissance de ce qui entre dans l'origine des choses.

190. La difficulté que Mr. Bayle s'est figurée du côté de Straton, paroît un peu trop subtile et trop recherchée. On appelle cela, *timere, ubi non est timor.* Il s'en fait une autre, qui n'a pas plus de fondement. C'est que Dieu seroit assujetti à une espèce de *fatum*. Voici ses paroles: (p. 555.) »S'il y a des propositions d'une éternelle vérité, qui »sont telles de leur nature, et non point par l'in»stitution de Dieu, si elles ne sont point véritables »par un décret libre de sa volonté, mais si au con»traire il les a connues nécessairement véritables, »parce que telle étoit leur nature, voilà une espèce »de fatum auquel il est assujetti; voilà une néces»sité naturelle absolument insurmontable. Il résulte »encore de-là, que l'entendement divin, dans l'in»finité de ses idées, a rencontré toujours et du pre»mier coup leur conformité parfaite avec leurs ob»jets, sans qu'aucune connoissance le dirigeât; car »il y auroit contradiction qu'aucune cause exem»plaire eût servi de plan aux actes de l'entendement »de Dieu. On ne trouveroit jamais par-là des idées »éternelles, ni aucune première intelligence. Il »faudra donc dire qu'une nature qui existe néces»sairement trouve toujours son chemin, sans qu'on »le lui montre; et comment vaincre après cela »l'opiniâtreté d'un Stratonicien?

191. Mais il est encore aisé de répondre: Ce prétendu *fatum*, qui oblige même la Divinité, n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement, qui fournit les règles à sa sagesse et à sa bonté; c'est une heureuse nécessité, sans laquelle il ne seroit ni bon, ni sage. Voudroit-on que Dieu ne fut point obligé d'être parfait et heureux? Notre condition, qui nous rend capables de faillir, est-elle digne d'envie? et ne serions-nous pas bien-aises de la changer contre l'impeccabilité, si cela dépendoit de nous? Il faut être bien dégoûté, pour souhaiter la liberté de se perdre, et pour plaindre la Divinité de ce qu'elle ne l'a point. C'est ainsi que Mr. Bayle raisonne lui-même ailleurs contre ceux qui exaltent jusqu'aux nues une liberté outrée qu'ils s'imaginent dans la volonté, lorsqu'ils la voudroient indépendante de la Raison.

192. Au reste, Mr. Bayle s'étonne »que l'en»tendement divin dans l'infinité de ses idées ren»contre toujours et du premier coup leur confor»mité parfaite avec leurs objets, sans qu'aucune »connoissance le dirige.« Cette objection est nulle, de toute nullité: toute idée distincte est par-là même conforme avec son objet; et il n'y en a que de distinctes en Dieu: outre que d'abord l'objet n'existe nulle part, et quand il existera, il sera formé sur cette idée. D'ailleurs, Mr. Bayle sait fort bien que l'entendement divin n'a point besoin de tems pour voir la liaison des choses. Tous les raisonnemens sont éminemment en Dieu, et ils gardent un ordre entre eux dans son entendement, aussi bien que dans le nôtre: mais chez lui ce n'est qu'un ordre et une *priorité de nature*, au-lieu que chez nous il y a une *priorité de tems.* Il ne faut donc point s'étonner, que celui qui pénètre toutes les choses tout d'un coup, doit toujours rencontrer du premier coup; et on ne doit point dire qu'il réussit sans qu'aucune connoissance le dirige. Au contraire, c'est parce que sa connoissance est parfaite, que ses actions volontaires le sont aussi.

193. Jusqu'ici nous avons fait voir que la volonté de Dieu n'est point indépendante des règles de la Sagesse; quoiqu'il soit étonnant qu'on ait été obligé de raisonner là-dessus, et de combattre pour une vérité si grande et si reconnue. Mais il n'est presque pas moins étonnant qu'il y ait des gens qui croient que Dieu n'observe ces règles qu'à demi, et ne choisit point le meilleur, quoique sa sagesse le lui fasse connoître; en un mot, qu'il y ait des Auteurs qui tiennent que Dieu pouvoit mieux faire. C'est à-peu-près l'erreur du fameux Alphonse Roi, de Castille, élu Roi des Romains par quelques Electeurs, et promoteur des Tables Astronomiques qui portent son nom. L'on prétend que ce Prince a dit, que si Dieu l'eût appellé à son conseil, quand il fit le Monde, il lui auroit donné de bons avis. Apparemment le Système du Monde de Ptolomée, qui règnoit en ce tems-là, lui déplaisoit. Il croyoit donc qu'on auroit pu faire quelque chose de mieux concerté, et il avoit raison. Mais s'il avoit connu le Système de Copernic avec les découvertes de Kepler, augmentées maintenant par la connoissance de la pesanteur des Planètes, il auroit bien reconnu que l'invention du vrai Système est merveilleuse. L'on voit donc qu'il ne s'agissoit que du plus ou du moins, qu'Alphonse prétendoit seulement qu'on avoit pu mieux faire, et que son jugement a été blâmé de toute le monde.

194. Cependant des Philosophes et des Théologiens osent soutenir dogmatiquement un jugement semblable: et je me suis étonné cent fois que des personnes habiles et pieuses ayent été capables de donner des bornes à la bonté et à la perfection de Dieu. Car d'avancer qu'il sait ce qui est meilleur, qu'il le peut faire, et qu'il ne le fait pas, c'est avouer qu'il ne tenoit qu'à sa volonté de rendre le Monde meilleur qu'il n'est; mais c'est ce qu'on appelle manquer de bonté. C'est agir contre cet axiome marqué déjà ci-dessus: *Minus bonum habet rationem mali.* Si quelques-uns allèguent l'expérience, pour prouver que Dieu auroit pu mieux faire, ils s'érigent en censeurs ridicules de ses Ouvrages, et on leur dira ce qu'on répond à tous ceux

qui critiquent le procédé de Dieu, et qui de cette même supposition, c'est-à-dire des prétendus défauts du Monde, en voudroient inférer qu'il y a un mauvais Dieu, ou du moins un Dieu neutre entre le bien et le mal. Et si nous jugeons comme le Roi Alphonse, on nous répondra, dis-je: Vous ne connoissez le Monde que depuis trois jours, vous n'y voyez guères plus loin que votre nez, et vous y trouvez à redire. Attendez à le connoître davantage, et y considérez surtout les parties qui présentent un tout complet, (comme font les Corps organiques); et vous y trouverez un artifice et une beauté qui va au delà de l'imagination. Tirons-en des conséquences pour la sagesse et pour la bonté de l'Auteur des choses, encore dans les choses que nous ne connoissons pas. Nous en trouvons dans l'Univers qui ne nous plaisent point; mais sachons qu'il n'est pas fait pour nous seuls. Il est pourtant fait pour nous, si nous sommes sages: il nous accommodera, si nous nous en accommodons; nous y serons heureux, si nous le voulons être.

195. Quelqu'un dira, qu'il est impossible de produire le meilleur, parcequ'il n'y a point de créature parfaite, et qu'il est toujours possible d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui se peut dire d'une créature ou d'une substance particulière, qui peut toujours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliqué à l'Univers, lequel se devant étendre par toute l'éternité future, est un infini. De plus, il y a une infinité de créatures dans la moindre parcelle de la matière, à cause de la division actuelle du Continuum à l'infini. Et l'infini, c'est-à-dire l'amas d'un nombre infini de substances, à proprement parler, n'est pas un tout; non plus que le nombre infini lui-même, duquel on ne sauroit dire s'il est pair ou impair. C'est cela même qui sert à réfuter ceux qui font du Monde un Dieu, ou qui conçoivent Dieu comme l'Ame du Monde; le Monde ou l'Univers ne pouvant pas être considéré comme un animal, ou comme une substance.

196. Il ne s'agit donc pas d'une Créature, mais de l'Univers; et l'adversaire sera obligé de soutenir qu'un Univers possible peut être meilleur que l'autre, à l'infini; mais c'est en quoi il se tromperoit, et c'est ce qu'il ne sauroit prouver. Si cette opinion étoit véritable, il s'ensuivroit que Dieu n'en auroit produit aucun; car il est incapable d'agir sans raison, et ce seroit même agir contre la raison. C'est comme si l'on s'imaginoit que Dieu eût décerné de faire une sphère matérielle, sans qu'il y eût aucune raison de la faire d'une telle ou telle grandeur. Ce décret seroit inutile, il porteroit avec soi ce qui en empêcheroit l'effet. Ce seroit autre chose, si Dieu décernoit de tirer d'un point donné une ligne droite, jusqu'à une autre ligne droite donnée, sans qu'il y eût aucune détermination de l'angle, ni dans le décret, ni dans ses circonstances; car en ce cas, la détermination viendroit de la nature de la chose, la ligne seroit perpendiculaire, et l'angle seroit droit, puisqu'il n'y a que cela qui soit déterminé, et qui se distingue. C'est ainsi qu'il faut concevoir la Création du meilleur de tous les Univers possibles, d'autant plus que Dieu ne décerne pas seulement de créer un Univers, mais qu'il décerne encore de créer le meilleur de tous; car il ne décerne point sans connoître, et il ne fait point de décrets détachés, qui ne seroient que des volontés antécédentes, que nous avons assez expliquées et distinguées des véritables décrets.

197. Mr. Diroys, que j'ai connu à Rome, Théologien de Monsieur le Cardinal d'Estrées, a fait un Livre intitulé Preuves et Préjugés pour la Religion Chrétienne, publié à Paris l'an 1683. Mr. Bayle (Répons. au Provinc. chap. 165. pag. 1058. T. III.) en rapporte l'objection qu'il se fait »Il y a encore une difficulté (dit-il) à laquelle il »n'est pas moins important de satisfaire qu'aux pré»cédentes, puisqu'elle fait plus de peine à ceux qui »jugent des biens et des maux par des considéra»tions fondées sur les maximes les plus pures et »les plus élevées. C'est que Dieu étant la sagesse et »la bonté souveraine, il leur semble qu'il devroit »faire toutes choses comme les personnes sages et »vertueuses souhaiteroient qu'elles se fissent, suivant »les règles de sagesse et de bonté que Dieu leur a »imprimées, et comme ils seroient obligés de les »faire eux-mêmes, si elles dépendoient d'eux. Ainsi »voyant que les affaires du Monde ne vont pas si »bien qu'elles pourroient aller à leur avis, et qu'el»les iroient s'ils s'en mêloient, ils concluent que »Dieu qui est infiniment meilleur et plus sage »qu'eux, ou plutôt la sagesse et la bonté même, ne »s'en mêle point.«

198. Mr. Diroys dit de bonnes choses là-dessus, que je ne répète point, puisque nous avons assez satisfait à l'objection en plus d'un endroit, et ç'a été le principal but de tout notre discours. Mais il avance quelque chose dont je ne saurois demeurer d'accord. Il prétend que l'objection prouve trop Il faut encore mettre ses propres paroles, avec Mr. Bayle, p. 1059. »S'il n'est pas convenable à la »sagesse et à la bonté souveraine de ne faire pas »ce qui est meilleur et plus parfait, il s'ensuit que »tous les Etres sont éternellement, immuablement »et essentiellement, aussi parfaits et aussi bons »qu'ils puissent être, puisque rien ne peut changer, »qu'en passant ou d'un état moins bon à un meil»leur, ou d'un meilleur à un moins bon. Or cela »ne peut arriver, s'il ne convient pas à Dieu de ne »point faire ce qui est meilleur et plus parfait, lors»qu'il le peut: il faudra donc que tous les Etres »soient éternellement et essentiellement remplis »d'une connoissance et d'une vertu aussi parfaite »que Dieu puisse leur donner. Or tout ce qui est »éternellement et essentiellement aussi parfait que »Dieu le puisse faire, procède essentiellement de »lui; en un mot, est éternellement et essentielle»ment bon comme lui, et par conséquent il est Dieu »comme lui. Voilà où va cette maxime, qu'il ré»pugne à la justice et à la bonté souveraine de ne »faire pas les choses aussi bonnes et aussi parfaites »qu'elles puissent être. Car il est essentiel à la »bonté essentielle, d'éloigner tout ce qui lui répugne »absolument. Il faut donc établir comme une pre»mière vérité touchant la conduite de Dieu à l'é»gard des créatures, qu'il n'y a rien qui répugne à »cette bonté et à cette sagesse de faire des choses »moins parfaites qu'elles ne pourroient être, ni de »permettre que les biens qu'elle a produits, ou ces»sent entièrement d'être, ou se changent et s'altè»rent; puisqu'il ne répugne pas à Dieu qu'il y ait »d'autres Etres que lui, c'est-à-dire des Etres qui »puissent n'être pas ce qu'ils sont, et ne faire pas »ce qu'ils font, ou faire ce qu'ils ne font pas.«

199. Mr. Bayle traite cette réponse de pitoyable, mais je trouve que ce qu'il lui oppose est embarrassé. Mr. Bayle veut que ceux qui sont pour les deux Principes se fondent principalement sur la supposition de la souveraine liberté de Dieu; car s'il étoit nécessité à produire tout ce qu'il peut, il produiroit aussi les péchés et les douleurs: ainsi les Dualistes ne pourroient rien tirer de l'existence du mal contre l'unité de Principe, si ce Principe étoit autant porté au mal qu'au bien. Mais c'est en cela que Mr. Bayle porte la notion de la liberté trop loin: car quoique Dieu soit souverainement libre, il ne s'ensuit point qu'il soit dans une indifférence d'équilibre; et quoiqu'il soit incliné à agir, il ne s'ensuit point qu'il soit nécessité par cette inclination à produire tout ce qu'il peut. Il ne produira que ce qu'il veut, car son inclination le porte au bien. Nous convenons de la souveraine liberté de Dieu; mais nous ne la confondons pas avec l'indifférence d'équilibre, comme s'il pouvoit agir sans raison. Mr. Diroys conçoit donc que les Dualistes, en voulant que le bon Principe unique ne produise aucun mal, demandent trop; car par la même raison ils devroient aussi demander, selon lui, qu'il produisît le plus grand bien, le moindre bien étant une espèce de mal. Je tiens que les Dualistes ont tort à l'égard du premier point, et qu'ils auroient raison à l'égard du second, où Mr. Diroys les blâme sans sujet; ou plutôt qu'on peut concilier le mal ou le moins bon dans quelques parties, avec meilleur dans le tout. Si les Dualistes demandoient que Dieu fît le meilleur, ils ne demanderoient rien de trop. Ils se trompent plutôt en prétendant que le meilleur dans le tout, soit exemt de mal dans les parties; et qu'ainsi ce que Dieu a fait n'est point le meilleur.

200. Mais Mr. Diroys prétend que si Dieu produit toujours le meilleur, il produira d'autres Dieux; autrement chaque substance qu'il produiroit ne seroit point la meilleure ni la plus parfaite. Mais il se trompe, faute de considérer l'odre et la liaison des choses. Si chaque substance prise à part étoit parfaite, elles seroient toutes semblables; ce qui n'est point convenable ni possible. Si c'étoient des Dieux, il n'auroit pas été possible de les produire. Le meilleur Système des choses ne contiendra donc point de Dieux; il sera toujours un système de corps (c'est-à-dire de choses rangées selon les lieux et les tems) et d'âmes qui représentent et apperçoivent les corps, et suivant lesquelles les corps sont gouvernés en bonne partie. Et comme le dessein d'un bâtiment peut être le meilleur de tous par rapport au but, à la dépense, et aux circonstances; et comme un arrangement de quelques corps figurés qu'on vous donne peut être le meilleur qu'on puisse trouver; il est aisé de concevoir de même qu'une structure de l'Univers peut être la meilleure de toutes, sans qu'il devienne un Dieu. La liaison et l'ordre des choses fait que le corps de tout animal et de toute plante est composé d'autres animaux et d'autres plantes, ou d'autres Etres vivans et organiques; et que par conséquent il y ait de la subordination, et qu'un corps, une substance serve à l'autre: ainsi leur perfection ne sauroit être égale.

201. Il paroît à Mr. Bayle (p. 1063.) que Mr. Diroys a confondu deux propositions différentes; l'une, que Dieu doit faire toutes choses comme des personnes sages et vertueuses souhaiteroient qu'elle se fissent, suivant les règles de sagesse et de bonté que Dieu leur a imprimées, et comme ils seroient obligés de les faire eux-mêmes, si elles dépendoient d'eux; et l'autre, qu'il n'est pas convenable à la sagesse et à la bonté souveraine de ne faire pas ce qui est meilleur et plus parfait. Mr. Diroys (au jugement de Mr. Bayle) s'objecte la première proposition, et répond à la seconde. Mais il a raison en cela, ce me semble; car ces deux propositions sont liées, la seconde est une suite de la première: faire moins de bien qu'on ne pouvoit, est manquer contre la sagesre ou contre la bonté. Etre le meilleur, et être désiré par les plus vertueux et les plus sages, est la même chose. Et l'on peut dire que si

nous pouvions entendre la structure et l'économie de l'Univers, nous trouverions qu'il est fait et gouverné comme les plus sages et les plus vertueux le pourroient souhaiter, Dieu ne pouvant manquer de faire ainsi. Cependant cette nécessité n'est que morale: et j'avoue que si Dieu étoit nécessité par une nécessité métaphysique à produire ce qu'il fait, il produiroit tous les possibles, ou rien; et dans ce sens la conséquence de Mr. Bayle seroit fort juste. Mais comme tous les possibles ne sont point compatibles entre eux dans une même suite d'Univers, c'est pour cela même que tous les possibles ne sauroient être produits, et qu'on doit dire que Dieu n'est point nécessité, métaphysiquement parlant, à la création de ce Monde. L'on peut dire qu'aussitôt que Dieu a décerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendans à l'existence; et que ceux qui joints ensemble produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité, l'emportent. Il est vrai que tout ce combat ne peut être qu'idéal, c'est-à-dire il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait; qui ne peut manquer d'agir de la manière la plus parfaite, et par conséquent de choisir le mieux. Cependant Dieu est obligé, par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux: autrement non seulement d'autres auroient sujet de critiquer ce qu'il fait, mais qui plus est, il ne seroit pas content lui-même de son Ouvrage, il s'en reprocheroit l'imperfection; ce qui est contre la souveraine félicité de la nature Divine. Ce sentiment continuel de sa propre faute ou imperfection lui seroit une source inévitable de chagrins, comme Mr. Bayle le dit dans une autre occasion (p. 953.).

202. L'argument de Mr. Diroys suppose faux, lorsqu'il dit que rien ne peut changer qu'en passant d'un état moins bon à un meilleur, ou d'un meilleur à un moins bon; et qu'ainsi, si Dieu fait le meilleur, ce produit ne sauroit être changé: que ce seroit une substance éternelle, un Dieu. Mais je ne vois point pourquoi une chose ne puisse changer d'espèce par rapport au bien ou au mal, sans en changer le degré. En passant du plaisir de la Musique à celui de la Peinture, ou vice versa du plaisir des yeux à celui des oreilles, le degré des plaisirs pourra être le même, sans que le dernier ait pour lui d'autre avantage que celui de la nouveauté. S'il se faisoit la quadrature du cercle, ou (pour parler de même) la circulature du quarré, c'est-à-dire si le cercle étoit changé en quarré de la même grandeur, ou le quarré en cercle, il seroit difficile de dire, parlant absolument, sans avoir égard à quelque usage particulier, si l'on auroit gagné ou perdu. Ainsi le meilleur peut être changé en un autre qui ne lui cède point, et qui ne le surpasse point: mais il y aura toujours entre eux un ordre, et le meilleur ordre qui soit possible. Prenant toute la suite des choses, le meilleur n'a point d'égal; mais une partie de la suite peut être égalée par une autre partie de la même suite. Outre qu'on pourroit dire que toute la suite des choses à l'infini peut être la meilleure qui soit possible, quoique ce qui existe par tout l'Univers dans chaque partie du tems ne soit pas le meilleur. Il se pourroit donc que l'Univers allât toujours de mieux en mieux, si telle étoit la nature des choses, qu'il ne fût point permis d'atteindre au meilleur d'un seul coup. Mais ce sont des problèmes dont il nous est difficile de juger.

203. Mr. Bayle dit (p. 1064.) que la question, si Dieu a pu faire des choses plus accomplies qu'il ne les a faites, est aussi très-difficile, et que les raisons du pour et du contre sont très-fortes. Mais c'est, à mon avis, autant que si on mettoit en question si les actions de Dieu sont conformes à la plus grande bonté. C'est une chose bien étrange, qu'en changeant un peu les termes, on rend douteux ce qui bien entendu est le plus clair du monde. Les raisons contraires ne sont de nulle force, n'étant fondées que sur l'apparence des défauts; et l'objection de Mr. Bayle, qui tend à prouver que la loi du meilleur imposeroit à Dieu une véritable nécessité métaphysique, n'est qu'une illusion qui vient de l'abus des termes. Mr. Bayle avoit été d'un autre sentiment autrefois, quand il applaudissoit à celui du R. P. Mallebranche, assez approchant du mien sur ce sujet. Mais Mr. Arnaud ayant écrit contre ce Père, Mr. Bayle a changé d'opinion, et je m'imagine que son penchant à douter, qui s'est augmenté en lui avec l'âge, y a contribué. Mr. Arnaud a été un grand homme, sans doute, et son autorité est d'un grand poids: il a fait plusieurs bonnes remarques dans ses écrits contre le P. Mallebranche, mais il n'a pas eu raison de combattre ce que ce Père a dit d'approchant de ce que nous disons de la règle du meilleur.

204. L'excellent Auteur de la Recherche de la Vérité ayant passé de la Philosophie à la Théologie publia enfin un fort beau Traité de la Nature et de la Grace; il y fit voir à sa manière (comme Mr. Bayle l'a expliqué dans ses Pensés diverses sur les Comètes, chap. 234.) que les événemens qui naissent de l'exécution des loix générales ne sont point l'objet d'une volonté particulière de Dieu. Il est vrai que quand on veut une chose, on veut aussi en quelque façon tout ce qui y est nécessairement attaché; et par conséquent Dieu ne sauroit vouloir

les loix générales, sans vouloir aussi en quelque façon tous les effets particuliers qui en doivent naître nécessairement: mais il est toujours vrai qu'on ne veut pas ces événemens particuliers à cause d'eux-mêmes; et c'est ce qu'on entend, en disant qu'on ne les veut pas par une volonté particulière et directe. Il n'y a point de doute que quand Dieu s'est déterminé à agir au dehors, il n'ait fait choix d'une manière d'agir qui fût digne de l'Etre souverainement parfait, c'est-à-dire qui fût infiniment simple et uniforme, et néanmoins d'une fécondité infinie. On peut même s'imaginer que cette manière d'agir par des volontés générales lui a paru préférable, quoiqu'il en dût résulter quelques événemens superflus, (et même mauvais en les prenant à part, c'est ce que j'ajoute) à une autre manière plus composée et plus régulière, selon ce Père. Rien n'est plus propre que cette supposition (au sentiment de Mr. Bayle, lorsqu'il écrivoit ses Pensées sur les Comètes) à résoudre mille difficultés qu'on fait contre la Providence Divine. »Demander »à Dieu (dit-il), pourquoi il a fait des choses qui »servent à rendre les hommes plus méchans, ce se»roit demander pourquoi Dieu a exécuté son plan »(qui ne peut être qu'infiniment beau) par les voies »les plus simples et les plus uniformes, et pourquoi »par une complication de décrets qui s'entrecou»passent incessamment, il n'a point empêché le »mauvais usage du libre arbitre de l'homme. Il »ajoute, que les miracles étant des volontés parti»culières, doivent avoir une fin digne de Dieu.«

205. Sur ces fondemens il fait de bonnes réflexions (ch. 231.) touchant l'injustice de ceux qui se plaignent de la prospérité des méchans. »Je ne »ferai point scrupule (dit-il) de dire que tous ceux »qui trouvent étrange la prospérité des méchans, »ont très-peu médité sur la Nature de Dieu, et qu'ils »ont réduit les obligations d'une Cause qui gouverne »toutes choses, à la mesure d'une providence tout»à-fait subalterne, ce qui est d'un petit esprit. Quoi »donc! il faudroit que Dieu, après avoir fait des »causes libres et des causes nécessaires, par un »mélange infiniment propre à faire éclater les mer»veilles de sa sagesse infinie, eût établi des loix »conformes à la nature des causes libres, mais si »peu fixes, que le moindre chagrin qui arriveroit »à un homme, les bouleverseroit entièrement, à la »ruine de la liberté humaine? Un simple Gouver»neur de Ville se fera moquer de lui, s'il change ses »règlemens et ses ordres autant de fois qu'il plaît »à quelqu'un de murmurer contre lui; et Dieu, »dont les Loix regardent un bien aussi universel »que peut être tout ce qui nous est visible, qui n'y »a sa part que comme un petit accessoire, sera tenu »de déroger à ses loix, parce qu'elles ne plairont »pas aujourd'hui à l'un, demain à l'autre; par»ce que tantôt un superstitieux jugeant faussement »qu'un monstre présage quelque chose de funeste, »passera de son erreur à un sacrifice criminel; »tantôt une bonne âme, qui néanmoins ne fait pas »assez de cas de la vertu, pour croire qu'on est »assez bien puni quand on n'en a point, se scanda»lisera de ce qu'un méchant homme devient riche, »et jouit d'une santé vigoureuse? Peut-on se faire »des idées plus fausses d'une Providence générale? »Et puisque tout le monde convient que cette loi »de la nature, Le fort l'emporte sur le foible, a été »posée fort sagement, et qu'il seroit ridicule de pré»tendre que lorsqu'une pierre tombe sur un vase »fragile, qui fait les délices de son maître, Dieu »doit déroger à cette loi pour épargner du chagrin »à ce maître-là; ne faut-il pas avouer qu'il est ri»dicule aussi de prétendre que Dieu doit déroger à »la même loi, pour empêcher qu'un méchant homme »ne s'enrichisse de la dépouille d'un homme de »bien? Plus le méchant homme se met au dessus »des inspirations de la conscience et de l'honneur, »plus surpasse-t-il en force l'homme de bien; de »sorte que s'il entreprend l'homme de bien, il »faut, selon le cours de la nature, qu'il le ruine: »et s'ils sont employés dans les Finances tous deux, »il faut, selon le même cours de la nature, que le »méchant s'enrichisse plus que l'homme de bien, »tout de même qu'un feu violent dévore plus de bois, »qu'un feu de paille. Ceux qui voudroient qu'un »méchant homme devînt malade, sont quelquefois »aussi injustes que ceux qui voudroient qu'une pierre »qui tombe sur un verre, ne le cassât point; car de »la manière qu'il a ses organes composés, ni les »alimens qu'il prend, ni l'air qu'il respire, ne sont »pas capables, selon les loix naturelles, de préju»dicier à sa santé. Si bien que ceux qui se plaignent »de sa santé, se plaignent de ce que Dieu ne viole »pas les loix qu'il a établies; en quoi ils sont d'au»tant plus injustes, que par des combinaisons et des »enchaînemens dont Dieu seul étoit capable, il ar»rive assez souvent que le cours de la nature amène »la punition du péché.«

206. C'est grand dommage que Mr. Bayle a quitté si tôt le chemin où il étoit entré si heureusement, de raisonner en faveur de la Providence; car il auroit fait grand fruit, et en disant de belles choses, il en auroit dit de bonnes en même tems. Je suis d'accord avec le R. P. Mallebranche, que Dieu fait les choses de la manière la plus digne de lui. Mais je vais un peu plus loin que lui, à l'égard des volontés générales et particulières. Comme Dieu ne sauroit rien faire sans rai-

son, lors même qu'il agit miraculeusement, il s'ensuit qu'il n'a aucune volonté sur les événemens individuels, qui ne soit une conséquence d'une vérité ou d'une volonté générale. Ainsi je dirois que Dieu n'a jamais de volontés particulières telles que ce Père entend, c'est-à-dire, particulières primitives.

207. Je crois même que les Miracles n'ont rien en cela qui les distingue des autres événemens; car des raisons d'un ordre supérieur à celui de la nature le portent à les faire. Ainsi je ne dirois point avec ce Père, que Dieu déroge aux loix générales, toutes les fois que l'ordre le veut: il ne déroge à une loi que par une autre loi plus applicable, et ce que l'ordre veut ne sauroit manquer d'être conforme à la règle de l'ordre, qui est du nombre des loix générales. Le caractère des miracles (pris dans le sens le plus rigoureux) est, qu'on ne les sauroit expliquer par les natures des choses créées. C'est pourquoi, si Dieu faisoit une loi générale, qui portât que les corps s'attirassent les uns les autres, il n'en sauroit obtenir l'exécution que par des miracles perpétuels. Et de même, si Dieu vouloit que les organes des corps humains se conformassent avec les volontés de l'âme, suivant le système des causes occasionelles, cette loi ne s'exécuteroit aussi que par des miracles perpétuels.

208. Ainsi il faut juger que parmi les règles générales qui ne sont pas absolument nécessaires, Dieu choisit celles qui sont les plus naturelles, dont il est le plus aisé de rendre raison, et qui servent aussi le plus à rendre raison d'autres choses. C'est ce qui est sans doute le plus beau et le plus revenant; et quand le système de l'harmonie préétablie ne seroit point nécessaire d'ailleurs, en écartant les miracles superflus, Dieu l'auroit choisi, parce qu'il est le plus harmonique. Les voies de Dieu sont les plus simples et les plus uniformes: c'est qu'il choisit des règles, qui se limitent le moins les unes les autres. Elles sont aussi les plus fécondes par rapport à la simplicité des voies. C'est comme si l'on disoit qu'une maison a été la meilleure qu'on ait pu faire avec la même dépense. On peut même réduire ces deux conditions, la simplicité et la fécondité, à un seul avantage, qui est de produire le plus de perfection qu'il est possible; et par ce moyen, le système du R. P. Mallebranche en cela se réduit au mien. Car si l'effet étoit supposé plus grand, mais les voies moins simples, je crois qu'on pourroit dire, que tout pesé, et tout compté, l'effet lui-même seroit moins grand, en estimant, non seulement l'effet final, mais aussi l'effet moyen. Car le plus sage fait en sorte, le plus qu'il se peut, que les moyens soient fins aussi en quelque façon, c'est-à-dire désirables, non seulement par ce qu'ils font, mais encore par ce qu'ils sont. Les voies plus composées occupent trop de terrein, trop d'espace, trop de lieu, trop de tems, qu'on auroit pu mieux employer.

209. Or tout se réduisant à la plus grande perfection, on revient à notre loi du meilleur. Car la perfection comprend, non seulement le bien moral et le bien physique des Créatures intelligentes, mais encore le bien qui n'est que métaphysique, et qui regarde aussi les Créatures destituées de raison. Il s'ensuit que le mal qui est dans les Créatures raisonnables, n'arrive que par concomitance, non pas par des volontés antécédentes, mais par une volonté conséquente, comme étant enveloppé dans le meilleur plan possible; et le bien métaphysique qui comprend tout, est cause qu'il faut donner place quelquefois au mal physique, et au mal moral, comme je l'ai déjà expliqué plus d'une fois. Il se trouve que les anciens Stoïciens n'ont pas été fort éloignés de ce Système. Mr. Bayle l'a remarqué lui-même dans son Dictionnaire à l'article de Chrysippe Rem. T: il importe d'en donner les paroles, pour l'opposer quelquefois à lui-même, et pour le ramener aux beaux sentimens qu'il avoit débités autrefois. »Chrysippe (dit-il,
»pag. 930.) dans son Ouvrage de la Providence
»examina entre autres questions celle-ci: La Nature
»des choses, ou la Providence qui a fait le Monde
»et le Genre humain, a-t-elle fait aussi les mala-
»dies à quoi les hommes sont sujets? Il répond que
»le principal dessein de la Nature n'a pas été de
»les rendre maladifs, cela ne conviendroit pas à la
»Cause de tous les biens; mais en préparant
»et en produisant plusieurs grandes choses très-bien
»ordonnées et très-subtiles, elle trouva qu'il en ré-
»sultoit quelques inconvéniens, et ainsi ils n'ont pas
»été conformes à son dessein primitif et à son but;
»ils se sont rencontrés à la suite de l'ouvrage, ils
»n'ont existé que comme des conséquences. Pour
»la formation du corps humain, disoit-il, la plus
»fine idée, et l'utilité même de l'ouvrage deman-
»doient que la tête fût composée d'un tissu d'osse-
»mens minces et déliés; mais par-là elle devoit
»avoir l'incommodité de ne pouvoir résister aux
»coups. La Nature préparoit la santé, et en même
»tems il a fallu par une espèce de concomitance
»que la source des maladies fût ouverte. Il en va
»de même à l'égard de la vertu; l'action directe
»de la Nature qui l'a fait naître, produit par con-
»trecoup l'engeance des vices. Je n'ai pas traduit
»littéralement, c'est pourquoi je mets ici le Latin
»même d'Aulugelle, en faveur de ceux qui enten-

»dent cette Langue »(Aul. Gell. Lib. 6. c. 1.) Idem
»»Chrysippus in eod. lib. (quarto, περὶ προνοίας)
»»tractat consideratque, dignumque esse id quaeri
»»putat, εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ
»»φύσιν γίνονται. Id est naturane ipsa rerum,
»»vel providentia quae compagem hanc mundi et
»»genus hominum fecit, morbos quoque et debili-
»»tates et aegritudines corporum, quas patiuntur
»»homines, fecerit. Existimat autem non fuisse
»»hoc principale naturae consilium, ut faceret ho-
»»mines morbis obnoxios. Nunquam enim hoc con-
»»venisse naturae auctori parentique rerum om-
»»nium bonarum. Sed quum multa, inquit, atque
»»magna gigneret pareretque aptissima et utilis-
»»sima, alia quoque simul agnata sunt incommoda
»»iis ipsis, quae faciebat, cohaerentia: eaque non
»»per naturam, sed per sequelas quasdam neces-
»»saria facta dicit, quod ipse appellat κατὰ πα-
»»ρακολούθησιν. Sicut, inquit, quum corpora
»»hominum natura fingeret, ratio subtilior et uti-
»»litas ipsa operis postulavit ut tenuissimis minu-
»»tisque ossiculis caput compingeret. Sed hanc uti-
»»litatem rei majoris alia quaedam incommoditas
»»extrinsecus consecuta est; ut fieret caput tenuiter
»»munitum et ictibus offensionibusque parvis fra-
»»gile. Proinde morbi quoque et aegritudines par-
»»tae sunt, dum salus paritur. Sic, Hercle, inquit,
»»dum virtus hominibus per consilium naturae
»»gignitur, vitia ibidem per affinitatem contrariam
»»nata sunt.« Je ne pense pas qu'un Païen ait
»pu rien dire de plus raisonnable dans l'ignorance
»où il étoit de la chute du premier homme, chute
»que nous n'avons pu savoir que par la révélation,
»et qui est la vraie cause de nos misères: si nous
»avions plusieurs semblables extraits des Ouvrages
»de Chrysippe, ou plutôt si nous avions ses Ouvra-
»ges, nous aurions une idée plus avantageuse que
»nous n'avons de la beauté de son génie.«

210. Voyons maintenant le revers de la médaille dans Mr. Bayle changé. Après avoir rapporté dans sa Réponse aux Questioos d'un Provincial (chap. 155. pag. 992. T. III.) ces paroles de Mr. Jaquelot qui sont fort à mon gré: »Changer
»l'ordre de l'Univers, est quelque chose de plus
»haute importance infiniment que la prospérité d'un
»homme de bien. Il ajoute: Cette pensée a quel-
»que chose d'éblouissant: le P. Mallebranche l'a
»mise dans le plus beau jour du monde, et il a
»persuadé à quelques-uns de ses Lecteurs, qu'un
»système simple et très fécond est plus convenable
»à la sagesse de Dieu qu'un système plus composé
»et moins fécond à proportion, mais plus capable
»de prévenir les irrégularités. Mr. Bayle a été de
»ceux qui crurent que le P. Mallebranche donnoit
»par-là un merveilleux dénouement, (c'est M. Bayle
»lui-même qui parle;) mais il est presque impos-
»sible de s'en payer, après avoir lu les Livres de
»Mr. Arnaud contre ce système, et après avoir con-
»sidéré l'idée vaste et immense de l'Etre souverai-
»nement parfait. Cette idée nous apprend qu'il
»n'est rien de plus aisé à Dieu, que de suivre un
»plan simple, fécond, régulier et commode en même
»tems à toutes les créatures.«

211. Etant en France, je communiquai à Mr. Arnaud un Dialogue que j'avois fait en Latin sur la cause du mal et sur la justice de Dieu; c'étoit non seulement avant ses disputes avec le R. P. Mallebranche, mais même avant que le Livre de la Recherche de la Vérité parût. Ce principe que je soutiens ici, savoir que le péché avoit été permis, à cause qu'il avoit été enveloppé dans le meilleur plan de l'Univers, y étoit déjà employé; et Mr. Arnaud ne parut point s'en effaroucher. Mais les petits démêlés qu'il a eus depuis avec ce Père, lui ont donné sujet d'examiner cette matière avec plus d'attention, et d'en juger plus sévèrement. Cependant je ne suis pas tout-à-fait content de la manière dont la chose est exprimée ici par Mr. Bayle; et je ne suis point d'opinion qu'un plan plus composé et moins fécond puisse être plus capable de prévenir les irrégularités. Les règles sont les volontés générales: plus on observe de règles, plus y a-t-il de régularité; la simplicité et la fécondité sont le but des règles. On m'objectera, qu'un système fort uni sera sans irrégularités. Je réponds, que ce seroit une irrégularité d'être trop uni, cela choqueroit les règles de l'harmonie. Et citharaedus ridetur chorda qui semper oberrat eadem. Je crois donc que Dieu peut suivre un plan simple, fécond, régulier; mais je ne crois pas que celui qui est le meilleur et le plus régulier soit toujours commode en même tems à toutes les Créatures, et je le juge à posteriori; car celui que Dieu a choisi ne l'est pas. Je l'ai pourtant encore montré à priori dans des exemples pris des Mathématiques, et j'en donnerai un tantôt. Un Origéniste qui voudra que celles qui sont rationelles deviennent toutes enfin heureuses, sera encore plus aisé à contenter. Il dira, à l'imitation de ce que dit S. Paul des souffrances de cette vie, que celles qui sont finies ne peuvent point entrer en comparaison avec un bonheur éternel.

212. Ce qui trompe en cette matière, est, comme j'ai déjà remarqué, qu'on se trouve porté à croire que ce qui est le meilleur dans le tout, est le meilleur aussi qui soit possible dans chaque partie. On raisonne ainsi en Géometrie, quand il s'agit de maximis et minimis. Si le chemin d'A à B

qu'on se propose, est le plus court qu'il est possible, et si ce chemin passe par C, il faut que le chemin d'A à C, partie du premier, soit aussi le plus court qu'il est possible. Mais la conséquence de la quantité à la qualité ne va pas toujours bien, non plus que celle qu'on tire des égaux aux semblables. Car les égaux sont ceux dont la quantité est la même, et les semblables sont ceux qui ne diffèrent point selon les qualités. Feu Mr. Sturmius, Mathémacien célèbre à Altorf, étant en Hollande dans sa jeunesse, y fit imprimer un petit Livre sous le titre d'Euclides Catholicus, où il tâcha de donner des règles exactes et générales dans des matières non Mathématiques, encouragé à cela par feu Mr. Erhard Weigel, qui avoit été son Précepteur. Dans ce Livre, il transfère aux semblables, ce qu'Euclide avoit dit des égaux, et il forme cet axiome: Si similibus addas similia, tota sunt similia; mais il fallut tant de limitations pour excuser cette règle nouvelle, qu'il auroit été mieux, à mon avis, de l'énoncer d'abord avec restriction, en disant, Si similibus similia addas similiter, tota sunt similia. Aussi les Géomètres ont souvent coûtume de demander non tantum similia, sed et similiter posita.

213. Cette différence entre la quantité et la qualité paroît ici dans notre cas. La partie du plus court chemin entre deux extrémités, est aussi le plus court chemin entre les extrémités de cette partie: mais la partie du meilleur tout n'est pas nécessairement le meilleur qu'on pouvoit faire de cette partie; puisque la partie d'une belle chose n'est pas toujours belle, pouvant être tirée du tout, ou prise dans le tout, d'une manière irrégulière. Si la bonté et la beauté consistoient toujours dans quelque chose d'absolu et d'uniforme, comme l'étendue, la matière, l'or, l'eau, et autres corps supposés homogènes ou similaires; il faudroit dire que la partie du bon et du beau seroit belle et bonne comme le tout, puisqu'elle seroit toujours ressemblante au tout: mais il n'en est pas ainsi dans les choses relatives. Un exemple pris de la Géométrie sera propre à expliquer ma pensée.

214. Il y a une espèce de Géométrie que M. Jungius de Hambourg, un des plus excellens hommes de son tems, appelloit Empirique. Elle se sert d'expériences démonstratives, et prouve plusieurs propositions d'Euclide, mais particulièrement celles qui regardent l'égalité de deux figures, en coupant l'une en pièces, et en rejoignant ces pièces pour en faire l'autre. De cette manière, en coupant, comme il faut, en parties les quarrés des deux côtés du triangle rectangle, et en arrangeant ces parties comme il faut, on en fait le quarré de l'hypoténuse; c'est démontrer empiriquement la 47. proposition du I. Livre d'Euclide. Or supposé que quelques unes de ces pièces prises des deux moindres quarrés se perdent, il manquera quelque chose au grand quarré, qu'on en doit former; et ce composé défectueux, bien loin de plaire, sera d'une laideur choquante. Et si les pièces qui sont restées, et qui composent le composé fautif, étoient prises détachées sans aucun égard au grand quarré qu'elles doivent contribuer à former, on les rangeroit tout autrement entre elles pour faire un composé passable. Mais dès que les pièces égarées se retrouveront, et qu'on remplira le vuide du composé fautif, il en proviendra une chose belle et régulière, qui est le grand quarré entier, et ce composé accompli sera bien plus beau que le composé passable, qui avoit été fait des seules pièces qu'on n'avoit point égarées. Le composé accompli répond à l'Univers tout entier, et le composé fautif qui est une partie de l'accompli, répond à quelque partie de l'Univers, où nous trouvons des défauts que l'Auteur des choses a soufferts, parce qu'autrement, s'il avoit voulu réformer cette partie fautive, et en faire un composé passable, le tout n'auroit pas été si beau; car les parties du composé fautif, rangées mieux pour en faire un composé passable, n'auroient pu être employées comme il faut à former le composé total et parfait. Thomas d'Acquin a entrevu ces choses, lorsqu'il a dit: »ad prudentem gubernato»rem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis »in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto.« (Thom. contra gent. lib. 2. c. 71.) Thomas Gatakerus, dans ses Notes sur le Livre de Marc Aurèle, (lib. 5. cap. 8. chez M. Bayle) cite aussi des passages des Auteurs, qui disent que le mal des parties est souvent le bien du tout.

215. Revenons aux instances de M. Bayle. Il se figure un Prince (p. 963.) qui fait bâtir une Ville, et qui par un faux goût aime mieux qu'elle ait des airs de magnificence, et un caractère hardi et singulier d'architecture, que d'y faire trouver aux habitans toutes sortes de commodités. Mais si ce Prince a une véritable grandeur d'âme, il préfèrera l'architecture commode à l'architecture magnifique. C'est ainsi que juge M. Bayle. Je croirois pourtant qu'il y a des cas dans lesquels on préfèrera avec raison la beauté de la structure d'un Palais, à la commodité de quelques domestiques. Mais j'avoue que la structure seroit mauvaise, quelque belle qu'elle pût être, si elle causoit des maladies aux habitans; pourvu qu'il fût possible d'en faire une qui fût meilleure, en considérant la beauté, la commodité, et la santé tout ensemble. Car il se peut qu'on ne puisse point avoir tous ces avantages

à la fois, et que le Château devant devenir d'une structure insupportable en cas qu'on voulût bâtir sur le côté septentrional de la montagne qui est le plus sain, on aimât mieux le faire regarder le midi.

216. M. Bayle objecte encore, qu'il est vrai que nos Législateurs ne peuvent jamais inventer des règlemens qui soient commodes à tous les particuliers, »Nulla lex satis commoda omnibus est; id »modo quaeritur, si majori parti et in summam »prodest. (Cato ap. Livium L. 34. circa init.) Mais c'est que la limitation de leurs lumières les force à s'attacher à des loix, qui tout bien compté sont plus utiles que dommageables. Rien de tout cela ne peut convenir à Dieu, qui est aussi infini en puissance et en intelligence, qu'en bonté et qu'en véritable grandeur. Je réponds, que Dieu choisissant le meilleur possible, on ne lui peut objecter aucune limitation de ses perfections; et dans l'Univers, non seulement le bien surpasse le mal, mais aussi le mal sert à augmenter le bien.

217. Il remarque aussi, que les Stoïciens ont tiré une impiété de ce principe, en disant qu'il falloit supporter patiemment les maux, vu qu'ils étoient nécessaires, non seulement à la santé et à l'intégrité de l'Univers, mais encore à la félicité, perfection et conservation de Dieu qui le gouverne. C'est ce que l'Empereur Marc Aurèle a exprimé dans le huitième chapitre du cinquième Livre de ses Soliloques. »Duplici ratione (dit-il) diligas oportet, quicquid »evenerit tibi; altera quod tibi natum et tibi coor»dinatum et ad te quodammodo affectum est; al»tera quod universi Gubernatori prosperitatis et »consummationis atque adeo permansionis ipsius »procurandae (τῆς εὐοδίας καὶ τῆς συντελείας »καὶ τῆς συμμονῆς αὐτῆς) ex parte causa est.« Ce précepte n'est pas le plus raisonnable de ceux de ce grand Empereur. Un, diligas oportet (στέργειν χρὴ) ne vaut rien; une chose ne devient point aimable pour être nécessaire, et pour être destinée ou attachée à quelqu'un: et ce qui seroit un mal pour moi, ne cesseroit pas de l'être parce qu'il seroit le bien de mon maître, si ce bien ne rejaillit point sur moi. Ce qu'il y a de bon dans l'Univers, est entre autres, que le bien général devient effectivement le bien particulier de ceux qui aiment l'Auteur de tout bien. Mais l'erreur principale de cet Empereur et des Stoïciens étoit, qu'ils s'imaginoient que le bien de l'Univers devoit faire plaisir à Dieu lui-même, parcequ'ils concevoient Dieu comme l'âme du Monde. Cette erreur n'a rien de commun avec notre dogme: Dieu, selon nous, est Intelligentia extramundana, comme Martianus Capella l'appelle, ou plutôt supramundana. D'ailleurs, il agit pour faire du bien, et non pas pour en recevoir. Melius est dare quam accipere: sa béatitude est toujours parfaite, et ne sauroit recevoir aucun accroissement, ni du dedans ni du dehors.

218. Venons à la principale objection que M. Bayle nous fait, après M. Arnaud. Elle est compliquée: car ils prétendent que Dieu seroit nécessité, qu'il agiroit nécessairement, s'il étoit obligé de créer le meilleur; ou du moins qu'il auroit été impuissant, s'il n'avoit pu trouver un meilleur expédient pour exclure les péchés et les autres maux. C'est nier en effet que cet Univers soit le meilleur, et que Dieu soit obligé de s'attacher au meilleur. Nous y avons assez satisfait en plus d'un endroit: nous avons prouvé que Dieu ne peut manquer de produire le meilleur; et cela supposé, il s'ensuit que les maux que nous expérimentons ne pouvoient point être raisonnablement exclus de l'Univers, puisqu'ils y sont. Voyons pourtant ce que ces deux excellens hommes nous opposent, ou plutôt voyons ce que M. Bayle objecte, car il professe d'avoir profité des raisonnemens de M. Arnaud.

219. »Seroit-il possible (dit-il, ch. 151. de la »Réponse aux Provinc. T. III. p. 890.) qu'une Na»ture dont la bonté, la sainteté, la sagesse, la »science, la puissance sont infinies, qui aime la »vertu souverainement, comme son idée claire et »distincte nous le fait connoître, et comme chaque »page presque de l'Ecriture nous l'affirme, n'auroit »pu trouver dans la vertu aucun moyen convenable »et proportionné à ses fins? Seroit-il possible que »le vice seul lui eût offert ce moyen? On auroit »cru au contraire qu'aucune chose ne convenoit »mieux à cette Nature, que d'établir la vertu dans »son ouvrage à l'exclusion de tout vice.« M. Bayle outre ici les choses. On accorde que quelque vice a été lié avec le meilleur plan de l'Univers, mais on ne lui accorde pas que Dieu n'a pu trouver dans la vertu aucun moyen proportionné à ses fins. Cette objection auroit lieu, s'il n'y avoit point de vertu, si le vice tenoit sa place par-tout. Il dira, qu'il suffit que le vice règne, et que la vertu est peu de chose en comparaison. Mais je n'ai garde de lui accorder cela, et je crois qu'effectivement, à le bien prendre, il y a incomparablement plus de bien moral, que de mal moral, dans les Créatures raisonnables, dont nous ne connoissons qu'un très-petit nombre.

220. Ce mal n'est pas même si grand dans les hommes, qu'on le débite: il n'y a que des gens d'un naturel malin, ou des gens devenus un peu misanthropes par les malheurs, comme ce Timon de Lucien, qui trouvent de la méchanceté partout, et qui empoisonnent les meilleures actions par les interprétations qu'ils leur donnent: je parle de ceux

qui le font tout de bon, pour en tirer de mauvaises conséquences, dont leur pratique est infectée; car il y en a qui ne le font que pour montrer leur pénétration. On a critiqué cela dans Tacite, et c'est encore ce que M. Descartes, (dans une de ses Lettres) trouve à redire au Livre de M. Hobbes *de Cive*, dont on n'avoit imprimé alors que peu d'exemplaires pour être distribués aux amis, mais qui fut augmenté par des remarques de l'Auteur, dans la seconde édition que nous avons. Car quoique M. Descartes reconnoisse que ce Livre est d'un habile homme, il y remarque des principes et des maximes très-dangereuses, en ce qu'on y suppose tous les hommes méchans, ou qu'on leur donne sujet de l'être. Feu M. Jacques Thomasius disoit dans ses belles Tables de la Philosophie pratique que le πρῶτον ψεῦδος, le principe des erreurs de ce Livre de M. Hobbes, étoit qu'il prenoit *statum legalem pro naturali*, c'est-à-dire que l'état corrompu lui servoit de mesure et de règle, au lieu que c'est l'état le plus convenable à la nature humaine, qu'Aristote avoit eu en vue. Car selon Aristote, on appelle *naturel* ce qui est le plus convenable à la perfection de la nature de la chose: mais M. Hobbes appelle *l'état naturel* celui qui a le moins d'art; ne considérant peut-être pas que la nature humaine dans sa perfection porte l'art avec elle. Mais la question de nom, c'est-à-dire de ce qu'on peut appeller naturel, ne seroit pas de grande importance, si Aristote et Hobbes n'y attachoient la notion du Droit naturel, chacun suivant sa signification. J'ai dit ci-dessus, que je trouvois dans le Livre de la *Fausseté des vertus humaines*, le même défaut que M. Descartes a trouvé dans celui de M. Hobbes *de Cive*.

221. Mais supposons que le vice surpasse la vertu dans le Genre-humain, comme l'on suppose que le nombre des Réprouvés surpasse celui des Elus; il ne s'ensuit nullement que le vice et la misère surpassent la vertu et la félicité dans l'Univers; il faut plutôt juger tout le contraire, parce que la Cité de Dieu doit être le plus parfait de tous les Etats possibles, puisqu'il a été formé et est toujours gouverné par le plus grand et le meilleur de tous les Monarques. Cette réponse confirme ce que j'ai remarqué ci-dessus, en parlant de la conformité de la Foi et de la Raison; savoir, qu'une des plus grandes sources du paralogisme des objections, est qu'on confond l'apparent avec le véritable; l'apparent, dis-je, non pas absolument tel qu'il résulteroit d'une discussion exacte des faits, mais tel qu'il a été tiré de la petite étendue de nos expériences; car il seroit déraisonnable de vouloir opposer des apparences si imparfaites et si peu fondées, aux démonstrations de la Raison, et aux révélations de la Foi.

222. Au reste, nous avons déjà remarqué que l'amour de la vertu et la haine du vice, qui tendent indéfiniment à procurer l'existence de la vertu, et à empêcher celle du vice, ne sont que la volonté de procurer la félicité de tous les hommes, et d'en empêcher la misère. Et ces volontés antécédentes ne font qu'une partie de toutes les volontés antécédentes de Dieu prises ensemble, dont le résultat fait la volonté conséquente, ou que le décret de créer le meilleur: et c'est par ce décret que l'amour de la vertu et de la félicité des Créatures raisonnables, qui est indéfini de soi, et va aussi loin qu'il se peut, reçoit quelques petites limitations, à cause de l'égard qu'il faut avoir au bien en général. C'est ainsi qu'il faut entendre que Dieu aime souverainement la vertu et hait souverainement le vice, et que néanmoins quelque vice doit être permis.

223. M. Arnaud et M. Bayle semblent prétendre que cette méthode d'expliquer les choses, et d'établir *un meilleur* entre tous les plans de l'Univers, et qui ne puisse être surpassé par aucun autre, borne la puissance de Dieu. »Avez-vous *bien pensé*, dit M. Arnaud au R. P. Mallebranche »(dans ses Réflexions sur le nouveau Système de »la Nature et de la Grace, T. II. 385.) qu'en avan»çant de telles choses vous entreprenez de renver»ser le premier article du Symbole, par lequel nous »faisons profession de croire en Dieu le Père tout»puissant?« Il avoit déjà dit auparavant (p. 362.) »Peut-on prétendre, sans se vouloir aveugler soi»même, qu'une conduite qui n'a pu être sans cette »suite fâcheuse, qui est que la plupart des hommes »se perdent, porte plus le caractère de la bonté »de Dieu, qu'une autre conduite qui avoit été cause, »si Dieu l'avoit suivie, que tous les hommes se se»roient sauvés?« Et comme M. Jaquelot ne s'éloigne point des principes que nous venons de poser, M. Bayle lui fait des objections semblables (Rép. au Provincial, ch. 151. pag. 900. T. III.) »Si l'on adopte de tels éclaircissemens, (dit-il) on »se voit contraint de renoncer aux notions les plus »évidentes sur la nature de l'Etre souverainement »parfait. Elles nous apprennent que toutes les cho»ses qui n'impliquent point contradiction lui sont »possibles, que par conséquent il lui est possible »de sauver des gens qu'il ne sauve pas: car quelle »contradiction résulteroit-il de ce que le nombre »des Elus seroit plus grand qu'il ne l'est? Elles »nous apprennent que puisqu'il est souverainement »heureux, il n'a point de volontés qu'il ne puisse »exécuter. Le moyen donc de comprendre qu'il ne »le puisse? Nous cherchions quelque lumière qui

»nous tirât des embarras où nous nous trouvons »en comparant l'idée de Dieu avec l'état du Genre»humain, et voilà que l'on nous donne des éclair»cissemens qui nous jettent dans des ténèbres plus »épaisses.«

224. Toutes ces oppositions s'évanouissent par l'exposition que nous venons de donner. Je demeure d'accord du principe de M. Bayle, et c'est aussi le mien, que tout ce qui n'implique point de contradiction est possible. Mais selon nous, qui soutenons que Dieu a fait le meilleur qu'il étoit possible de faire, ou qu'il ne pouvoit point mieux faire qu'il n'a fait; et qui jugeons que d'avoir un autre sentiment de son ouvrage total, seroit blesser sa bonté ou sa sagesse; il faut dire qu'il implique contradiction de faire quelque chose qui surpasse en bonté le meilleur même. Ce seroit comme si quelqu'un prétendoit que Dieu pût mener d'un point à un autre une ligne plus courte que la ligne droite; et accusoit ceux qui le nient, de renverser l'Article de la Foi, suivant lequel nous croyons en Dieu le Père tout-puissant.

225. L'infinité des possibles, quelque grande qu'elle soit, ne l'est pas plus que celle de la sagesse de Dieu, qui connoît tous les possibles. On peut même dire que si cette sagesse ne surpasse point les possibles extensivement, puisque les objets de l'entendement ne sauroient aller au delà du possible, qui en un sens est seul intelligible, elle les surpasse intensivement, à cause des combinaisons infiniment infinies qu'elle en fait, et d'autant de réflexions qu'elle fait là-dessus. La sagesse de Dieu, non contente d'embrrasser tous les possibles, les pénètre, les compare, les pèse les uns contre les autres, pour en estimer les degrés de perfection ou d'imperfection, le fort et le foible, le bien et le mal: elle va même au-delà des combinaisons finies, elle en fait une infinité d'infinies, c'est-à-dire une infinité de suites possibles de l'Univers, dont chacune contient une infinité de Créatures; et par ce moyen la Sagesse divine distribue tous les possibles qu'elle avoit déjà envisagés à part, en autant de systèmes universels, qu'elle compare encore entre eux: et le résultat de toutes ces comparaisons et réflexions, est le choix du meilleur d'entre tous ces systèmes possibles, que la sagesse fait pour satisfaire pleinement à la bonté; ce qui est justement, le plan de l'Univers actuel. Et toutes ces opérations de l'entendement divin, quoiqu'elles aient entre elles un ordre et une priorité de nature, se font toujours ensemble, sans qu'il y ait entre elles aucune priorité de tems.

226. En considérant attentivement ces choses, j'espère qu'on aura une autre Idée de la grandeur des perfections divines, et sur-tout de la sagesse et de la bonté de Dieu, que ne sauroient avoir ceux qui font agir Dieu comme au hazard, sans sujet et sans raison. Et je ne vois pas comment ils pourroient éviter un sentiment si étrange, à moins qu'ils ne reconnussent qu'il y a des raisons du choix de Dieu, et que ces raisons sont tirées de sa bonté: d'où il suit nécessairement que ce qui a été choisi a eu l'avantage de la bonté sur ce qui n'a point été choisi, et par conséquent qu'il est le meilleur de tous les possibles. Le meilleur ne sauroit être surpassé en bonté, et on ne limite point la puissance de Dieu, en disant qui ne sauroit faire l'impossible. Est-il possible, disoit Mr. Bayle, qu'il n'y ait point de meilleur plan que celui que Dieu a exécuté? On répond que cela est très possible et même nécessaire, savoir qu'il n'y en ait point: autrement Dieu l'auroit préféré.

227. Nous avons assez établi, ce semble, qu'entre tous les plans possibles de l'Univers il y en a un meilleur que tous les autres, et que Dieu n'a point manqué de le choisir. Mais Mr. Bayle prétend en inférer qu'il n'est donc point libre. Voici comment il en parle: (ubi supra, ch. 151. p. 899.) »On croyoit disputer avec un homme qui supposât »avec nous que la bonté et que la puissance de Dieu »sont infinies, aussi-bien que sa sagesse; et l'on »voit qu'à proprement parler cet homme suppose »que la bonté et que la puissance de Dieu sont ren»fermées dans des bornes assez étroites.« Quant à cela, on y a déjà satisfait: l'on ne donne point de bornes à la puissance de Dieu, puisqu'on reconnoît qu'elle s'étend *ad maximum, ad omnia*, à tout ce qui n'implique aucune contradiction: et l'on n'en donne point à sa bonté, puisqu'elle va au meilleur, *ad optimum*. Mais Mr. Bayle poursuit: »Il n'y a donc aucune liberté en Dieu, il est né»cessité par sa sagesse à créer, et puis à créer pré»cisément un tel ouvrage, et enfin à le créer préci»sément par telles voies. Ce sont trois servitudes »qui forment un fatum plus que Stoïcien, et qui »rendent impossible tout ce qui n'est pas dans leur »sphère. Il semble que, selon ce système, Dieu »auroit pu dire, avant même que de former ces dé»crets: Je ne puis sauver un tel homme, ni dam»ner un tel autre,« quippe vetor fatis, »ma sagesse »ne le permet pas.«

228. Je réponds, que c'est la bonté qui porte Dieu à créer, afin de se communiquer; et cette même bonté jointe à la sagesse le porte à créer le meilleur: cela comprend toute la suite, l'effet et les voies. Elle l'y porte sans le nécessiter, car elle ne rend point impossible ce qu'elle ne fait point choisir. Appeller cela *fatum*, c'est le prendre dans

un bon sens, qui n'est point contraire à la liberté: Fatum vient de fari, parler, prononcer; il signifie un jugement, un décret de Dieu, l'arrêt de sa sagesse. Dire qu'on ne peut pas faire une chose, seulement parce qu'on ne le veut pas, c'est abuser des termes. Le Sage ne veut que le bon: est-ce donc une servitude, quand la volonté agit suivant la sagesse? Et peut-on être moins esclave, que d'agir par son propre choix suivant la plus parfaite raison? Aristote disoit, que celui-là est dans une servitude naturelle (natura servus) qui manque de conduite, qui a besoin d'être gouverné. L'esclavage vient de dehors, il porte à ce qui déplait, et sur-tout à ce qui déplait avec raison: la force d'autrui et nos propres passions nous rendent esclaves. Dieu n'est jamais mû par aucune chose qui soit hors de lui, il n'est point sujet non plus aux passions internes, et il n'est jamais mené à rien qui lui puisse faire déplaisir. Il paroît donc que Mr. Bayle donne des noms odieux aux meilleures choses du monde, et renverse les notions, en appellant esclavage l'état de la plus grande et de la plus parfaite liberté.

229. Il avoit encore dit un peu auparavant (ch. 151. p. 891.) »Si la vertu, ou quelque autre »bien que ce soit, avoient eu autant de convenance »que le vice avec les fins du Créateur, le vice n'au»roit pas eu la préférence; il faut donc qu'il ait été »l'unique moyen dont le Créateur ait pu se servir; »il a donc été employé par pure nécessité. Comme »donc il aime sa gloire, non pas par une liberté »d'indifférence, mais nécessairement, il faut qu'il »aime nécessairement tous les moyens sans lesquels »il ne pourroit point manifester sa gloire. Or si le »vice, entant que vice, a été le seul moyen de par»venir à ce but, il s'ensuivra que Dieu aime néces»sairement le vice, entant que vice; à quoi l'on ne »peut songer sans horreur, et il nous a révélé tout »le contraire.« Il remarque en même tems, que certains Docteurs Supralapsaires (comme Retorfort, par exemple) ont nié que Dieu veut le péché, entant que péché, pendant qu'ils ont avoué qu'il veut permissivement le péché, entant que punissable et pardonnable; mais il leur objecte qu'une action n'est punissable et pardonnable, qu'entant quelle est vicieuse.

230. Mr. Bayle suppose faux dans les paroles que nous venons de lire, et en tire de fausses conséquences. Il n'est point vrai, que Dieu aime sa gloire nécessairement, si l'on entend par-là qu'il est porté nécessairement à se procurer sa gloire par les Créatures. Car si cela étoit, il se procureroit cette gloire toujours et par-tout. Le décret de créer est libre: Dieu est porté à tout bien; le bien, et même le meilleur, l'incline à agir; mais il ne le nécessite pas: car son choix ne rend point impossible ce qui est distinct du meilleur; il ne fait point que ce que Dieu omet implique contradiction. Il y a donc en Dieu une liberté, exempte non seulement de la contrainte, mais encore de la nécessité. Je l'entends de la nécessité métaphysique; car c'est une nécessité morale, que le plus sage soit obligé de choisir le meilleur. Il en est de même des moyens que Dieu choisit pour parvenir à sa gloire. Pour ce qui est du vice, l'on a montré ci-dessus qu'il n'est pas un objet du décret de Dieu, comme moyen, mais comme condition sine qua non; et que c'est pour cela qu'il est seulement permis. On a encore moins de droit de dire que le vice est le seul moyen; il seroit tout-au-plus un des moyens, mais un des moindres parmi une infinité d'autres.

231. »Autre conséquence affreuse (poursuit Mr. Bayle:), »la fatalité de toutes choses revient: il »n'aura pas été libre à Dieu d'arranger d'une autre »manière les événemens, puisque le moyen qu'il a »choisi de manifester sa gloire étoit le seul qui fût »convenable à sa sagesse.« Cette prétendue fatalité ou nécessité n'est que morale, comme nous venons de montrer: elle n'intéresse point la liberté; au contraire, elle en suppose le meilleur usage: elle ne fait point que les objets que Dieu ne choisit pas soient impossibles. »Que deviendra donc« (ajoute-t-il) »le franc-arbitre de l'homme? n'y aura-t-il »pas eu nécessité et fatalité qu'Adam péchât? Car »s'il n'eût point péché, il eût renversé le plan unique »que Dieu s'étoit fait nécessairement.« C'est encore abuser des termes. Adam péchant librement étoit vu de Dieu parmi les idées des possibles, et Dieu décerna de l'admettre à l'existence tel qu'il l'a vu: ce décret ne change point la nature des objets: il ne rend point nécessaire ce qui étoit contingent en soi, ni impossible ce qui étoit possible.

232. Mr. Bayle poursuit (p. 892.): »Le sub»til Scot affirme avec beaucoup de jugement, que »si Dieu n'avoit point de liberté d'indifférence, au»cune Créature ne pourroit avoir cette espèce de »liberté.« J'en demeure d'accord, pourvu qu'on n'entende point une indifférence d'équilibre, où il n'y ait aucune raison qui incline d'un côté plus que de l'autre Mr. Bayle reconnoit (plus bas au chap. 168. p. 1111.) que ce qu'on appelle indifférence, n'exclut point les inclinations et les plaisirs prévenans. Il suffit donc qu'il n'y ait point de nécessité métaphysique dans l'action qu'on appelle libre, c'est-à-dire, il suffit qu'on choisisse entre plusieurs partis possibles.

233. Il poursuit encore (au dit ch. 157. pag.

893.): »Si Dieu n'est point déterminé à créer le »Monde par un mouvement libre de sa bonté, mais »par les intérêts de sa gloire, qu'il aime nécessai»rement, et qui est la seule chose qu'il aime, car »elle n'est point différente de sa substance: et si »l'amour qu'il a pour lui-même l'a nécessité à ma»nifester sa gloire par le moyen le plus convenable, »et si la chute de l'homme a été ce moyen-là; il »est évident que cette chute est arrivée de toute né»cessité, et que l'obéissance d'Eve et Adam aux »ordres de Dieu étoit impossible.« Toujours le même abus. L'amour que Dieu se porte lui est essentiel, mais l'amour de sa gloire, ou la volonté de la procurer, ne l'est nullement: l'amour qu'il a pour lui-même ne l'a point nécessité aux actions au dehors, elles ont été libres; et puisqu'il y avoit des plans possibles, où les premiers parens ne pécheroient point, leur péché n'étoit donc point nécessaire. Enfin, nous disons en effet ce que Mr. Bayle reconnoit ici, que Dieu s'est déterminé à créer le Monde par un mouvement libre de sa bonté; et nous ajoutons, que ce même mouvement l'a porté au meilleur.

234. La même réponse a lieu contre ce que Mr. Bayle dit (ch. 165. p. 1071.): »Le moyen le plus »propre pour parvenir à une fin, est nécessairement »unique« (c'est fort bien dit, au moins dans les cas où Dieu a choisi): »Donc si Dieu a été porté in»vinciblement à se servir de ce moyen, il s'en est »servi nécessairement.« (Il y a été porté certainement, il y a été déterminé, ou plutôt il s'y est déterminé: mais ce qui est certain n'est pas toujours nécessaire, ou absolument invincible; la chose pouvoit aller autrement, mais cela n'est point arrivé, et pour cause. Dieu a choisi entre de différens partis tous possibles: ainsi métaphysiquement parlant, il pouvoit choisir ou faire ce qui ne fût point le meilleur; mais il ne le pouvoit point moralement parlant. Servons-nous d'une comparaison de Géométrie. Le meilleur chemin d'un point à un autre (faisant abstraction des empêchemens, et autres considérations accidentelles du milieu) est unique; c'est celui qui va par la ligne la plus courte, qui est la droite. Cependant il y a une infinité de chemins d'un point à un autre. Il n'y a donc point de nécessité qui m'oblige d'aller par la ligne droite; mais aussitôt que je choisis le meilleur, je suis déterminé à y aller, quoique ce ne soit qu'une nécessité morale dans le Sage; c'est pourquoi les conséquences suivantes tombent.) »Donc il n'a pu faire »que ce qu'il a fait. Donc ce qui n'est point arrivé »ou n'arrivera jamais, est absolument impossible:« (ces conséquences tombent, dis-je: car puisqu'il y a bien des choses qui ne sont jamais arrivées et n'arriveront jamais, et qui cependant sont concevables distinctement, et n'impliquent aucune contradiction; comment peut-on dire qu'elles sont absolument impossibles? Mr. Bayle a réfuté cela lui-même dans un endroit opposé aux Spinosistes que nous avons cité ci-dessus, et il a reconnu plusieurs fois qu'il n'y a d'impossible que ce qui implique contradiction: maintenant il change de style et de termes.) »Donc la persévérance d'Adam dans l'in»nocence a été toujours impossible; donc sa chute »étoit absolument inévitable, et antécédemment »même au décret de Dieu, car il impliqueroit con»tradiction que Dieu pût vouloir une chose opposée »à sa sagesse: c'est au fond la même chose de dire, »cela est impossible à Dieu, et de dire, Dieu le »pourroit faire, s'il vouloit, mais il ne peut pas le »vouloir.« (C'est abuser des termes en un sens, que de dire ici, on peut vouloir, on veut vouloir: la puissance se rapporte ici aux actions que l'on veut. Cependant il n'implique point contradiction que Dieu veuille (directement ou permissivement) une chose qui n'implique point, et dans ce sens il est permis de dire que Dieu peut la vouloir).

235. En un mot, quand on parle de la possibilité d'une chose, il ne s'agit pas des causes qui doivent faire ou empêcher qu'elle existe actuellement: autrement on changeroit la nature des termes, et on rendroit inutile la distinction entre le possible et l'actuel; comme faisoit Abailard, et comme Wiclef paroît avoir fait après lui, ce qui les a fait tomber sans aucun besoin dans des expressions incommodes et choquantes. C'est pourquoi, lorsqu'on demande si une chose est possible ou nécessaire, et qu'on y fait entrer la considération de ce que Dieu veut ou choisit, on change de question. Car Dieu choisit parmi les possibles, et c'est pour cela qu'il choisit librement, et qu'il n'est point nécessité: il n'y auroit point de choix ni de liberté, s'il n'y avoit qu'un seul parti possible.

236. Il faut encore répondre aux syllogismes de Mr. Bayle, afin de ne rien négliger, de ce qu'un si habile homme a opposé: ils se trouvent au chap. 151. de sa Réponse aux Questions d'un Provincial, p. 900. 901. Tom. 3.

PREMIER SYLLOGISME.

»Dieu ne peut rien vouloir, qui soit opposé à »l'amour nécesssaire qu'il a pour sa sagesse.«

»Or le salut de tous les hommes est opposé à l'a»mour nécessaire que Dieu a pour sa sagesse.«

»Donc Dieu ne peut vouloir le salut de tous les »hommes.«

La majeure est évidente par elle même; car on ne peut rien, dont l'opposé soit nécessaire. Mais on ne peut point laisser passer la mineure; car quoique Dieu aime nécessairement sa sagesse, les actions où sa sagesse le porte ne laissent pas d'être libres, et les objets où sa sagesse ne le porte point ne cessent point d'être possibles. Outre que sa sagesse l'a porté à vouloir le salut de tous les hommes, mais non pas d'une volonté conséquente et décrétoire. Et cette volonté conséquente n'étant qu'un résultat des volontés libres antécédentes, ne peut manquer d'être libre aussi.

SECOND SYLLOGISME.

»L'ouvrage le plus digne de la sagesse de Dieu »comprend entre autres choses le péché de tous les »hommes, et la damnation éternelle de la plus grande »partie des hommes.«

»Or Dieu veut nécessairement l'ouvrage le plus »digne de sa sagesse.«

»Il veut donc nécessairement l'ouvrage qui com»prend entre autres le péché de tous les hommes, »et la damnation éternelle de la plus grande partie »des hommes.«

Passe pour la majeure, mais on nie la mineure. Les décrets de Dieu sont toujours libres, quoique Dieu y soit toujours porté par des raisons qui consistent dans la vue du bien: car être nécessité moralement par la sagesse, être obligé par la considération du bien, c'est être libre, c'est n'être point nécessité métaphysiquement. Et la nécessité métaphysique seule, comme nous avons remarqué tant de fois est opposée à la liberté.

238. Je n'examine point les syllogismes que Mr. Bayle objecte dans le chapitre suivant (ch. 152.) contre le système des Supralapsaires, et particulièrement contre le Discours que Théodore de Bèze fit dans le Colloque de Montbelliard, l'an 1586. Ces syllogismes ont presque le même défaut que ceux que nous venons d'examiner; mais j'avoue que le système même de Bèze ne satisfait point. Ce Colloque aussi ne servit qu'à augmenter les aigreurs des partis. »Dieu a créé le Monde à sa gloire; sa »gloire n'est connue (selon Bèze) si sa miséricorde »et sa justice n'est déclarée: pour cette cause il a »déclaré aucuns certains hommes de pure grace à »vie éternelle, et aucuns par juste jugement à dam»nation éternelle. La miséricorde présuppose la »misère, la justice présuppose la coulpe (il pouvoit ajouter qu'encore la misère suppose la coulpe). »Cependant Dieu étant bon, voire la bonté même, »il a créé l'homme bon et juste, mais muable, et »qui peut pécher de sa franche volonté. L'homme »n'est point chu à la volée ou téméraireinent, ni »par les causes ordonnées par quelque autre Dieu, »selon les Manichéens, mais par la providence de »Dieu; toutefois de telle sorte que Dieu ne fut point »envoloppé dans la faute: par autant que l'homme »n'a point été contraint de pécher.«

239. Ce système n'est pas des mieux imaginés: il n'est pas fort propre à faire voir la Sagesse, la Bonté et la Justice de Dieu; et heureusement il est presque abandonné aujourd'hui. S'il n'y avoit point d'autres raisons plus profondes, capables de porter Dieu à la permission de la coulpe, source de la misère, il n'y auroit ni coulpe, ni misère dans le monde, car celles qu'on allègue ici ne suffisent point. Il déclareroit mieux sa miséricorde en empêchant la misère, et il déclareroit mieux sa justice en empêchant la coulpe, en avançant la vertu, en la récompensant. L'on ne voit pas aussi comment celui qui non seulement fait qu'un homme puisse tomber, mais qui dispose les circonstances en sorte qu'elles contribuent à le faire tomber, n'en soit point coupable, s'il n'y a d'autres raisons qui l'y obligent. Mais lorsqu'on considère que Dieu, parfaitement bon et sage, doit avoir produit toute la vertu, bonté, félicité, dont le meilleur plan de l'Univers est capable; et que souvent un mal dans quelques parties peut servir à un plus grand bien du tout; l'on juge aisément que Dieu peut avoir donné place à l'infélicité, et permis même la coulpe, comme il a fait, sans en pouvoir être blâmé. C'est l'unique remède qui remplit ce qui manque à tous les Systèmes, de quelque manière qu'on range les décrets. S. Augustin a déjà favorisé ces pensées, et l'on peut dire d'Eve ce que le Poète dit de la main de Mutius Scaevola:

Si non errasset, fecerat illa minus.

240. Je trouve que le célèbre Prélat Anglois, qui a fait un Livre ingénieux de l'origine du mal, dont quelques passages ont été combattus par Mr. Bayle dans le second Tome de sa Réponse aux Questions d'un Provincial, quoiqu'il semble éloigné de quelques-uns des sentimens que j'ai soutenus ici, et paroisse recourir quelquefois à un pouvoir despotique, comme si la volonté de Dieu ne suivoit pas les règles de la sagesse à l'égard du bien ou du mal, mais décernoit arbitrairement qu'une telle ou telle chose doit passer pour bonne ou mauvaise: et comme si même la volonté de la Créature, entant que libre, ne choisissoit pas, parce que l'objet lui paroit bon, mais par une détermination purement arbitraire,

indépendante de la représentation de l'objet; cet Evêque, dis-je, ne laisse pas de dire en d'autres endroits des choses qui semblent plus favorables à ma doctrine qu'à ce qui y paroit contraire dans la sienne. Il dit que ce qu'une cause infiniment sage et libre a choisi, est meilleur que ce qu'elle n'a point choisi. N'est-ce pas reconnoitre que la bonté est l'objet et la raison de son choix? Dans ce sens on dira fort bien ici:

Sic placuit Superis; quaerere plura nefas.

ESSAIS
SUR
LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL.
TROISIÈME PARTIE.

241. Nous voilà débarrassés enfin de la cause morale du mal moral: le mal physique, c'est-à-dire les souffrances, les misères, nous embarrasseront moins, étant des suites du mal moral. Poena est malum passionis, quod infligitur ob malum actionis, suivant Grotius. L'on pâtit, parce qu'on a agi; l'on souffre du mal, parce qu'on fait mal:

Nostrorum causa malorum
Nos sumus.

Il est vrai qu'on souffre souvent pour les mauvaises actions d'autrui; mais lorsqu'on n'a point de part au crime, l'on doit tenir pour certain que ces souffrances nous préparent un plus grand bonheur. La question du mal physique, c'est-à-dire, de l'origine des souffrances, a des difficultés communes avec celle de l'origine du mal métaphysique, dont les monstres et les autres irrégularités apparentes de l'Univers fournissent des exemples. Mais il faut juger qu'encore les souffrances et les monstres sont dans l'ordre; et il est bon de considérer non seulement qu'il valoit mieux admettre ces défauts et ces monstres, que de violer les Loix générales, comme raisonne quelquefois le R. P. Mallebranche; mais aussi que ces monstres mêmes sont dans les règles, et se trouvent conformes à des volontés générales, quoique nous ne soyons point capables de démêler cette conformité. C'est comme il y a quelquefois des apparences d'irrégularité dans les Mathématiques, qui se terminent enfin dans un grand ordre, quand on a achevé de les approfondir: c'est pourquoi j'ai déjà remarqué ci-dessus, que dans mes principes tous les événemens individuels, sans exception, sont des suites des volontés générales.

242. On ne doit point s'étonner que je tâche d'éclaircir ces choses par des comparaisons prises des Mathématiques pures, où tout va dans l'ordre, et où il y a moyen de les démêler par une méditation exacte, qui nous fait jouir, pour ainsi dire, de la vue des idées de Dieu. On peut proposer une suite ou séries de nombres tout-à-fait irrégulière en apparence, où les nombres croissent et diminuent variablement sans qu'il y paroisse aucun ordre; et cependant celui qui saura la clef du chifre, et qui entendra l'origine et la construction de cette suite de nombres, pourra donner une règle, laquelle étant bien entendue, fera voir que la series est tout-à-fait régulière, et qu'elle a même de belles propriétés. On le peut rendre encore plus sensible dans les lignes: une ligne peut avoir des tours et des retours, des hauts et des bas, des points de rebroussement et des points d'inflexion, des interruptions, et d'autres variétés, de telle sorte qu'on n'y voie ni rime, ni raison, sur tout en ne considérant qu'une partie de la ligne; et cependant il se peut qu'on en puisse donner l'équation et la construction, dans laquelle un Géomètre trouveroit la raison et la convenance de toutes ces prétendues irrégularités: et voilà comment il faut encore juger de celles des monstres, et d'autres prétendus défauts dans l'Univers.

243. C'est dans ce sens qu'on peut employer ce beau mot de S. Bernard (Ep. 276. ad Eugen. III.): Ordinatissimum est, minus interdum ordinate fieri aliquid: Il est dans le grand ordre, qu'il y ait quelque petit désordre; et l'on peut même dire que ce petit désordre n'est qu'apparent dans le tout, et il n'est pas même apparent par rapport à la félicité de ceux qui se mettent dans la voie de l'ordre.

244. En parlant des monstres, j'entens encore quantité d'autres défauts apparens. Nous ne connoissons presque que la superficie de notre Globe, nous ne pénétrons guères dans son intérieur, audelà de quelques centaines de toises: ce que nous trouvons dans cette écorce du Globe, paroît l'effet de quelques grands bouleversemens. Il semble que ce Globe a été un jour en feu, et que les rochers qui font la base de cette écorce de la terre, sont des scories restées d'une grande fusion: on trouve dans leurs entrailles des productions de métaux et de minéraux, qui ressemblent fort à celles qui viennent de nos fourneaux: et la mer toute entière peut être une espèce d'oleum per deliquium, comme l'huile de Tartre se fait dans un lieu humide. Car lorsque la surface de la terre s'étoit refroidie après le grand incendie, l'humidité que le feu avoit poussée dans l'air, est retombée sur la terre, en a lavé la surface, et a dissout et imbibé le sel fixe resté dans les cendres, et a rempli enfin cette grande cavité de la surface de notre Globe pour faire l'Océan plein d'une eau salée.

245. Mais après le feu, il faut juger que la terre et l'eau n'ont pas moins fait de ravages. Peut-être que la croute formée par le refroidissement, qui avoit sous elle de grandes cavités, est tombée, de sorte que nous n'habitons que sur des ruines, comme entre autres Mr. Thomas Burnet, Chapelain du feu Roi de la Grande Bretagne, a fort bien remarqué; et plusieurs déluges et inondations ont laissé des sédimens, dont on trouve des traces et des restes, qui font voir que la mer a été dans les lieux, qui en sont les plus éloignés aujourd'hui. Mais ces bouleversemens ont enfin cessé, et le Globe a pris la forme que nous voyons. Moïse insinue ces grands changemens en peu de mots: la séparation de la lumière et des ténèbres indique la fusion causée par le feu; et la séparation de l'humide et du sec marque les effets des inondations. Mais qui ne voit que ces désordres ont servi à mener les choses au point où elles se trouvent présentement, que nous leur devons nos richesses et nos commodités, et que c'est par leur moyen que ce Globe est devenu propre à être cultivé par nos soins? Ces désordres sont allés dans l'ordre. Les désordres, vrais ou apparens, que nous voyons de loin, sont les tâches du Soleil et les Comètes: mais nous ne savons pas les usages qu'elles apportent, ni ce qu'il y a de réglé. Il y a eu un tems que les Planètes passoient pour des Etoiles errantes, maintenant leur mouvement se trouve régulier: peut-être qu'il en est de même des Comètes; la Postérité le saura.

246. On ne compte point parmi les désordres l'inégalité des conditions, et Mr. Jaquelot a raison de demander à ceux qui voudroient que tout fût également parfait, pourquoi les rochers ne sont pas couronnés de feuilles et de fleurs? pourquoi les fourmis ne sont pas des paons? Et s'il falloit de l'égalité par-tout, le pauvre présenteroit requête contre le riche, le valet contre le maître. Il ne faut pas que les tuyaux d'un jeu d'orgues soient égaux. Mr. Bayle dira, qu'il y a de la différence entre une privation du bien, et un désordre; entre un désordre dans les choses inanimées, qui est purement métaphysique, et un désordre dans les créatures raisonnables, qui consiste dans le crime et dans les souffrances. Il a raison de les distinguer, et nous avons raison de les joindre ensemble. Dieu ne néglige point les choses inanimées; elles sont insensibles, mais Dieu est sensible pour elles. Il ne néglige point les animaux; ils n'ont point d'intelligence, mais Dieu en a pour eux. Il se reprocheroit le moindre défaut véritable qui seroit dans l'Univers, quand même il ne seroit apperçu de personne.

247. Il semble que Mr. Bayle n'approuve point que les désordres qui peuvent être dans les choses inanimées, entrent en comparaison avec ceux qui troublent la paix et la félicité des créatures raisonnables; ni qu'on fonde en partie la permission du vice sur le soin d'éviter le dérangement des loix des mouvemens. On en pourroit conclure, selon lui (Réponse posthume à Mr. Jaquelot, p. 183.), »que Dieu n'a créé le Monde que pour faire voir »sa science infinie de l'Architecture et de la Mé»canique, sans que son attribut de bon et d'ami de »la Vertu ayent eu aucune part à la construction »de ce grand Ouvrage. Ce Dieu ne se piqueroit »que de science; il aimeroit mieux laisser périr »tout le Genre humain, que de souffrir que quel»ques atomes aillent plus vite ou plus lentement »que les loix générales ne le demandent.« Mr. Bayle n'auroit point fait cette opposition, s'il avoit été informé du système de l'harmonie générale que je conçois, et qui porte que le règne des causes efficientes, et celui des causes finales, sont parallèles entre eux; que Dieu n'a pas moins la qualité du meilleur Monarque, que celle du plus grand Architecte; que la matière est disposée en sorte que les loix du mouvement servent au meilleur gouvernement des esprits; et qu'il se trouvera par conséquent qu'il a obtenu le plus de bien qu'il est possible, pourvu qu'on compte les biens métaphysiques, physiques et moraux ensemble.

248. Mais (dira Mr. Bayle) Dieu pouvant détourner une infinité de maux par un petit miracle, pourquoi ne l'employoit-il pas? il donne tant de secours extraordinaires aux hommes tombés; mais

un petit secours de cette nature donné à Eve empêchoit sa chute, et rendoit la tentation du serpent inefficace. Nous avons assez satisfait à ces sortes d'objections par cette réponse générale, que Dieu ne devoit point faire choix d'un autre Univers, puisqu'il en a choisi le meilleur, et n'a employé que les miracles qui y étoient nécessaires. On lui avoit répondu, que les miracles changent l'ordre naturel de l'Univers: il réplique, que c'est une illusion, et que le miracle des noces de Cana (par exemple) ne fit point d'autre changement dans l'air de la chambre, sinon qu'au lieu de recevoir dans ses pores quelques corpuscules d'eau, il recevoit des corpuscules de vin. Mais il faut considérer que le meilleur plan des choses étant une fois choisi, rien n'y peut être changé.

249. Quant aux miracles (dont nous avons déjà dit quelque chose ci-dessus) ils ne sont pas tous peut-être d'une même sorte: il y en a beaucoup apparemment que Dieu procure par le ministère de quelques substances invisibles, telles que les Anges, comme le R. P. Mallebranche le tient aussi; et ces Anges ou ces substances agissent selon les loix ordinaires de leur nature, étant jointes à des corps plus subtils et plus vigoureux que ceux que nous pouvons manier. Et de tels miracles ne le sont que comparativement, et par rapport à nous; comme nos ouvrages passeroient pour miraculeux auprès des animaux, s'ils étoient capables de faire leurs remarques là-dessus. Le changement de l'eau en vin pourroit être un miracle de cette espèce. Mais la création, l'incarnation, et quelques autres actions de Dieu passent toute la force des créatures, et sont véritablement des miracles, ou même des mystères. Cependant si le changement de l'eau en vin à Cana étoit un miracle du premier rang, Dieu auroit changé par-là tout le cours de l'Univers, à cause de la connexion des corps; ou bien il auroit été obligé d'empêcher encore miraculeusement cette connexion, et de faire agir les corps non intéressés dans le miracle, comme s'il n'en étoit arrivé aucun; et après le miracle passé, il auroit fallu remettre toutes choses, dans les corps intéressés mêmes, dans l'état où elles seroient venues sans le miracle: après quoi tout seroit retourné dans son premier canal. Ainsi ce miracle demandoit plus qu'il ne paroît.

250. Pour ce qui est du mal physique des créatures, c'est-à-dire de leurs souffrances, Mr. Bayle combat fortement ceux qui tâchent de justifier par des raisons particulières la conduite que Dieu a tenue à cet égard. Je mets à part ici les souffrances des animaux, et je vois que Mr. Bayle insiste principalement sur celles des hommes, peut-être parce qu'il croit que les bêtes n'ont point de sentiment: et c'est par l'injustice qu'il y auroit dans les souffrances des bêtes, que plusieurs Cartésiens ont voulu prouver qu'elles ne sont que des machines, quoniam sub Deo justo nemo innocens miser est: il est impossible qu'un innocent soit misérable sous un maître tel que Dieu. Le principe est bon, mais je ne crois pas qu'on en puisse inférer que les bêtes n'ont point de sentiment, parce que je crois, qu'à proprement parler, la perception ne suffit pas pour causer la misère, si elle n'est pas accompagnée de réflexion. Il en est de même de la félicité: sans la réflexion, il n'y en a point.

O fortunatos nimium, sua qui bona norint!

L'on ne sauroit douter raisonnablement qu'il n'y ait de la douleur dans les animaux; mais il paroît que leurs plaisirs et leurs douleurs ne sont pas aussi vifs que dans l'homme: car ne faisant point de réflexion, ils ne sont point susceptibles ni du chagrin qui accompagne la douleur, ni de la joie qui accompagne le plaisir. Les hommes sont quelquefois dans un état qui les approche des bêtes, et où ils agissent presque par le seul instinct, et par les seules impressions des expériences sensuelles: et dans cet état, leurs plaisirs et leurs douleurs sont fort minces.

251. Mais laissons là les bêtes, et revenons aux créatures raisonnables. C'est par rapport à elles que Mr. Bayle agite cette Question; s'il y a plus de mal physique, que de bien physique, dans le monde? Rép. aux Questions d'un Provinc. ch. 75. Tom. 2. Pour la bien décider, il faut expliquer en quoi ces biens et ces maux consistent. Nous convenons que le mal physique n'est autre chose que le déplaisir, et je comprens là-dessous la douleur, le chagrin, et toute autre sorte d'incommodité. Mais le bien physique consiste-t-il uniquement dans le plaisir? Mr. Bayle paroît être dans ce sentiment; mais je suis d'opinion qu'il consiste encore dans un état moyen, tel que celui de la santé. L'on est assez bien, quand on n'a point de mal: c'est un degré de la sagesse, de n'avoir rien de la folie:

Sapientia prima est,
Stultitia caruisse.

C'est comme on est fort louable, quand on ne sauroit être blâmé avec justice:

Si non culpabor, sat mihi laudis erit.

Et sur ce pied-là, tous les sentimens qui ne nous déplaisent pas, tous les exercices de nos forces qui ne nous incommodent point, et dont l'empêchement nous incommoderoit, sont des biens physiques, lors même qu'ils ne nous causent aucun plaisir; car leur privation est un mal physique. Aussi ne nous appercevons-nous du bien de la santé, et d'autres

biens semblables, que lorsque nous en sommes privés. Et sur ce pied là, j'oserois soutenir que même en cette vie les biens surpassent les maux, que nos commodités surpassent nos incommodités, et que M. Descartes a eu raison d'écrire (Tom I. Lettre 9.) que la Raison naturelle nous apprend que nous avons plus de biens que de maux en cette vie.

252. Il faut ajouter que l'usage trop fréquent, et la grandeur des plaisirs, seroit un très-grand mal. Il y en a qu'Hippocrate a comparés avec le haut-mal, et Scioppius ne fit que semblant sans doute de porter envie aux passereaux, pour badiner agréablement dans un Ouvrage savant, mais plus que badin. Les viandes de haut goût font tort à la santé, et diminuent la délicatesse d'un sentiment exquis; et généralement les plaisirs corporels sont une espèce de dépense en esprits, quoiqu'ils soient mieux réparés dans les uns, que dans les autres.

253. Cependant pour prouver que le mal surpasse le bien, on cite M. de la Mothe le Vayer (Lettre 134.) qui n'eût point voulu revenir au monde, s'il eût fallu qu'il jouât le même rôle que la providence lui avoit déjà imposé. Mais j'ai déjà dit, que je crois qu'on accepteroit la proposition de celui qui pourroit renouer le fil de la Parque, si on nous promettoit un nouveau rôle, quoiqu'il ne dût pas être meilleur que le premier. Ainsi de ce que M. de la Mothe le Vayer a dit, il ne s'ensuit point qu'il n'eût point voulu du rôle qu'il avoit déjà joué, s'il eût été nouveau, comme il semble que M. Bayle le prend.

254. Les plaisirs de l'esprit sont les plus purs et les plus utiles pour fair durer la joie. Cardan déjà vieillard étoit si content de son état, qu'il protesta avec serment, qu'il ne le changeroit pas avec celui d'un jeune-homme des plus riches, mais ignorant. M. de la Mothe le Vayer le rapporte lui-même, sans le critiquer. Il paroît que le savoir a des charmes, qui ne sauroient être conçus par ceux qui ne les ont point goûtés. Je n'entens pas un simple savoir des faits, sans celui des raisons; mais tel que celui de Cardan, qui étoit effectivement un grand homme avec tous ses défauts, et auroit été incomparable sans ces défauts.

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas!
Ille metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus.

Ce n'est pas peu de chose, d'être content de Dieu et de l'Univers; de ne point craindre ce qui nous est destiné, ni de se plaindre de ce qui nous arrive. La connoissance des vrais principes nous donne cet avantage, tout autre que celui que les Stoïciens et les Epicuriens tiroient de leur Philosophie. Il y a autant de différence entre la véritable morale et la leur, qu'il y en a entre la joie et la patience: car leur tranquillité n'étoit fondée que sur la nécessité; la nôtre le doit être sur la perfection et sur la beauté des choses, sur notre propre félicité.

255. Mais que dirons-nous des douleurs corporelles? ne peuvent-elles pas être assez aigres pour interrompre cette tranquillité du Sage? Aristote en demeure d'accord: les Stoïciens étoient d'un autre sentiment, et même les Epicuriens. M. Descartes a renouvellé celui de ces Philosophes: il dit dans la Lettre qu'on vient de citer, »que même parmi les »plus tristes accidens et les plus pressantes dou»leurs, on y peut toujours être content, pourvu »qu'on sache user de la Raison.« M Bayle dit là-dessus, (Rép. au Prov- T. 3 ch. 157. pag. 991.) que c'est ne rien dire, que c'est nous marquer un remède dont presque personne ne sait la préparation. Je tiens que la chose n'est point impossible, et que les hommes y pourroient parvenir à force de méditation et d'exercice. Car sans parler de vrais martyrs, et de ceux qui ont été assistés extraordinairement d'enhaut, il y en a eu de faux qui les ont imités; et cet esclave Espagnol qui tua le Gouverneur Carthaginois, pour venger son maître, et qui en témoigna beaucoup de joie dans les plus grands tourmens, peut faire honte aux Philosophes. Pourquoi n'iroit-on pas aussi loin que lui? On peut dire d'un avantage, comme d'un désavantage:

Cuivis potest accidere, quod cuiquam potest.

256. Mais encore aujourd'hui des Nations entières, comme les Hurons, les Iroquois, les Galibis, et autres peuples de l'Amérique, nous font une grande leçon là-dessus: l'on ne sauroit lire sans étonnement, avec quelle intrépidité et presque insensibilité ils bravent leurs ennemis qui les rôtissent à petit feu, et les mangent par tranches. Si de telles gens pouvoient garder les avantages du corps et du coeur, et les joindre à nos connoissances, ils nous passeroient de toutes les manières,

Extat ut in mediis turris aprica casis.

Ils seroient par rapport à nous, ce qu'un géant est à un nain, une montagne à une colline:

Quantus Eryx, et quantus Athos, gaudetque nivali
Vertice se attollens pater Apenninus ad auras.

257. Tout ce qu'une merveilleuse vigueur de corps et d'esprit fait dans ces Sauvages entêtés d'un point d'honneur des plus singuliers, pourroit être acquis parmi nous par l'éducation, par des mortifications bien assaisonnées, par une joie dominante fondée en raison, par un grand exercice à conserver une certaine présence d'esprit au milieu des distractions et des impressions les plus capables de la troubler. On raconte quelque chose d'approchant des anciens Assassins, sujets et élèves du Vieux ou plutôt Seigneur (Senior) de la Montagne. Une telle école (mais pour un meilleur but) seroit bonne pour les Missionaires qui voudroient rentrer dans le Japon. Les Gymnosophistes des anciens Indiens avoient peut-être quelque chose d'approchant; et ce Calanus, qui donna au Grand Alexandre le spectacle de se faire brûler tout vif, avoit sans doute été encouragé par de grands exemples de ses maîtres, et exercé par de grandes souffrances à ne point redouter la douleur. Les femmes de ces mêmes Indiens, qui demandent encore aujourd'hui d'être brûlées avec les corps de leurs maris, semblent tenir encore quelque chose du courage de ces anciens Philosophes de leur pays. Je ne m'attens pas qu'on fonde sitôt un Ordre Religieux, dont le but soit d'élever l'homme à ce haut point de perfection: de telles gens seroient trop au dessus des autres, et trop formidables aux puissances. Comme il est rare qu'on soit exposé aux extrémités où l'on auroit besoin d'une si grande force d'esprit, on ne s'avisera guères d'en faire provision aux dépens de nos commodités orginaires, quoiqu'on y gagneroit incomparablement plus qu'on n'y perdroit.

258. Cependant cela même et une preuve que le bien surpasse déjà le mal, puis qu'on n'a pas besoin de ce grand remède. Euripide l'a dit aussi:

Πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς.
Mala nostra longe judico vinci a bonis

Homère et plusieurs autres Poètes étoient d'un autre sentiment, et le vulgaire est du leur. Cela vient de ce que le mal excite plutôt notre attention que le bien: mais cette même raison confirme que le mal est plus rare. Il ne faut donc pas ajouter foi aux expressions chagrines de Pline, qui fait passer la Nature pour une marâtre, et qui prétend que l'homme est la plus misérable et la plus vaine de toutes les Créatures. Ces deux épithètes ne s'accordent point: on n'est pas assez misérable, quand on est plein de soi-même. Il est vrai que les hommes ne méprisent que trop la nature humain; apparemment parcequ'ils ne voient point d'autres Créatures capables d'exciter leur émulation; mais ils ne s'estiment que trop, et ne se contentent que trop facilement en particulier. Je suis donc pour Méric Casaubon, qui dans ses Notes sur le Xénophane de Diogène Laerce loue fort les beaux sentimens d'Euripide, jusqu'à lui attribuer d'avoir dit des choses, quae spirant *θεόπνευστον* pectus. Sénéque (Lib. 4 c. 5. de Benefic.) parle éloquemment des biens dont la Nature nous a comblés. M. Bayle dans son Dictionaire, article Xénophane, y oppose plusieurs autorités, et entre autres celles du Poète Diphilus dans les Collections de Stobée, dont le Grec pourroit être exprimé ainsi en Latin:

Fortuna cyathis bibere nos datis jubens,
Infundit uno terna pro bono mala.

259. M. Bayle croit que s'il ne s'agissoit que du mal de coulpe, ou du mal moral des hommes, le procès seroit bientôt terminé à l'avantage de Pline, et qu'Euripide perdroit sa cause. En cela je ne m'y oppose pas; nos vices surpassent sans doute nos vertus, et c'est l'effet du péché originel. Il est pourtant vrai qu'encore là-dessus le vulgaire outre les choses, et que même quelques Théologiens abaissent si fort l'homme, qu'ils font tort à la providence de l'Auteur de l'homme. C'est pourquoi je ne suis pas pour ceux qui ont cru faire beaucoup d'honneur à notre Religion, en disant que les vertus des Païens n'étoient que splendida peccata, des vices éclatans. C'est une saillie de S. Augustin, qui n'a point de fondement dans la sainte Ecriture, et qui choque la Raison. Mais il ne s'agit ici que du bien et du mal physique, et il faut comparer particulièrement les prospérités et les adversités de cette vie. M. Bayle voudroit presque écarter la considération de la santé; il la compare aux corps raréfiés, qui ne se font guères sentir, comme l'air, par exemple; mais il compare la douleur aux corps qui ont beaucoup de densité, et qui pèsent beaucoup en peu de volume. Mais la douleur même fait connoître l'importance de la santé, lorsque nous en sommes privés. J'ai déjà remarqué que trop de plaisirs corporels seroient un vrai mal, et la chose ne doit pas être autrement; il importe trop que l'esprit soit libre. Lactance (Divin. Instit. lib. 3. cap. 18.) avoit dit, que les hommes sont si délicats, qu'ils se plaignent du moindre mal, comme s'il absorboit tout les biens dont ils ont joui. M. Bayle dit là-dessus, qu'il suffit que les hommes sont de ce sentiment, pour juger qu'ils sont mal, puisque c'est le sentiment qui fait la mesure du bien ou du mal. Mais je réponds, que le présent sentiment n'est rien moins que la véritable mesure du bien et du mal passé et futur. Je lui accorde qu'on est mal, pendant qu'on fait ces réflexions chagrines; mais cela n'empêche point qu'on n'ait été bien auparavant, et que tout compté et tout rabbatu, le bien ne surpasse le mal.

260. Je ne m'étonne pas que les Païens, peu contens de leurs Dieux, se soient plaints de Prométhée et d'Epimethée, de ce qu'ils avoient forgé un aussi foible animal que l'homme; et qu'ils ayent applaudi à la fable du vieux Silène nourricier de Bacchus, qui fut pris par le Roi Midas, et pour le

prix de sa délivrance lui enseigna cette prétendue belle sentence; que le premier et le plus grand des biens étoit de ne point naître, et le second, de sortir promtement de cette vie. (Cic. Tuscul. lib. 1.) Platon a cru que les âmes avoient été dans un état plus heureux, et plusieurs des Anciens, et Cicéron entre autres dans sa Consolation (au rapport de Lactance,) ont cru que pour leurs péchés elles ont été confinées dans les corps, comme dans une prison. Ils rendoient par-là une raison de nos maux, et confirmoient leurs préjugés contre la vie humaine: il n'y a point de belle prison. Mais outre que même, selon ces mêmes Païens, les maux de cette vie seroient contrebalancés et surpassés par les biens des vies passées et futures; j'ose dire dire qu'en examinant les choses sans prévention, nous trouverons que l'un portant l'autre, la vie humaine est passable ordinairement; et y joignant les motifs de la Religion, nous serons contens de l'ordre que Dieu y a mis. Et pour mieux juger de nos biens, et de nos maux, il sera bon de lire Cardan de utilitate ex adversis capienda, et Novarini de occultis Dei beneficiis.

261. M. Bayle s'étend sur les malheurs des Grands, qui passent pour les plus heureux: l'usage continuel du beau côté de leur condition les rend insensibles au bien, mais très sensibles au mal. Quelqu'un dira: tant pis pour eux; s'ils ne savent pas jouir des avantages de la nature et de la fortune, est-ce la faute de l'une ou de l'autre? Il y a cependent des Grands plus sages, qui savent mettre à profit les faveurs que Dieu leur a faits, qui se consolent facilement de leurs malheurs, et qui tirent même de l'avantage de leurs propres fautes. M. Bayle n'y prend point garde; et il aime mieux écouter Pline, qui croit qu'Auguste, Prince des plus favorisés de la fortune, a senti pour le moins autant de mal que de bien. J'avoue qu'il a trouvé de grands sujets de chagrin dans sa famille, et que le remords d'avoir opprimé la République, l'a peut-être tourmenté: mais je crois qu'il a été trop sage pour s'affliger du premier, et que Mécénas lui a fait concevoir apparemment, que Rome avoit besoin d'un Maître. Si Auguste n'avoit point été converti sur ce point, Virgile n'auroit jamais dit d'un damné:

> Vendidit hic auro patriam, Dominumque potentem.
> Imposuit, fixit leges pretio atque refixit.

Auguste auroit cru, que lui et César étoient désignés par ces vers, qui parlent d'un Maître donné à un Etat libre. Mais il y a de l'apparence qu'il en faisoit aussi peu d'application à son Règne, qu'il regardoit comme compatible avec la liberté, et comme un remède nécessaire des maux publics, que les Princes d'aujourd'hui s'appliquent ce qui se dit des Rois blâmés dans le Télémaque de Monsieur de Cambray. Chacun croit être dans le bon droit. Tacite, Auteur désintéressé, fait l'apologie d'Auguste en deux mots, au commencement de ses Annales. Mais Auguste a pu mieux que personne juger de son bonheur: il paroît être mort content, par une raison qui prouve qu'il étoit content de sa vie; car en mourant il dit un vers Grec à ses amis, qui signifie autant que ce Plaudite qu'on avoit coutume de dire à l'issue d'une Pièce de théatre bien jouée. Suétone le rapporte:

> *Δότε κρότον καὶ πάντες ὑμεῖς μετὰ χαρᾶς κτυπήσατε.*

262. Mais quand même il seroit échu plus de mal que de bien au Genre-humain, il suffit par rapport à Dieu, qu'il y a incomparablement plus de bien que de mal dans l'Univers. Le Rabbin Maimonide (dont on ne reconnoît pas assez le mérite, en disant qu'il est le premier des Rabbins qui ait cessé de dire des sottises) a aussi fort bien jugé de cette question de la prévalence du bien sur le mal dans le monde. Voici ce qu'il dit dans son Doctor perplexorum (p. 3. cap. 12.) »Il » s'élève souvent des pensées dans les âmes des per» sonnes mal instruites, qui les font croire qu'il y » a plus de mal que de bien dans le monde: et » l'on trouve souvent dans les poésies et dans les » chansons des Païens, que c'est comme un mira» cle quand il arrive quelque chose de bon, au lieu » que les maux sont ordinaires et continuels. Cette » erreur ne s'est pas seulement emparée du vul» gaire, ceux mêmes qui veulent passer pour sages » ont donné là-dedans. Et un Auteur célèbre » nommé Alrasi, dans son Sepher Elobuth ou » Théosophie, y a mis entre beaucoup d'autres ab» surdités, qu'il y a plus de maux que de biens, et » qu'il se trouveroit, en comparant les recréations » et les plaisirs dont l'homme jouit en tems de tran» quilité, avec les douleurs, les tourmens, les trou» bles, les défauts, les soucis, les chagrins et les » afflictions, dont il est accablé, que notre vie est » un grand mal, et une véritable peine qui nous est in» fligée pour nous punir.» Maimonide ajoute, que la cause de leur erreur extravagante est, qu'ils s'imaginent que la Nature n'a été faite que pour eux, et qu'ils comptent pour rien ce qui est distinct de leur personne; d'où ils infèrent que quand il arrive quelque chose contre leur gré, tout va mal dans l'Univers.

263. M Bayle dit que cette remarque de Maimonide ne va point au but, parce que la question est, si parmi les hommes le mal surpasse le bien? Mais considérant les paroles du Rabbin, je trouve que la question qu'il forme est générale, et qu'il a voulu réfuter ceux qui la décident par une raison particulière, tirée des maux du Genre-humain, comme si tout étoit fait pour l'homme: et il y a de l'apparence que l'Auteur qu'il réfute a aussi parlé du bien et du mal en général. Maimonide a raison de dire, que si l'on considéroit la petitesse de l'homme par rapport à l'Univers, on comprendroit avec évidence, que la supériorité du mal, quand il se trouveroit parmi les hommes, ne doit pas avoir lieu pour cela parmi les Anges, ni parmi les Corps célestes, ni parmi les élémens et les mixtes inanimés, ni parmi plusieurs espèces d'animaux. J'ai montré ailleurs, qu'en supposant que le nombre des damnés surpasse celui des sauvés, (supposition qui n'est pourtant pas absolument certaine) on pourroit accorder qu'il y a plus de mal que de bien, par rapport au Genre-humain qui nous est connue. Mai j'ai donné à considérer, que cela n'empêche point qu'il n'y ait incomparablement plus de bien que de mal moral et physique dans les Créatures raisonnables en général, et que la Cité de Dieu, qui comprend toutes ces Créatures, ne soit le plus parfait Etat: comme en considérant le bien et le mal métaphysique, qui se trouve dans toutes les substances, soit douées, soit destituées d'intelligence, et qui pris dans cette latitude comprendroit le bien physique et le bien moral, il faut dire que l'Univers, tel qu'il est actuellement, doit être le meilleur de tous les systèmes.

264. Au reste, M. Bayle ne veut point qu'on fasse entrer notre faute en ligne de compte, lorsqu'on parle de nos souffrances. Il a raison, quand il s'agit simplement d'estimer ces souffrances; mais il n'en est pas de même, quand on demande, s'il faut les attribuer à Dieu; ce qui est principalement le sujet des difficultés de M. Bayle, quand il oppose la Raison ou l'expérience à la Religion. Je sais qu'il a coutume de dire, qu'il ne sert de rien de recourir à notre franc-arbitre, puisque ses objections tendent encore à prouver que l'abus du franc-arbitre ne doit pas moins être mis sur le compte de Dieu, qui l'a permis, et qui y a concouru; et il débite comme une maxime, que pour une difficulté de plus ou de moins, on ne doit pas abandonner un système. C'est ce qu'il avance particulièrement en faveur des Méthodes des Rigides et du dogme des Supralapsaires. Car il s'imagine qu'on se peut tenir à leur sentiment, quoiqu'il laisse toutes les difficultés en leur entier; parce que les autres systèmes, quoiqu'ils en font cesser quelques-unes, ne peuvent pas les résoudre toutes. Je tiens que le véritable système que j'ai expliqué, satisfait à tout: cependant quand cela ne seroit point, j'avoue que je ne saurois goûter cette maxime de M. Bayle, et je préférerois un système qui lèveroit une grande partie des difficultés, à celui qui ne satisferoit à rien. Et la considération de la méchanceté des hommes, qui leur attire presque tous leurs malheurs, fait voir au moins qu'ils n'ont aucun droit de se plaindre. Il n'y a point de justice qui doive se mettre en peine de l'origine de la malice d'un scélérat, quand il n'est question que de le punir: autre chose est, quand il s'agit de l'empêcher. L'on sait bien que le naturel, l'éducation, la conversation, et souvent même le hazard, y ont beaucoup de part; en est-il moins punissable?

265. J'avoue qu'il reste encore une autre difficulté: car si Dieu n'est point obligé de rendre raison aux méchans de leur méchanceté, il semble qu'il se doit à soi-même, et à ceux qui l'honorent et qui l'aiment, la justification de son procédé à l'égard de la permission du vice et du crime. Mais Dieu y a déjà satisfait autant qu'il en est besoin ici-bas: et en nous donnant la lumière de la Raison, il nous a fourni de quoi satisfaire à toutes les difficultés. J'espère de l'avoir montré dans ce Discours, et d'avoir éclairci la chose dans la partie précédente de ces Essais, presque autant qu'il se peut faire par des raisons générales. Après cela, la permission du péché étant justifiée, les autres maux qui en sont une suite, ne reçoivent plus aucune difficulté; et nous sommes en droit de nous borner ici au mal de coulpe, pour rendre raison du mal de peine, comme fait la sainte Ecriture, et comme font presque tous les Pères de l'Eglise, et les Prédicateurs. Et afin que l'on ne dise pas que cela n'est bon que per la predica, il suffit de considérer qu'après les solutions que nous avons données, rien ne doit paroître plus juste ni plus exact que cette méthode. Car Dieu ayant trouvé déjà parmi les choses possibles avant ses Décrets actuels, l'homme abusant de sa liberté, et se procurant son malheur, n'a pu se dispenser de l'admettre à l'existence, parce que le meilleur plan général le demandoit: de sorte qu'on n'aura plus besoin de dire avec M. Jurieu, qu'il faut dogmatiser comme S. Augustin, et prêcher comme Pélage.

266. Cette méthode de dériver le mal de peine du mal de coulpe, qui ne sauroit être blâmées, sert sur-tout pour rendre raison du plus grand mal physique, qui est la damnation. Ernest Sonerus, autrefois Professeur en Philosophie à Altorf, (Université établie dans le pays de la République de Nuremberg) qui passoit pour un excellent Aristotélicien, mais qui a été reconnu enfin Socinien caché, avoit fait un pe-

tit Discours intitulé, Démonstration contre l'éternité des peines. Elle étoit fondée sur ce principe assez rebattu, qu'il n'y a point de proportion entre une peine infinie et une coulpe finie. On me la communiqua, imprimée (ce sembloit) en Hollande; et je répondis qu'il y avoit une considération à faire, qui étoit échappée à feu Monsieur Sonerus: c'étoit qu'il suffisoit de dire que la durée de la coulpe causoit la durée de la peine; que les damnés demeurant méchans, ils ne pouvoient être tirés de leur misère; et qu'ainsi on n'avoit point besoin pour justifier la continuation de leurs souffrances, de supposer que le péché est devenu d'une valeur infinie, par l'objet infini offensé qui est Dieu; thèse que je n'avois pas assez examinée pour en prononcer. Je sais que l'opinion commune des Scolastiques, aprés le Maître des Sentences, est que dans l'autre vie il n'y a ni mérite ni démérite; mais je ne crois pas qu'elle puisse passer pour un article de foi, lorsqu'on la prend à la rigueur. Monsieur Fechtius, Théologien célèbre à Rostock, l'a fort bien réfutée dans son Livre de l'état des damnés. Elle est très-fausse, dit il, (§. 59.) Dieu ne sauroit changer sa nature; la justice lui est essentielle; la mort a fermé la porte de la grace, et non pas celle de la justice.

267. J'ai remarqué que plusieurs habiles Théologiens ont rendu raison de la durée des peines des damnés comme je viens de faire. Jean Gerhard Théologien célèbre de la Confession d'Ausbourg (in Locis Theol. loco de Inferno §. 60.) allègue entre autres argumens que les damnés ont toujours une mauvaise volonté et manquent de la grace qui la pourroit rendre bonne. Zacharias Ursinus Théologien de Heidelberg, ayant formé cette question, (dans son Traité de Fide) pourquoi le péché mérite une peine éternelle, après avoir allégué la raison vulgaire, que l'offensé est infini, allègue aussi cette seconde raison, quod non cessante peccato non potest cessare poena. Et le P. Drexelius, Jésuite, dit dans son Livre intitulé Nicetas, ou l'Incontinence Triomphée, (liv. 2. ch. 11. §. 9.) »Nec mirum damna»tos semper torqueri, continuè blasphemant, et sic »quasi semper peccant, semper ergo plectuntur.« Il rapporte et approuve la même raison dans son Ouvrage de l'Eternité, (liv. 2 ch. 15.) en disant: »Sunt qui dicant, nec displicet reponsum: scele»rati in locis infernis semper peccant, ideo sem»per puniuntur.« Et il donne à connoître par-là que ce sentiment est assez ordinaire aux Docteurs de l'Eglise Romaine. Il est vrai qu'il allègue encore une raison plus subtile, prise du Pape Grégoire le Grand, (lib. 4. Dial. c. 44.) que les damnés sont punis éternellement, parce que Dieu a prévu par une espèce de science moyenne qu'ils auroient toujours péché, s'ils avoient toujours vécu sur la terre. Mais c'est une hypothèse où il y a bien à dire. M. Fecht allègue encore plusieurs célèbres Théologiens Protestans pour le sentiment de Mr. Gerhard, quoiqu'il en rapporte aussi qui sont d'une autre opinion.

268. Mr. Bayle même en divers endroits m'a fourni des passages de deux habiles Théologiens de son parti, qui se rapportent assez à ce que je viens de dire. Mr. Jurieu dans son Livre de l'Unité de l'Eglise, opposé à celui que Mr. Nicole avoit fait sur le même sujet, juge (p. 379.) »que la »Raison nous dit, qu'une Créature qui ne peut ces»ser d'être criminelle, ne peut aussi cesser d'être »misérable.« Monsieur Jaquelot, dans son Livre de la Foi et de la Raison (p. 220.) croit, »que les »damnés doivent subsister éternellement privés de »la gloire des bienheureux, et que cette privation »pourroit bien être l'origine et la cause de toutes »leurs peines, par les réflexions que ces malheureu»ses Créatures feront sur leurs crimes qui les auront »privées d'un bonheur éternel. On sait quels cui»sans regrets, quelle peine l'envie cause à ceux qui »se voient privés d'un bien, d'un honneur considé»rable qu'on leur avoit offert, et qu'ils ont rejeté, »sur-tout lorsqu'ils en voient d'autres qui en sont »revêtus.« Ce tour est un peu différent de celui de Mr. Jurieu, mais ils conviennent tous deux dans ce sentiment, que les damnés sont eux-mêmes la cause de la continuation de leurs tourmens. L'Origéniste de Mr. le Clerc ne s'en éloigne pas entièrement, lorsqu'il dit dans la Bibliothèque Choisie (Tom. 7. p. 341.). »Dieu, qui a prévu que l'homme »tomberoit, ne le damne pas pour cela; mais seu»lement parce que pouvant se relever, il ne se re»lève pas, c'est-à-dire, qu'il conserve librement ses »mauvaises habitudes jusqu'à la fin de la vie.« S'il pousse ce raisonnement au delà de la vie, il attribuera la continuation des peines des méchans à la continuation de leur coulpe.

269. Mr. Bayle dit (Rép. au Provinc. chap. 175. p. 1188.) »que ce dogme de l'Origéniste est »hérétique, en ce qu'il enseigne que la damnation »n'est pas simplement fondée sur le péché, mais »sur l'impénitence volontaire«: mais cette impénitence volontaire n'est-elle pas une continuation du péché? Je ne voudrois pourtant pas dire simplement, que c'est parce que l'homme pouvant se relever, ne se relève pas; et j'ajouterois que c'est parce que l'homme ne s'aide pas du secours de la Grace pour se relever. Mais après cette vie, quoiqu'on suppose que ce secours cesse, il y a toujours

dans l'homme qui pèche, lors même qu'il est damné, une liberté qui le rend coupable, et une puissance, mais éloignée, de se relever, quoiqu'elle ne vienne jamais à l'acte. Et rien n'empêche qu'on ne puisse dire que ce degré de liberté, exemt de la nécessité, mais non exemt de la certitude, reste dans les damnés aussi bien que dans les bienheureux. Outre que les damnés n'ont point besoin d'un secours dont on a besoin dans cette vie, car ils ne savent que trop ce qu'il faut croire ici.

270. L'illustre Prélat de l'Eglise Anglicane, qui a publié depuis peu un Livre de l'Origine du mal, sur lequel Mr. Bayle a fait des remarques dans le second Tome de sa Réponse aux Questions d'un Provincial, parle fort ingénieusement des peines des damnés. On représente le sentiment de ce Prélat (après l'Auteur des Nouvelles de la République des Lettres, Juin 1703.) comme s'il faisoit »des dam»nés tout autant de fous qui sentiront vivement »leurs misères, mais qui s'applaudiront pourtant de »leur conduite, et qui aimeront mieux être, et »être ce qu'ils sont, que de ne point être du tout. »Ils aimeront leur état, tout malheureux qu'il sera, »comme les gens en colère, les amoureux, les am»bitieux, les envieux se plaisent dans les choses »mêmes qui ne font qu'accroître leur misère. On »ajoute, que les impies auront tellement accoutumé »leur esprit aux faux jugemens, qu'ils n'en feront »plus désormais d'autres, et passant perpétuellement »d'une erreur dans une autre, ils ne pourront s'em»pêcher de désirer perpétuellement des choses dont »ils ne pourront jouir, et dont la privation les »jetera dans des désespoirs inconcevables, sans que »l'expérience les puisse jamais rendre plus sages »pour l'avenir, parce que par leur propre faute ils »auront entièrement corrompu leur entendement, »et l'auront rendu incapable de juger sainement »d'aucune chose.«

271. Les Anciens ont déjà conçu que le Diable demeure éloigné de Dieu volontairement au milieu de ses tourmens, et qu'il ne voudroit point se racheter par une soumission. Ils ont feint qu'un Anachorète étant en vision, tira parole de Dieu, qu'il recevroit en grace le Prince des mauvais Anges, s'il vouloit reconnoître sa faute; mais que le Diable rebuta ce médiateur d'une étrange manière. Au moins les Théologiens conviennent ordinairement que les Diables et les damnés haïssent Dieu et le blasphèment; et un tel état ne peut manquer d'être suivi de la continuation de la misère. On peut lire sur cela le savant Traité de Mr. Fechtius de l'état des damnés.

272. Il y a eu des tems, qu'on a cru qu'il n'étoit pas impossible qu'un damné fût délivré. Le conte qu'on a fait du Pape Grégoire le Grand est connu, comme si par ses prières il avoit tiré de l'Enfer l'âme de l'Empereur Trajan, dont la bonté étoit si célèbre, qu'on souhaitoit aux nouveaux Empereurs de suspasser Auguste en bonheur et Trajan en bonté. C'est ce qui attira au dernier la pitié du saint Pape: Dieu déféra à ses prières, (dit-on) mais il lui défendit d'en faire de semblables à l'avenir. Selon cette fable, les prières de saint Gregoire avoient la force des remèdes d'Escu'ape, qui fit revenir Hippolyte des Enfers; et s'il avoit continué de faire de telles prières, Dieu s'en seroit courroucé, comme Jupiter chez Virgile:

At Pater omnipotens aliquem indignatus ab umbris
Mortalem infernis ad lumina surgere vitae,
Ipse repertorem Medicinae talis et artis
Fulmine Phoebigenam Stygias detrusit ad undas.

Godescalc, Moine du neuvième siècle, qui a brouillé ensemble les Théologiens de son tems, et même ceux du nòtre, vouloit que les réprouvés devoient prier Dieu de rendre leurs peines plus supportables: mais on n'a jamais droit de se croire réprouvé, tant qu'on vit. Le passage de la Messe des morts est plus raisonnable, il demande la diminution des peines des damnés; et suivant l'hypothèse que nous venons d'exposer, il faudroit leur souhaiter meliorem mentem. Origène s'étant servi du passage du Pseaume LXXVII. vers. 10. »Dieu noubliera pas d'avoir pitié, et ne suppri»mera pas toutes ses miséricordes dans sa colère;« S. Augustin répond (Enchirid. c. 112.) qu'il se peut que les peines des damnés durent éternellement, et qu'elles soient pourtant mitigées. Si le Texte alloit à cela, la diminution iroit à l'infini, quant à la durée; et néanmoins elle auroit un non plus ultra, quant à la grandeur de la diminution; comme il y a des figures asymptotes dans la Géometrie, où une longueur infinie ne fait qu'un espace fini. Si la Parabole du mauvais Riche représentoit l'état d'un véritable damné, les hypothèses qui les font si fous et si méchans n'auroient point de lieu. Mais la charité qu'elle lui attribue pour ses frères, ne paroît point convenir à ce degré de méchanceté qu'on donne aux damnés. S. Grégoire le Grand (IX. Mor. 39.) croit qu'il avoit peur que leur damnation n'augmentât la sienne: mais cette crainte n'est pas assez conforme au naturel d'un méchant achevé. Bonaventure, sur le Maître des Sentences, dit que le mauvais riche auroit souhaité de voir damner tout le monde; mais puisque cela ne devoit point arriver, il souhaitoit plutòt le salut de ses frères, que celui des autres. Il n'y a pas trop de solidité dans cette réponse. Au contraire, la mission du Lazare qu'il souhaitoit, auroit servi à sau-

ver beaucoup de monde; et celui qui se plaît tant à la damnation d'autrui, qu'il souhaite celle de tout le monde, souhaitera peut-être celle des uns, plus que celle des autres; mais absolument parlant, il n'aura point de penchant à faire sauver quelqu'un. Quoi qu'il en soit, il faut avouer que tout ce détail est problématique, Dieu nous ayant révélé ce qu'il faut pour craindre le plus grand des malheurs, et non pas ce qu'il faut pour l'entendre.

273. Or puisqu'il est permis désormais de recourir à l'abus du libre-arbitre, et à la mauvaise volonté, pour rendre raison des autres maux, depuis que la permission Divine de cet abus est justifiée d'une manière assez évidente, le système ordinaire des Théologiens se trouve justifié en même tems. Et c'est à présent que nous pouvons chercher sûrement l'origine du mal dans la liberté des Créatures. La première méchanceté nous est connue, c'est celle du Diable et de ses Anges: le Diable pèche dès le commencement, et le Fils de Dieu est apparu afin de défaire les oeuvres du Diable: 1. Jean III. 8. Le Diable est le père de la méchanceté, meurtrier dès le commencement, et n'a point persévéré dans la vérité: Jean VIII. 44. Et pour cela, Dieu n'a point épargné les Anges qui ont péché, mais les ayant abîmés avec des chaines d'obscurité, il les a livrés pour être réservés pour le jugement: 2. Pierr. II. 4. Il a réservé sous l'obscurité en des liens éternels, (c'est-à-dire durables) jusqu'au jugement du grand jour, les Anges qui n'ont point gardé leur propre demeure: Jud. V. 6. D'où il est aisé de remarquer, qu'une de ces deux Lettres doit avoir été vue par l'Auteur de l'autre.

274. Il semble que l'Auteur de l'Apocalypse a voulu éclaircir ce que les autres Ecrivains Canoniques avoient laissé dans l'obscurité: il nous fait la narration d'une bataille qui se donna dans le Ciel. Michael et ses Anges combattoient contre le Dragon, et le Dragon combattoit lui et ses Anges. Mais ils ne furent pas les plus forts, et leur place ne fut plus trouvée dans le Ciel. Et le grand Dragon, le Serpent ancien, appellé Diable et Satan, qui séduit tout le monde, fut jeté en terre, et ses Anges furent jetés avec lui, Apoc. XII. 7. 8. 9. Car quoiqu'on mette cette narration après la fuite de la femme dans le désert, et qu'on ait voulu indiquer par-là quelque révolution favorable à l'Eglise; il paroît que le dessein de l'Auteur a été de marquer en même tems et l'ancienne chute du premier ennemi, et une chute nouvelle d'un ennemi nouveau. Le mensonge ou la méchanceté vient de ce qui est propre au Diable, ἐκ τῶν ἰδίων, de sa volonté, parcequ'il étoit écrit dans le Livre des vérités éternelles, qui contient encore les possibles avant tout décret de Dieu, que cette Créature se tourneroit librement au mal, si elle étoit crée. Il en est de même d'Eve et d'Adam; ils ont péché librement, quoique le Diable les ait séduits. Dieu livre les méchans à un sens reprouvé, Rom. I. 28. en les abandonnant à eux-mêmes, et en leur refusant une grace qu'il ne leur doit pas, et même qu'il doit leur refuser.

275. Il est dit dans l'Ecriture, que Dieu endurcit, Exod. IV. 21. et VII. 3. Es. LXIII. 17. que Dieu envoie un esprit de mensonge, 1 Reg. XXII. 23. une efficace d'erreur pour croire au mensonge, 2 Thess. II. 11. qu'il a déçu le Prophète, Ezech. XIV. 9. qu'il a commandé à Zémeï de maudire, 2. Sam. XVI. 10. que les enfans d'Eli ne voulurent point écouter la voix de leur père, parce que Dieu les vouloit faire mourir, 1. Sam. II. 25. que Dieu a ôté son bien à Job, quoique cela ait été par la malice des brigands, Job I. 21. qu'il a suscité Pharaon, pour montrer en lui sa puissance, Exod. IX. 16. Rom. IX. 17. qu'il est comme un potier qui fait un vaisseau à déshonneur, Rom. IX. 21. qu'il cache la verité aux sages et aux entendus, Matth. XI. 25. qu'il parle par similitudes, afin que ceux qui sont dehors en voyant n'apperçoivent point, et en entendant ne comprennent point, parce qu'autrement ils se pourroient convertir, et leurs péchés leur pourroient être pardonnés, Marc IV. 12. Luc. VIII. 10. que Jésus a été livré par le conseil défini, et par la providence de Dieu, Act. II. 23. que Ponce Pilate et Hérode, avec les Gentils et le peuple d'Israel, ont fait ce que la main et le conseil de Dieu avoient auparavant déterminé, Act. IV. 27, 28. qu'il venoit de l'Eternel, que les ennemis endurcissoient leur coeur, pour sortir en bataille contre Israel, afin qu'il les détruisit sans qu'il leur fit aucune grace, Jos XI. 20. que l'Eternel a versé au milieu d'Egypte un esprit de vertige, et l'a fait errer dans toutes ses oeuvres, comme un homme ivre, Es. XIX. 14. que Roboam n'écouta point la parole du peuple, parce que cela étoit ainsi conduit par l'Eternel, 1. Rois XII. 15. qu'il changea les coeurs des Egyptiens, de sorte qu'ils eurent son peuple en haine, Ps. CV. 25. Mais toutes ces expressions, et autres semblables, insinuent seulement que les choses que Dieu a faites servent d'occasion à l'ignorance, à l'erreur, à la malice et aux mauvaises actions, et y contribuent; Dieu le prévoyant bien, et ayant dessein de s'en servir pour ses fins; puisque des raisons supérieures de la parfaite sagesse l'ont déterminé à permettre ces maux, et même à y concourir. Sed non sineret bonus fieri male, nisi Omnipotens etiam de malo

posset facere bene, pour parler avec Saint Augustin. Mais c'est ce que nous avons expliqué plus amplement dans la Seconde Partie.

277. Dieu a fait l'homme à son image, Gen. I. 20. il l'a fait droit, Eccles. VII. 30. Mais aussi il l'a fait libre. L'homme en a mal usé, il est tombé; mais il reste toujours une certaine liberté après la chute. Moïse dit de la part de Dieu: »Je prens »aujourdhui à témoin les Cieux et la Terre contre »vous, que j'ai mis devant toi la vie et la mort, la »bénédiction et la malédiction; choisis donc la vie, »Deut. XXX. 19. Ainsi a dit l'Eternel, je mets »devant vous le chemin de la vie, et le chemin de »la mort, Jer. XXI. 8. Il a laissé l'homme dans »la puissance de son conseil, lui donnant ses or»donnances et ses commandemens; si tu veux, tu »garderas les commandemens, (ou ils te garderont). »Il a mis devant toi le feu et l'eau, pour étendre »ta main où tu voudras,« Sirac. XV. 14, 15, 16. L'homme tombé, et non régénéré, est sous la domination du péché et de Satan, parce qu'il s'y plaît; il est esclave volontaire par sa mauvaise concupiscence. C'est ainsi que le franc-arbitre et le serf-arbitre sont une même chose.

278. »Que nul ne dise, je suis tenté de Dieu; »mais chacun est tenté, quand il est attiré et amor»cé par sa propre concupiscence,« Jaq. I. 14. Et Satan y contribue, »il aveugle les entendemens des »incrédules,« 2. Cor. IV. 1. Mais l'homme s'est livré au Démon par sa convoitise: le plaisir qu'il trouve au mal, est l'hameçon auquel il se laisse prendre. Platon l'a déjà dit, et Cicéron le répète. Plato voluptatem dicebat escam malorum. La Grace y oppose un plaisir plus grand, comme S. Augustin l'a remarqué. Tout plaisir est un sentiment de quelque perfection: l'on aime un objet, à mesure qu'on en sent les perfections: rien ne surpasse les perfections divines: d'où il suit que la charité et l'amour de Dieu donnent le plus grand plaisir qui se puisse concevoir, à mesure qu'on est pénétré de ces sentimens, qui ne sont pas ordinaires aux hommes, parce qu'ils sont occupés et remplis des objets qui se rapportent à leurs passions.

279. Or comme notre corruption n'est point absolument invincible, et comme nous ne péchons point nécessairement, lors même que nous sommes sous l'esclavage du péché; il faut dire de même que nous ne sommes pas aidés invinciblement; et quelque efficace que soit la Grace Divine, il y a lieu de dire qu'on y peut résister. Mais lorsqu'elle se trouvera victorieuse en effet, il est certain et infaillible par avance qu'on cèdera à ses attraits, soit qu'elle ait sa force d'elle-même, soit qu'elle trouve moyen de triompher par la congruité des circonstances. Ainsi il faut toujours distinguer entre l'infaillible et le nécessaire.

280. Le système de ceux qui s'appellent Disciples de S. Augustin, ne s'en éloigne pas entièrement, pourvu qu'on écarte certaines choses odieuses, soit dans les expressions, soit dans les dogmes mêmes. Dans les expressions, je trouve que c'est principalement l'usage des termes, comme nécessaire ou contingent, possible ou impossible, qui donne quelquefois prise, et qui cause bien du bruit. C'est pourquoi, comme Mr. Löscher le jeune l'a fort bien remarqué dans une savante Dissertation sur les Paroxismes du Décret absolu, Luther a souhaité dans son Livre du Serf-Arbitre, de trouver un mot plus convenable à ce qu'il vouloit exprimer, que celui de nécessité. Généralement parlant, il paroît plus raisonnable et plus convenable de dire que l'obéissance aux préceptes de Dieu est toujours possible, même aux non régénérés; que la Grace est toujours résistible, même dans les plus saints; et que la liberté est exempte, non-seulement de la contrainte, mais encore de la nécessité, quoiqu'elle ne soit jamais sans la certitude infaillible, ou sans la détermination inclinante.

281. Cependant il y a de l'autre côté un sens dans lequel il seroit permis de dire en certaines rencontres, que le pouvoir de bien faire manque souvent, même aux justes; que les péchés sont souvent nécessaires, même dans les régénérés; qu'il est impossible quelquefois qu'on ne pèche pas; que la Grace est irrésistible; que la liberté n'est point exempte de la nécessité. Mais ces expressions sont moins exactes et moins revenantes dans les circonstances où nous nous trouvons aujourdhui; et absolumunt parlant, elles sont plus sujettes aux abus; et d'ailleurs elles tiennent quelque chose du populaire, où les termes sont employés avec beaucoup de latitude. Il y a pourtant des circonstances qui les rendent recevables, et même utiles, et il se trouve que des Auteurs saints et orthodoxes, et même les Saintes Ecritures, se sont servis des phrases de l'un et de l'autre côté, sans qu'il y ait une véritable opposition, non plus qu'entre S. Jaques et S. Paul, et sans qu'il y ait de l'erreur de part et d'autre à cause de l'ambiguïté des termes. Et l'on s'est tellement accoutumé à ces diverses manières de parler, que souvent on a de la peine à dire précisément quel sens est le plus naturel, et même le plus en usage (quis sensus magis naturalis, obvius, intentus), le même Auteur ayant de différentes vues en différens endroits, et les mêmes manières de parler étant plus ou moins

reçues ou recevables avant ou après la décision de quelque grand homme, ou de quelque autorité qu'on respecte et qu'on suit. Ce qui fait qu'on peut bien autoriser ou bannir dans l'occasion, et en certains tems, certaines expressions; mais cela ne fait rien au sens ni à la foi, si l'on n'ajoute des explications suffisantes des termes.

282. Il ne faut donc que bien entendre les distinctions, comme celle que nous avons pressée bien souvent entre le nécessaire et le certain, et entre la nécessité métaphysique et la nécessité morale. Et il en est de même de la possibilité et de l'impossibilité, puisque l'événement dont l'opposé est possible, est contingent; comme celui dont l'opposé est impossible, est nécessaire. On distingue aussi avec raison entre un pouvoir prochain, et un pouvoir éloigné; et suivant ces différens sens, on dit tantôt qu'une chose se peut, et tantôt qu'elle ne se peut pas. L'on peut dire dans un certain sens, qu'il est nécessaire que les bienheureux ne pèchent pas; que les Diables et les damnés pèchent; que Dieu même choisisse le meilleur; que l'homme suive le parti qui après tout le frappe le plus. Mais cette nécessité n'est point opposée à la contingence; ce n'est pas celle qu'on appelle logique, géométrique, ou métaphysique, dont l'opposé implique contradiction. Monsieur Nicole s'est servi quelque part d'une comparaison qui n'est point mauvaise. L'on compte pour impossible qu'un Magistrat sage et grave, qui n'a pas perdu le sens, fasse publiquement une grande extravagance, comme seroit, par exemple, de courir les rues tout nud, pour faire rire. Il en est de même en quelque façon des bienheureux; ils sont encore moins capables de pécher, et la nécessité qui le leur défend est de la même espèce. Enfin je trouve encore que la volonté est un terme aussi équivoque, que le pouvoir et la nécessité. Car j'ai déjà remarqué que ceux qui se servent de cet axiome, qu'on ne manque point de faire ce qu'on veut, quand on le peut, et qui en infèrent que Dieu ne veut donc point le salut de tous, entendent une volonté décrétoire; et ce n'est que dans ce sens qu'on peut soutenir cette proposition, que le Sage ne veut jamais ce qu'il sait être du nombre des choses qui n'arriveront point. Au lieu qu'on peut dire, en prenant la volonté dans un sens plus général et plus conforme à l'usage, que la volonté du Sage est inclinée antécédemment à tout bien, quoiqu'il décerne enfin de faire ce qui est le plus convenable. Ainsi on auroit grand tort de refuser à Dieu cette inclination sérieuse et forte de sauver tous les hommes, que la sainte Ecriture lui attribue; et même de lui attribuer une aversion primitive qui l'éloigne d'abord du salut de plusieurs, odium antecedaneum: il faut plutôt soutenir que le Sage tend à tout bien entant que bien, à proportion de ses connoissances et de ses forces, mais qu'il ne produit que le meilleur faisable. Ceux qui admettent cela, et ne laissent pas de refuser à Dieu la volonté antécédente de sauver tous les hommes, ne manquent que par l'abus du terme, pourvu qu'ils reconnoissent d'ailleurs que Dieu donne à tous des assistances suffisantes pour pouvoir être sauvés, s'ils ont la volonté de s'en servir.

283. Dans les dogmes mêmes des Disciples de Saint Augustin, je ne saurois goûter la damnation des enfans non régénérés, ni généralement celle qui ne vient que du seul péché originel. Je ne saurois croire non plus, que Dieu damne ceux qui manquent de lumières nécessaires. On peut croire avec plusieurs Théologiens, que les hommes reçoivent plus de secours que nous ne savons, quand ce ne seroit qu'à l'article de la mort. Il ne paroît point nécessaire non plus, que tous ceux qui sont sauvés, le soient toujours par une Grace efficace par elle-même, indépendamment des circonstances. Je ne trouve pas aussi qu'il soit nécessaire de dire que toutes les vertus des Païens étoient fausses, ni que toutes leurs actions étoient des péchés; quoiqu'il soit vrai que ce qui ne vient pas de la foi, ou de la droiture de l'âme devant Dieu, est infecté du péché, au moins virtuellement. Enfin je tiens que Dieu ne sauroit agir comme au hazard par un décret absolument absolu, ou par une volonté indépendante de motifs raisonnables. Et je suis persuadé qu'il est toujours mû, dans la dispensatian de ses graces, par des raisons où entre la nature des objets; autrement il n'agiroit point suivant la sagesse: mais j'accorde cependant que ces raisons ne sont pas attachées nécessairement aux bonnes ou aux moins mauvaises qualités naturelles des hommes, comme si Dieu ne donnoit jamais ses graces, que suivant ces bonnes qualités; quoique je tienne, comme je me suis déjà expliqué ci-dessus, qu'elles entrent en consideration, comme toutes les autres circonstances: rien ne pouvant être négligé, dans les vues de la suprême sagesse.

284. A ces points près, et quelques peu d'autres, où S. Augustin paroît obscur, ou même rebutant, il semble qu'on se peut accommoder de son système: il porte que de la substance de Dieu, il ne peut sortir qu'un Dieu, et qu'ainsi la Créature est tirée du néant. Augustin. de lib. arb. lib. 1. c. 2. C'est ce qui la rend imparfaite, défectueuse, et corruptible. De Genes. ad lit. c. 15. contr. Epistolam Manichaei, c. 36. Le mal ne vient pas de la nature, mais de la mauvaise volonté, August. dans tout le Livre de la nature du bien. Dieu ne peut rien commander qui soit impossible. »Firmissime creditur Deum justum et »bonum impossibilia non potuisse praecipere. Lib. »de nat. et grat. c. 43. c. 69. Nemo peccat in eo, »quod caveri non potest. Lib. 3. de lib. arb. c. 16. »17. L. 1. retract. c. 11. 13. 15.« Sous un Dieu juste, personne ne peut être malheureux, s'il ne le mérite, neque sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest. Lib. 1. c. 32. Le libre-arbitre ne sauroit accomplir les Commandemens de Dieu, sans le secours de la Grace. Ep. ad Hilar. Caesaraugustan. Nous savons que la Grace ne se donne pas selon les mérites. Ep. 106. 107. 120. L'homme dans l'état de l'intégrité avoit le secours nécessaire pour pouvoir bien faire, s'il vouloit; mais le vouloir dépendoit du libre-arbitre, »habebat adjutorium, per quod pos- »set, et sine quo non vellet, sed non adjutorium »quo vellet. Lib. de corrupt. c. 11. et c. 10. 12.« Dieu a laissé essayer aux Anges et aux hommes, ce qu'ils pouvoient par leur libre-arbitre, et puis ce que pouvoit sa grace et sa justice, d. c. 10. 11. 12. Le péché a détourné l'homme de Dieu, pour le tourner vers les Créatures. Lib. 1. qu. 2. ad Simpl. Se plaire à pécher est la liberté d'un esclave. Enchir. c. 103. »Liberum arbitrium usque adeo in »peccatore non periit, ut per illud peccent maxime »omnes, qui cum delectatione peccant.« Lib. 1. ad Bonifac. c. 2. 3.

285. Dieu dit à Moïse: Je ferai miséricorde à celui à qui je ferai miséricorde, et j'aurai pitié de celui de qui j'aurai pitié (Exod. XXXIII. 19.). Ce n'est donc pas du voulant, ni du courant, mais de Dieu, qui fait miséricorde, Rom. IX. 15. 16. Ce qui n'empêche pas que tous ceux qui ont bonne volonté, et qui y persévèrent, ne soient sauvés. Mais Dieu leur donne le vouloir et le faire. Il fait donc miséricorde à celui à qui il veut, et il endurcit qui il veut, Rom. IX. 29. Et cependant le même Apôtre dit, que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et parviennent à la connoissance de la vérité; ce que je ne voudrois pas interpréter suivant quelques endroits de S. Augustin, comme s'il signifioit qu'il n'y a point de sauvés que ceux dont il veut le salut, ou comme s'il vouloit sauver non singulos generum, sed genera singulorum. Mais j'aime mieux dire qu'il n'y en a aucun dont il ne veuille le salut, autant que de plus grandes raisons le permettent, qui font que Dieu ne sauve que ceux qui reçoivent la foi qu'il leur a offerte, et qui s'y rendent par la grace qu'il leur a donnée, suivant ce qui convenoit à l'intégrité du plan de ses Ouvrages, qui ne sauroit être mieux conçu.

286. Quant à la Prédestination au salut, elle comprend aussi, selon S. Augustin, l'ordonnance des moyens, qui mèneront au salut. »Praedestinatio »Sanctorum nihil aliud est, quam praescientia et »praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime »liberantur, quicunque liberantur.« Lib. de persev. c. 14. Il ne la conçoit donc point en cela comme un décret absolu; il veut qu'il y ait une grace qui n'est rejetée d'aucun coeur endurci, parce qu'elle est donnée pour ôter sur-tout la dureté des coeurs. Lib. de Praedest. c. 8. Lib. de Grat. c. 13. 14. Je ne trouve pourtant pas que S. Augustin exprime assez que cette Grace qui soumet le coeur, est toujours efficace par elle-même. Et je ne sais si l'on n'auroit pas pu soutenir sans le choquer, qu'un même degré de Grace interne est victorieux dans l'un, où il est aidé par les circonstances, et ne l'est pas dans l'autre.

287. La volonté est proportionnée au sentiment que nous avons du bien, et en suit la prévalence. »Si utrumque tantumdem diligimus, nihil horum »dabimus. Item, quod amplius nos delectat, se- »cundum id operemur necesse est,« in c. 5. ad Gal. J'ai expliqué déjà comment avec tout cela nous avons véritablement un grand pouvoir sur notre volonté. S. Augustin le prend un peu autrement, et d'une manière qui ne mène pas fort loin, comme lorsqu'il dit qu'il n'y a rien qui soit tant en notre puissance, que l'action de notre volonté, dont il rend une raison qui est un peu identique. Car, dit-il, cette action est prête au moment que nous voulons. »Nihil tam in nostra potestate est, quam ipsa »voluntas, ea enim mox ut volumus praesto est.« Lib. 3. de Lib. Arb. c. 3. lib. 5. de civ. Dei c. 10. Mais cela signifie seulement que nous voulons lorsque nous voulons, et non pas que nous voulons ce nous souhaitons de vouloir. Il y a plus de sujet de dire avec lui: aut voluntas non est, aut libera dicenda est, d. l. 3. c. 3. et que ce qui porte la volonté au bien infailliblement, ou certainement, ne l'empêche point d'être libre. »Perquam »absurdum est, ut ideo dicamus non pertinere ad »voluntatem (libertatem) nostram, quod beati esse »volumus, quia id omnino nolle non possumus »nescio qua bona constrictione naturae. Nec dicere »audemus ideo Deum non voluntatem (libertatem), »sed necessitatem habere justitiae, quia non potest »velle peccare. Certe Deus ipse numquid quia pec- »care non potest, ideo liberum arbitrium habere »negandus est?« de Nat. et Grat. c. 46. 47. 48. 49. Il dit aussi fort bien, que Dieu donne le premier bon mouvement, mais que par après l'homme

agit aussi. *Aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant*, de Corrupt. c. 2.

288. Nous avons établi que le libre-arbitre est la cause prochaine du mal de coulpe, et ensuite du mal de peine; quoiqu'il soit vrai que l'imperfection originale des Créatures qui se trouve représentée dans les idées éternelles, en est la première et la plus éloignée. Cependant Mr. Bayle s'oppose toujours à cet usage du libre-arbitre, il ne veut pas qu'on lui attribue la cause du mal: il faut écouter ses objections; mais auparavant il sera bon d'éclaircir encore davantage la nature de la liberté. Nous a ons fait voir que la liberté, telle qu'on la demande dans les Ecoles Théologiques, consiste dans l'*intelligence*, qui enveloppe une connoissance distincte de l'objet de la délibération; dans la *spontanéité*, avec laquelle nous nous déterminons; et dans la *contingence*, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'intelligence est comme l'âme de la liberté, et le reste en est comme le corps et la base. La substance libre se détermine par elle-même, et cela suivant le motif du bien apperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter: et toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots. Il est bon cependant de faire voir que l'imperfection qui se trouve dans nos connoissances et dans notre spontanéité, et la détermination infaillible qui est enveloppée dans notre contingence, ne détruisent point la liberté ni la contingence.

289. Notre connoissance est de deux sortes, distincte, ou confuse. La connoissance distincte, ou l'*intelligence*, a lieu dans le véritable usage de la Raison; mais les sens nous fournissent des pensées confuses. Et nous pouvons dire que nous sommes exempts d'esclavage, entant que nous agissons avec une connoissance distincte; mais que nous sommes asservis aux passions, entant que nos perceptions sont confuses. C'est dans ce sens que nous n'avons pas toute la liberté d'esprit qui seroit à souhaiter, et que nous pouvons dire avec S. Augustin, qu'étant assujettis au péché, nous avons la liberté d'un esclave. Cependant un esclave, tout esclave qu'il est, ne laisse pas d'avoir la liberté de choisir conformément à l'état où il se trouve, quoiqu'il se trouve le plus souvent dans la dure nécessité de choisir entre deux maux, parce qu'une force supérieure ne le laisse pas arriver aux biens où il aspire. Et ce que les liens et la contrainte font en un esclave, se fait en nous par les passions, dont la violence est douce, mais n'en est pas moins pernicieuse. Nous ne voulons, à la vérité, que ce qui nous plait: mais par malheur ce qui nous plaît à présent, est souvent un vrai mal, qui nous déplairoit, si nous avions les yeux de l'entendement ouverts. Cependant ce mauvais état où est l'esclave, et celui où nous sommes, n'empêche pas que nous ne fassions un choix libre (aussi-bien que lui) de ce qui nous plaît le plus, dans l'état où nous sommes réduits, suivant nos forces et nos connoissances présentes.

290. Pour ce qui est de la *spontanéité*, elle nous appartient entant que nous avons en nous le principe de nos actions, comme Aristote l'a fort bien compris. Il est vrai que les impressions des choses extérieures nous détournent souvent de notre chemin, et qu'on a cru communément, qu'au moins à cet égard, une partie des principes de nos actions étoit hors de nous; et j'avoue qu'on est obligé de parler ainsi, en s'accommodant au langage populaire, ce qu'on peut faire dans un certain sens, sans blesser la vérité: mais quand il s'agit de s'expliquer exactement, je maintiens que notre spontanéité ne souffre point d'exception, et que les choses extérieures n'ont point d'influence physique sur nous, à parler dans la rigueur philosophique.

291. Pour mieux entendre ce point, il faut savoir, qu'une spontanéité exacte nous est commune avec toutes les substances simples, et que dans la substance intelligente ou libre, elle devient un empire sur ses actions. Ce qui ne peut être mieux expliqué, que par *le système de l'harmonie préétablie*, que j'ai proposé il y a déjà plusieurs années. J'y fais voir, que naturellement chaque substance simple a de la perception, et que son individualité consiste dans la loi perpétuelle qui fait la suite des perceptions qui lui sont affectées, et qui naissent naturellement les unes des autres, pour représenter le corps qui lui est assigné, et par son moyen l'Univers entier, suivant le point de vue propre à cette substance simple; sans qu'elle ait besoin de recevoir aucune influence physique du corps: comme le corps aussi de son côté s'accommode aux volontés de l'âme par ses propres loix, et par conséquent ne lui obéit, qu'autant que ces loix le portent. D'où il s'ensuit, que l'âme a donc en elle-même une parfaite spontanéité, ensorte qu'elle ne dépend que de Dieu et d'elle-même dans ses actions.

292. Comme ce système n'a pas été connu auparavant, on a cherché d'autres moyens de sortir de ce labyrinthe, et les Cartésiens mêmes ont été embarrassés au sujet du libre-arbitre. Ils ne se payoient plus des facultés de l'Ecole, et ils considéroient que toutes les actions de l'âme paroissent être déterminées par ce qui vient de dehors, suivant les impressions des sens; et qu'enfin tout est dirigé dans l'Univers par la providence de Dieu:

mais il en naissoit naturellement cette objection, qu'il n'y a donc point de liberté. A cela Mr. Descartes répondoit, que nous sommes assurés de cette providence par la Raison, mais que nous sommes assurés aussi de notre liberté par l'expérience intérieure que nous en avons; et qu'il faut croire l'une et l'autre, quoique nous ne voyions pas le moyen de les concilier.

293. C'étoit couper le noeud Gordien, et répondre à la conclusion d'un argument, non pas en le résolvant, mais en lui opposant un argument contraire; ce qui n'est point conforme aux loix des combats philosophiques. Cependant, la plupart des Cartésiens s'en sont accommodés, quoiqu'il se trouve que l'expérience intérieure qu'ils allèguent ne prouve pas ce qu'ils prétendent, comme Mr. Bayle l'a fort bien montré. Monsieur Régis (Philos. T. 1. Metaph. liv. 2. part. 2. c. 22.) paraphrase ainsi la doctrine de Mr. Descartes: »La plupart des Philosophes »(dit-il) sont tombés en erreur, en ce que les uns »ne pouvant comprendre le rapport qui est entre »les actions libres et la providence de Dieu, ont »nié que Dieu fût la cause efficiente première des »actions du libre-arbitre, ce qui est un sacrilège: »et les autres ne pouvant concevoir le rapport qui »est entre l'efficacité de Dieu et les actions libres, »ont nié que l'homme fût doué de liberté, ce qui »est une impiété. Le milieu qu'on trouve entre ces »deux extrémités, est de dire (id. ibid. pag. 485.) »que quand nous ne pourrions pas comprendre tous »les rapports qui sont entre la liberté, et la provi»dence de Dieu, nous ne laisserions pas d'être »obligés à reconnoître que nous sommes libres, et »dépendans de Dieu; parce que ces deux vérités »sont également connues, l'une par l'Expérience, »et l'autre par la Raison, et que la prudence ne »veut pas qu'on abandonne des vérités dont on est »assuré, parce qu'on ne peut pas concevoir tous »les rapports qu'elles ont avec d'autres vérités »qu'on connoît.«

294. M. Bayle y remarque fort bien à la marge, »que ces expressions de Monsieur Régis n'indiquent »point que nous connoissons des rapports entre les »actions de l'homme et la providence de Dieu, qui »nous paroissent incompatibles avec notre liberté.« Il ajoute, que ce sont des expressions ménagées, qui affoiblissent l'état de la question. »Les Auteurs »supposent (dit-il) que la difficulté vient unique»ment de ce qu'il nous manque des lumières; au »lieu qu'ils devroient dire qu'elle vient principale»ment des lumières que nous avons et que nous ne »pouvons accorder (au sentiment de Mr. Bayle) »avec nos mystères.« C'est justement ce que j'ai dit au commencement de cet Ouvrage, que si les mystères étoient irréconciliables avec la Raison, et s'il y avoit des objections insolubles; bien loin de trouver le mystère incompréhensible, nous en comprendrions la fausseté. Il est vrai qu'ici il ne s'agit d'aucun mystère, mais seulement de la Religion naturelle.

295. Voici cependant comment M. Bayle combat ces expériences internes, sur lesquelles les Cartésiens établissent la liberté: mais il commence par des réflexions, dont je ne saurois convenir. »Ceux qui n'examinent pas à fond (dit-il Dictionn. »art. Helen. let. TΔ.) ce qui se passe en eux, se »persuadent facilement qu'ils sont libres, et que si »leur volonté se porte au mal, c'est leur faute, c'est »par un choix dont ils sont les maîtres. Ceux qui »font un autre jugement, sont des personnes qui »ont étudié avec soin les ressorts et les circonstan»ces de leurs actions, et qui ont bien réfléchi sur »le progrès du mouvement de leur âme. Ces per»sonnes-là pour l'ordinaire doutent de leur franc»arbitre, et viennent même jusqu'à se persuader, »que leur Raison et leur Esprit sont des esclaves, »qui ne peuvent résister à la force qui les entraine »où ils ne voudroient pas aller. C'étoient princi»palement ces sortes de personnes, qui attribuoient »aux Dieux la cause de leurs mauvaises actions.

296. Ces paroles me font souvenir de celles du Chancelier Bacon, qui dit que la Philosophie goûtée médiocrement nous éloigne de Dieu, mais qu'elle y ramène ceux qui l'approfondissent. Il en est de même de ceux qui réflechistent sur leurs actions: il leur paroît d'abord, que tout ce que nous faisons n'est qu'impulsion d'autrui; et que tout ce que nous concevons vient de dehors par les sens, et se trace dans le vuide de notre esprit, *tanquam in tabula rasa*. Mais une méditation plus profonde nous apprend, que tout (même les perceptions et les passions) nous vient de notre propre fonds, avec une pleine spontanéité.

297. Cependant Mr. Bayle cite des Poëtes, qui prétendent disculper les hommes en rejetant la faute sur les Dieux. Médée parle ainsi chez Ovide:

Frustra, Medea, repugnas,
Nescio quis Deus obstat, ait.

Et un peu après Ovide lui fait ajouter:

Sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido,
Mens aliud suadet: video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Mais on y pouvoit opposer Virgile, chez qui Nisus dit avec bien plus de raison:

- - Di ne hunc ardorem mentibus addunt,
Euryale, an sua cuique Deus fit dira cupido?

298. Monsieur Wittichius paroit avoir cru, qu'en effet notre indépendance n'est qu'apparente.

Car dans sa Dissertation de providentia Dei actuali (n. 61.) il fait consister le libre-arbitre en ce que nous sommes portés de telle façon vers les objets qui se présentent à notre âme, pour être affirmés ou niés, aimés ou haïs, que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous détermine. Il ajoute, quand Dieu produit lui-même nos volitions, qu'alors nous agissons le plus librement; et que plus l'action de Dieu est efficace et puissante sur nous, plus sommes-nous les maîtres de nos actions. »Quia enim Deus operatur ipsum »velle, quo efficacius operatur, eo magis volumus; »quod autem, cum volumus, facimus, id maxime »habemus in nostra potestate.« Il est vrai que lorsque Dieu produit une volonté en nous, il produit une action libre: mais il me semble qu'il ne s'agit point ici de la cause universelle, ou de cette production de la volonté qui lui convient entant qu'elle est une créature, dont ce qui est positif est en effet créé continuellement par le concours de Dieu, comme toute autre réalité absolue des choses. Il s'agit ici des raisons de vouloir, et des moyens dont Dieu se sert, lorsqu'il nous donne une bonne volonté, ou nous permet d'en avoir une mauvaise. C'est nous toujours qui la produisons, bonne ou mauvaise, car c'est notre action: mais il y a toujours des raisons qui nous font agir, sans faire tort à notre spontanéité ni à notre liberté. La Grace ne fait que donner des impressions qui contribuent à faire vouloir par des motifs convenables, tel que seroit une attention, un dic cur hic, un plaisir prévenant. Et l'on voit clairement que cela ne donne aucune atteinte à la liberté, non plus que pourroit faire un ami, qui conseille et qui fournit des motifs. Ainsi Mr. Wittichius n'a pas bien répondu à la question, non plus que Mr. Bayle, et le recours à Dieu ne sert de rien ici.

299. Mais donnons un autre passage bien plus raisonnable du même Mr. Bayle, où il combat mieux le prétendu sentiment vif de la liberté, qui la doit prouver chez les Cartésiens. Ses paroles sont en effet pleines d'esprit, et dignes de considération, et se trouvent dans la Réponse aux Questions d'un Provinc. ch. 140. (Tom. III. p. 761. seqq. Les voici: »Par le sentiment clair et net que nous avons »de notre existence, nous ne discernons pas si nous »existons par nous-mêmes, ou si nous tenons d'un »autre ce que nous sommes. Nous ne discernons »cela que par la voie des réflexions; c'est-à-dire »qu'en méditant sur l'impuissance où nous sommes »de nous conserver autant que nous voudrions, et »de nous délivrer de la dépendance des Etres qui »environnent etc. Il est même sûr que les Païens, »(il faut dire la même chose des Sociniens, puisqu'ils »nient la création) ne sont jamais parvenus à la »connoissance de ce dogme véritable que nous avons »été faits de rien, et que nous sommes tirés du »néant à chaque moment de notre durée. Ils ont »donc cru faussement que tout ce qu'il y a de sub»stances dans l'Univers, existent par elles-mêmes, »et qu'elles ne peuvent jamais être anéanties: et »qu'ainsi elles ne dépendent d'aucune autre chose »qu'à l'égard de leurs modifications, sujettes à être »détruites par l'action d'une cause externe. Cette »erreur ne vient-elle pas de ce que nous ne sentons »point l'action créatrice qui nous conserve, et que »nous sentons seulement que nous existons; que »nous le sentons, dis-je, d'une manière qui nous »tiendroit éternellement dans l'ignorance de la »cause de notre être, si d'autres lumières ne nous »secouroient? Disons aussi, que le sentiment clair »et net, que nous avons des actes de notre volonté, »ne nous peut pas faire discerner si nous nous les »donnons nous-mêmes, ou si nous les recevons de »la même cause qui nous donne l'existence. Il faut »recourir à la réflexion ou à la méditation, afin de »faire ce discernement. Or je mets en fait, que par »des méditations purement philosophiques, on ne »peut jamais parvenir à une certitude bien fondée »que nous sommes la cause efficiente de nos voli»tions: car toute personne qui examinera bien les »choses, connoîtra évidemment que si nous n'étions »qu'un sujet passif à l'égard de la volonté, nous »aurions les mêmes sentimens d'expérience que »nous avons lorsque nous croyons être libres. Sup»posez, par plaisir, que Dieu ait réglé de telle sorte »les loix de l'union de l'âme et du corps, que tou»tes les modalités de l'âme sans en excepter aucune »soient liées nécessairement entre elles avec l'inter»position des modalités du cerveau; vous compren»drez qu'il ne nous arrivera que ce que nous éprou»vons: il y aura dans notre âme la même suite de »pensées, depuis la perception des objets des sens »qui est sa première démarche, jusqu'aux volitions »les plus fixes, qui sont sa dernière démarche. Il »y aura dans cette suite le sentiment des idées, »celui des affirmations, celui des irrésolutions, celui »des velléités et celui des volitions. Car soit que l'acte »de vouloir nous soit imprimé par une cause exté»rieure, soit que nous le produisions nous-mêmes, »il sera également vrai que nous voulons, et que »nous sentons que nous voulons; et comme cette »cause extérieure peut mêler autant de plaisir »qu'elle veut dans la volition qu'elle nous imprime, »nous pourrons sentir quelquefois que les actes de »notre volonté nous plaisent infiniment, et qu'ils »nous mènent selon la pente de nos plus fortes in»clinations Nous ne sentirons point de contrainte: »vous savez la maxime, voluntas non potest cogi. «Ne comprenez-vous pas clairement qu'une girouette »à qui l'on imprimeroit toujours tout à-la-fois (en »sorte pourtant que la priorité de nature, ou si l'on »veut même une priorité d'instant réel, convien»droit au désir de se mouvoir) le mouvement vers »un certain point de l'horizon, et l'envie de se tour»ner de ce côté-là, seroit persuadée qu'elle se mou»vroit d'elle-même pour exécuter les désirs qu'elle »formeroit? Je suppose qu'elle ne sauroit point »qu'il y eût des vents, ni qu'une cause extérieure »fit changer tout-à-la-fois, et sa situation, et ses »désirs. Nous voilà naturellement dans cet état: »nous ne savons point si une cause invisible nous »fait passer successivement d'une pensée à une »autre. Il est donc naturel que les hommes se »persuadent qu'ils se déterminent eux-mêmes. Mais »il reste à examiner s'ils se trompent en cela comme »en une infinité d'autres choses qu'ils affirment par »une espèce d'instinct, et sans avoir employé les »méditations philosophiques. Puis donc qu'il y a »deux hypothèses sur ce qui se passe dans l'homme; »l'une, qu'il n'est qu'un sujet passif; l'autre, qu'il »a des vertus actives; on ne peut raisonnablement »préférer la seconde à la première, pendant que »l'on ne peut alléguer que des preuves de sentiment: »car nous sentirions avec une égale force que nous »voulons ceci ou cela, soit que toutes nos volitions »fussent imprimées à notre âme par une cause ex»térieure et invisible, soit que nous les formassions »nous-mêmes.«

300. Il y a ici des raisonnemens fort beaux, qui ont de la force contre les systèmes ordinaires; mais ils cessent par rapport au système de l'Harmonie préétablie, qui nous mène plus loin que nous ne pouvions aller auparavant. Mr. Bayle met en fait, par exemple, »que par des méditations pure»ment Philosophiques, on ne peut jamais parvenir »à une certitude bien fondée, que nous sommes la »cause efficiente de nos volitions;« mais c'est un point que je ne lui accorde pas: car l'établissement de ce système montre indubitablement, que dans le cours de la nature chaque substance est la cause unique de toutes ses actions, et qu'elle est exempte de toute influence physique de toute autre substance, excepté le concours ordinaire de Dieu. Et c'est ce système qui fait voir que notre spontanéité est vraie, et non pas seulement apparente, comme M. Wittichius l'avoit cru. Mr. Bayle soutient aussi par les mêmes raisons, (ch. 170. p. 1132.) que s'il y avoit un Fatum Astrologicum, il ne détruiroit point la liberté; et je le lui accorderois, si elle ne consistoit que dans une spontanéité apparente.

301. La spontanéité de nos actions ne peut donc plus être révoquée en doute, comme Aristote l'a bien définie, en disant qu'une action est spontanée, quand son principe est dans celui qui agit. Spontaneum est, cujus principium est in agente. Et c'est ainsi que nos actions et nos volontés dépendent entièrement de nous. Il est vrai que nous ne sommes pas les maîtres de notre volonté directement, quoique nous en soyons la cause; car nous ne choisissons pas les volontés, comme nous choisissons nos actions par nos volontés. Cependant nous avons un certain pouvoir encore sur notre volonté, parce que nous pouvons contribuer indirectement à vouloir une autre fois ce que nous voudrions vouloir présentement, comme j'ai montré ci-dessus; ce qui n'est pourtant pas velléité, à proprement parler: et c'est encore en cela que nous avons un empire particulier, et sensible même, sur nos actions et sur nos volontés; mais qui résulte de la spontanéïté, jointe à l'intelligence.

302. Jusqu'ici nous avons expliqué les deux conditions de la liberté dont Aristote a parlé, c'est-à-dire la spontanéité et l'intelligence, qui se trouvent jointes en nous dans la délibération; au lieu que les bêtes manquent de la seconde condition. Mais les Scolastiques en demandent encore une troisième, qu'ils appellent l'indifférence. Et en effet il faut l'admettre, si l'indifférence signifie autant que contingence; car j'ai déjà dit ci-dessus, que la liberté doit exclure une nécessité absolue et métaphysique ou logique. Mais, comme je me suis déjà expliqué plus d'une fois, cette indifférence, cette contingence, cette non-nécessité, si j'ose parler ainsi, qui est un attribut caractéristique de la liberté, n'empêche pas qu'on n'ait des inclinations plus fortes pour le parti qu'on choisit; et elle ne demande nullement qu'on soit absolument et également indifférent pour les deux partis opposés.

303. Je n'admets donc l'indifférence que dans un sens, qui la fait signifier autant que contingence, ou non-nécessité. Mais, comme je me suis expliqué plus d'une fois, je n'admets point une indifférence d'équilibre, et je ne crois pas qu'on choisisse jamais, quand on est absolument indifférent. Un tel choix seroit une espèce de pur hazard, sans raison déterminante, tant apparente, que cachée. Mais un tel hazard, une telle casualité absolue et réelle, est une chimère qui ne se trouve jamais dans la nature. Tous les Sages conviennent que le hazard n'est qu'une chose apparente, comme la fortune: c'est l'ignorance des causes qui le fait. Mais s'il y avoit une telle indifférence vague, ou bien si l'on y choisissoit sans qu'il y eût rien qui nous portât à choisir, le hazard seroit quelque chose

de réel, semblable à ce qui se trouvoit dans ce petit détour des atomes, arrivant sans sujet et sans raison, au sentiment d'Epicure, qui l'avoit introduit pour éviter la nécessité, dont Cicéron s'est tant moqué avec raison.

304. Cette déclinaison avoit une cause finale dans l'esprit d'Epicure, son but étant de nous exempter du destin; mais elle n'en peut avoir d'efficiente dans la nature des choses, c'est une chimère des plus impossibles. Mr. Bayle la réfute lui-même fort bien, comme nous dirons tantôt; et cependant il est étonnant qu'il paroît admettre lui-même ailleurs quelque chose de semblable à cette prétendue déclinaison. Car voici ce qu'il dit en parlant de l'âne de Buridan (Diction. art. Buridan, Cit. 13.). »Ceux qui tiennent le franc-arbitre proprement dit, »admettent dans l'homme une puissance de se dé»terminer, ou du côté droit, ou du côté gauche, »lors même que les motifs sont parfaitement égaux »de la part des deux objets opposés. Car ils pré»tendent que notre âme peut dire, sans avoir d'au»tre raison que celle de faire usage de sa liberté: »J'aime mieux ceci que cela, encore que je ne voie »rien de plus digne de mon choix dans ceci ou »dans cela.«

305. Tout ceux qui admettent un libre-arbitre proprement dit, n'accorderont pas pour cela à Mr. Bayle cette détermination venue d'une cause indéterminée. S. Augustin et les Thomistes jugent que tout est déterminée. Et l'on voit que leurs adversaires recourent aussi aux circonstances qui contribuent à notre choix. L'expérience ne favorise nullement la chimère d'une indifférence d'équilibre; et l'on peut employer ici le raisonnement que Mr. Bayle employoit lui-même contre la manière des Cartésiens de prouver la liberté par le sentiment vif de notre indépendance. Car quoique je ne voie pas toujours la raison d'une inclination qui me fait choisir entre deux partis qui paroissent égaux, il y aura toujours quelque impression, quoiqu'imperceptible, qui nous détermine. Vouloir faire simplement usage de sa liberté, n'a rien de spécifiant, ou qui nous détermine au choix de l'un ou de l'autre parti.

306. M. Bayle poursuit: »Il y a pour le moins »deux voies, par lesquelles l'homme se peut dé»gager des piéges de l'équilibre. L'une est celle »que j'ai déjà alléguée: c'est pour se flatter de »l'agréable imagination, qu'il est le maître chez »lui, et qu'il ne dépend pas des objets.« Cette voie se trouve bouchée: on a beau vouloir faire le maître chez soi, cela ne fournit rien de déterminant, et ne favorise pas un parti plus que l'autre. M. Bayle poursuit: *Il feroit cet acte: Je veux préférer ceci à cela, parce qu'il me plait d'en user ainsi.* Mais ces mots, *parce qu'il me plaît, parce que tel est mon plaisir*, renferment déjà un penchant vers l'*objet* qui plaît.

307. On n'a donc point droit de continuer ainsi: »Et alors ce qui le détermineroit, ne se»roit pas pris de l'objet; le motif ne seroit tiré »que les idées qu'ont les hommes de leurs propres »perfections, ou de leurs facultés naturelles. L'au»tre voie est celle du sorte du hazard: la courte»paille décideroit.« Cette voie a issue, mais elle ne va pas au but: c'est changer de question, car ce n'est pas alors l'homme qui décide; ou bien si l'on prétend que c'est toujours l'homme qui décide par le sort, l'homme même n'est plus dans l'équilibre, parce que le sort ne l'est point, et l'homme s'y est attaché. Il y a toujours des raisons dans la nature, qui sont cause de ce qui arrive par hazard ou par le sort. Je m'étonne un peu, qu'un esprit aussi pénétrant que celui de M. Bayle ait pu tellement prendre le change ici. J'ai expliqué ailleurs la véritable réponse qui satisfait au sophisme de *Buridan*; c'est que le cas du parfait équilibre est impossible, l'Univers ne pouvant jamais être miparti, en sorte que toute les impressions soient équivalentes de part et d'autre.

308. Voyons ce que M. Bayle lui-même dit ailleurs contre l'indifférence chimérique ou absolument indéfinie. Cicéron avoit dit (dans son Livre *de fato*) que Carnéade avoit trouvé quelque chose de plus subtil que la déclinaison des atomes, en attribuant la cause d'une prétendue indifférence absolument indéfinie aux mouvemens volontaires des âmes, parce que ces mouvemens n'ont point besoin d'une cause externe, venant de notre nature. Mais M. Bayle (Dictionn. artic. Epicure, p. 1143.) réplique fort bien, que tout ce qui vient de la nature d'une chose est déterminé: ainsi la détermination reste toujours, et l'échappatoire de Carnéade ne sert de rien.

309. Il montre ailleurs, Rep. au Provinc. ch. 90. T. 2 p. 229.) »qu'une liberté fort éloignée »de cet équilibre prétendu est incomparablement »plus avantageuse. J'entens (dit-il) une liberté »qui suive toujours les jugemens de l'esprit, et qui »ne puisse résister à des objets clairement connus »comme bons. Je ne connois point de gens qui ne »conviennent que la vérité clairement connue né»cessite« (détermine plutôt, à moins qu'on ne parle d'une nécessité morale) »le consentement de l'âme; »l'expérience nous l'enseigne. On enseigne con»stamment dans les Ecoles, que comme le vrai est »l'objet de l'entendement, le bien est l'objet de la »volonté; et que comme l'entendement ne peut »jamais affirmer que ce qui se montre à lui sous »l'apparence de la vérité, la volonté ne peut ja»mais rien aimer qui ne lui paroisse bon. On ne »croit jamais le faux entant que faux, et on n'aime »jamais le mal entant que mal. Il y a dans l'en»tendement une détermination naturelle au vrai en »général, et à chaque vérité particulière claire»ment connue. Il y a dans la volonté une »détermination naturelle au bien en général: d'où »plusieurs Philosophes concluent que dès que les »biens particuliers nous sont connus clairement, »nous sommes nécessités à les aimer. L'entende»ment ne suspend ces actes, que quand les objets »se montrent obscurément, de sorte qu'il y a lieu »de douter s'ils sont faux ou véritables: et de là »plusieurs concluent que la volonté ne demeure en »équilibre, que lorsque l'âme est incertaine si l'ob»jet qu'on lui présente est un bien à sont égard: »mais qu'aussi, dès qu'elle se range à l'affirmative, »elle s'attache nécessairement à cet objet-là, jus»qu'à ce que d'autres jugemens de l'esprit la déter»minent d'une autre manière. Ceux qui expliquent »de cette sorte la liberté, y croient trouver une »assez ample matière de mérite et de démérite, »parce qu'ils supposent que ces jugemens de l'es»prit procèdent d'une application libre de l'âme »à examiner les objets, à les comparer ensemble, »et à en faire le discernement. Je ne dois pas »oublier qu'il y a de fort savans hommes» (comme Bellarmin. lib. 3. de Gratia et libero arbitrio c. 8. et 9. et Cameron in responsione ad Epistolam Viri Docti, id est Episcopii) »qui soutiennent par des »raisons très-pressantes, que la volonté suit tou»jours nécessairement le dernier acte pratique de »l'entendement.»

310. Il faut faire quelques remarques sur ce discours. Une connoissance bien claire du meilleur *détermine* la volonté; mais elle ne la nécessite point, à proprement parler. Il faut toujours distinguer entre le nécessaire et le certain ou l'infaillible, comme nous avons déjà remarqué plus d'une fois; et distinguer la nécessité métaphysique de la nécessité morale. Je crois aussi qu'il n'y a que la volonté de Dieu, qui suive toujours le jugement de l'entendement: toutes les Créatures intelligentes sont sujettes à quelques passions, ou à des perceptions au moins, qui ne consistent pas entièrement en ce que j'appelle *idées adéquates*. Et quoique ces passions tendent toujours au vrai bien dans les Bienheureux, en vertu des loix de la nature et du Système des choses préétablies par rapport à eux; ce n'est pas pourtant toujours en sorte qu'ils en ayent une parfaite connoissance. Il en est d'eux comme de nous, qui n'entendons pas toujours la raison de nos instincts. Les *Anges* et les *Bienheureux* sont des Créatures aussi-bien que nous, où il y a toujours quelque perception confuse mêlée avec des connoissances distinctes. Suarès a dit quelque chose d'approchant à leur sujet. Il croit (Traité de l'Oraison, liv. 1. ch. 11.) que Dieu a réglé les choses par avance, en sorte que leurs prières, quand elles se font avec une volonté pleine, réussissent toujours: c'est un échantillon d'une *harmonie préétablie*. Quant à nous, outre le jugement de l'entendement, dont nous avons une connoissance expresse, il s'y mêle des perceptions confuses des sens, qui font naître des passions et même des inclinations insensibles, dont nous ne nous appercevons pas toujours. Ces mouvemens traversent souvent le jugement de l'entendement pratique.

311. Et quant au parallèle entre le rapport de l'entendement au vrai, et de la volonté au bien; il faut savoir qu'une perception claire et distincte d'une vérité contient en elle actuellement l'affirmation de cette vérité: ainsi l'entendement est nécessité par-là. Mais quelque perception qu'on ait du bien, l'effort d'agir après le jugement, qui fait à mon avis l'*essence de la volonté* en est distingué: ainsi, comme il faut du tems pour porter cet effort à son comble, il peut être suspendu, et même changé, par une novelle perception ou inclination qui vient à la traverse, qui en détourne l'esprit, et qui lui fait même faire quelquefois un jugement contraire. C'est ce qui fait que notre âme a tant de moyens de résister à la vérité qu'elle connoît, et qu'il y a un si grand trajet de l'esprit au coeur: sur-tout lorsque l'entendement ne procède en bonne partie que par des *pensées sourdes*, peu capables de toucher, comme je l'ai expliqué ailleurs. Ainsi la liaison entre le jugement et la volonté n'est pas si nécessaire qu'on pourroit penser.

312. M. Bayle poursuit fort bien (p. 221.) »Déjà ce ne peut pas être un défaut dans l'âme »de l'homme, que de n'avoir point la liberté d'in»différence quant au bien, en général; ce seroit »plutôt un désordre, une imperfection extrava»gante, si l'on pouvoit dire véritablement: Peu »m'importe d'être heureux, ou malheureux; je n'ai »pas plus de détermination à aimer le bien, qu'à «le haïr; je puis faire également l'un et l'autre. »Or si c'est une qualité louable et avantageuse que »d'être déterminé quant au bien en général, ce ne »peut pas être un défaut que de se trouver néces»sité quant à chaque bien particulier reconnu ma»nifestement pour notre bien. Il semble même que »ce soit une conséquence nécessaire, que si l'âme

»n'a point de liberté d'indifférence quant au bien
»en général, elle n'en ait point quant aux biens
»particuliers, pendant qu'elle juge contradictoire-
»ment que se sont des biens pour elle. Que pense-
»rions nous d'une âme, qui ayant formé ce jugement-
»là, se vanteroit avec raison d'avoir la force de ne
»pas aimer ces biens, et même de les haïr, et qui
»diroit: Je connois clairement que ce sont des biens
»pour moi, j'ai toutes les lumières nécessaires sur
»ce point là; cependant je ne veux point les ai-
»mer, je veux les haïr; mon parti est pris, je
»l'exécute; ce n'est pas qu'aucune raison« (c'est-à-
dire, quelque autre raison que celle qui est fondée
sur tel est mon bon-plaisir) »m'y engage,
»mais il me plaît d'en user ainsi: que penserions-
»nous, dis-je, d'une telle âme? Ne la trouverions-
»nous pas plus imparfaite, et plus malheureuse,
»que si elle n'avoit pas cette liberté d'indiffé-
«rence?«

313. »Non seulement la doctrine qui soumet
»la volonté aux derniers actes de l'entendement,
»donne une idée plus avantageuse de l'état de
»l'âme; mais elle montre aussi qu'il est plus fa-
»cile de conduire l'homme au bonheur par ce che-
»min là, que par celui de l'indifférence: car il suf-
»fira de lui éclairer l'esprit sur ses véritables inté-
»rêts, et tout aussi tôt sa volonté se conformera
»aux jugemens que la Raison aura prononcés. Mais
»s'il a une liberté indépendante de la Raison, et
»de la qualité des objets clairement connus; il
»sera le plus indisciplinable de tous les animaux,
»et l'on ne pourra jamais s'assurer de lui faire
»prendre le bon parti. Tous les conseils, tous les
»raisonnemens du monde pourront être très inu-
»tiles: vous lui éclairerez, vous lui convaincrez
»l'esprit; et néanmoins sa volonté fera la fière, et
»demeurera immobile comme un rocher. Virgil.
Aen. lib. 6. v. 470.«

Non magis incoepto vultum sermone movetur,
Quàm si dura silex, aut stet Marpesia cautes.

»Une quinte, un vain caprice la fera roidir con-
»tre toutes sortes de raisons; il ne lui plaira pas
»d'aimer son bien clairement connu, il lui plaira
»de le haïr. Trouvez-vous, Monsieur, qu'une telle
»faculté soit le plus riche présent que Dieu ait pu
»faire à l'homme, et l'instrument unique de notre
»bonheur? Nest-ce pas plutôt un obstacle à notre
»félicité? Est-ce de quoi se glorifier, que de pouvoir
»dire:« J'ai méprisé tous les jugemens de ma Rai-
son, et j'ai suivi une route toute différente, par le
»seul motif de mon bon-plaisir? »De quels regrets
»ne seroit-on pas déchiré en ce cas-là, si la déter-
»mination qu'on auroit prise étoit dommageable?
»Une telle liberté seroit donc plus nuisible, qu'utile
»aux hommes; parce que l'entendement ne repré-
»senteroit pas assez bien toute la bonté des objets,
»pour ôter à la volonté la force de la réjection.
»Il vaudroit donc infiniment mieux à l'homme
»qu'il fût toujours nécessairement déterminé par le
»jugement de l'entendement, que de permettre à
»la volonté de suspendre son action: car par ce
»moyen il parviendroit plus facilement et plus cer-
»tainement à son but.«

314. Je remarque encore sur ce discours, qu'il
est très vrai qu'une liberté d'indifférence indéfinie,
et qui fût sans aucune raison déterminante, seroit
aussi nuisible et même choquante, qu'elle est im-
praticable et chimérique. L'homme qui voudroit
en user ainsi, ou faire au moins comme s'il agissoit
sans sujet, passeroit à coup sûr pour un extrava-
gant. Mais il est très vrai aussi que la chose est
impossible, quand on la prend dans la rigueur de
la supposition; et aussi-tôt qu'on en veut donner
un exemple, on s'en écarte, et on tombe dans le
cas d'un homme qui ne se détermine pas sans su-
jet, mais qui se détermine plutôt par inclination
ou par passion, que par jugement. Car aussi-tôt
que l'on dit: »Je méprise des jugemens de ma
»Raison par le seul motif de mon bon-plai-
»sir, il me plaît d'en user ainsi;« c'est autant
que si l'on disoit: Je préfère mon inclination à
mon intérêt, mon plaisir à mon utilité.

315. C'est comme si quelque homme capri-
cieux, s'imaginant qu'il lui est honteux de suivre
l'avis des ses amis ou de ses serviteurs, préféroit
la satisfaction de les contredire, à l'utilité qu'il
pourroit retirer de leur conseil. Il peut pourtant
arriver que dans une affaire de peu de consé-
quence, un home sage même agisse irrégulière-
ment et contre son intérêt, pour contrecarrer un
autre qui le veut contraindre, ou qui le veut gou-
verner, ou pour confondre ceux qui observent ses
démarches. Il est bon même quelquefois d'imiter
Brutus en cachant son esprit, et même de contre-
faire l'insensé, comme fit David devant le Roi
des Philistins.

316. M. Bayle ajoute encore bien de belles
choses, pour faire voir que d'agir contre le juge-
ment de l'entendement, seroit une grande imper-
fection. Il observe (p. 225.) que même selon les
Molinistes, l'entendement qui s'acquitte
bien de son DEVOIR, marque ce qui est LE
MEILLEUR. Il introduit Dieu (ch. 91. pag. 227.)
disant à nos premiers Pères dans le Jardin d'Hé-
den: »Je vous ai donné ma connoissance, la fa-
»culté de juger des choses, et un plein pouvoir de
»disposer de vos volontés. Je vous donnerai des
»instructions et des ordres: mais le franc arbitre

»que je vous ai communiqué est d'une telle nature,
»que vous avez une force égale, (selon les occa-
»sions) de m'obéir et de me désobéir. On vous
»tentera: si vous faites un bon usage de votre li-
»berté, vous serez heureux; et si vous en faites un
»mauvais usage, vous serez malheureux. C'est à
»vous de voir si vous voulez me demander comme
»une nouvelle grace, ou que je vous permette d'abu-
»ser de votre liberté, lorsque vous en formerez la
»résolution, ou que je vous en empêche. Songez-y
»bien, je vous donne vingt et quatre heures. . . . .
»Ne comprenez-vous pas clairement (ajoute M.
»Bayle) que leur Raison, qui n'avoit pas été en-
»core obscurcie par le péché, leur eût fait conclure
»qu'il falloit demander à Dieu, comme le comble des
»faveurs dont il les avoit honorés, de ne point permet-
»tre qu'ils se perdissent par le mauvais usage de leurs
»forces? Et ne faut-il pas avouer que si Adam, par
»un faux point d'honneur de se conduire lui-même,
»eût refusé une direction Divine qui eût mis sa féli-
»cité à couvert, il auroit été l'orginal des Phaëtons et
»des Icares? Il auroit été presque aussi impie que l'A-
»jax de Sophocle, qui vouloit vaincre sans l'assis-
»tance des Dieux, et qui disoit que les plus poltrons
»feroient fuir leurs ennemis avec une telle assistance.

317. M. Bayle fait voir aussi (chap. 80.) qu'on
ne se félicite pas moins, ou même qu'on s'applau-
dit davantage d'avoir été assisté d'en-haut, que
d'être redevable de son bonheur à son choix. Et
si on se trouve bien d'avoir préféré un instinct
tumultueux qui s'étoit élevé tout d'un coup, à des
raisons mûrement examinées on en conçoit une
joie extraordinaire; car on s'imagine, ou que Dieu,
ou que notre Ange gardien, ou qu'un je ne sais
quoi, qu'on se représente sous le nom vague de
fortune, nous a poussé à cela. En effet, Sylla
et César se glorifioient plus de leur fortune, que de
leur conduite. Les Païens, et particulièrement les
Poètes (Homère sur-tout) déterminoient leurs Hé-
ros par l'impulsion Divine. Le Héros de l'Enéïde
ne marche que sous la Direction d'un Dieu. C'étoit
un éloge très fin de dire aux Empereurs, qu'ils
vainquoient et pas leurs troupes, et par leurs Dieux
qu'ils prêtoient à leurs Généraux: Te copias,
te consilium et tuos praebente Divos, dit
Horace. Les Généraux combattoient sous les auspi-
ces des Empereurs, comme se reposant sur leur
fortune, car les auspices n'appartenoient pas aux
subalternes. On s'applaudit d'être favori du Ciel;
on s'estime davantage d'être heureux, que d'être
habile. Il n'y a point de gens qui se croient plus
heureux, que les Mystiques, qui s'imaginent se te-
nir en repos, et que Dieu agit en eux.

318. De l'autre côté, comme M. Bayle ajoute,
ch. 83. »un Philosophe Stoïcien, qui attache à
»tout une fatale nécessité, est aussi sensible qu'un
»autre homme au plaisir d'avoir bien choisi. Et
»tout homme de jugement trouvera que bien loin
»de se plaire qu'on ait délibèré longtems, et choisi
»enfin le parti le plus honnête, c'est une satisfaction
»incroyable que de se persuader que l'on est si af-
»fermi dans l'amour de la vertu, que sans résister
»le moins du monde on rejetteroit une tentation.
»Un homme, à qui l'on propose de faire une action op-
»posée à son devoir, à son honneur, et à sa conscience,
»et qui répond sur le champ qu'il est incapable d'un tel
»crime, et qui en effet ne s'en trouve point capable, est
»bien plus content de sa personne que s'il deman-
»doit du tems pour y songer, et s'il se sentoit ir-
»résolu pendant quelques heures quel parti pren-
»dre. On est bien fâché en plusieurs rencontres de
»ne se pouvoir déterminer entre deux parties, et
»l'on seroit bien aise que le conseil d'un bon ami,
»ou quelque secours d'en-haut, nous poussât à
»faire un bon choix.« Tout cela nous fait voir
l'avantage qu'un jugement déterminé a sur cette
indifférence vague qui nous laisse dans l'incerti-
tude. Mais enfin nous avons assez prouvé qu'il n'y
a que l'ignorance ou la passion qui puisse tenir en
suspens, et que c'est pour cela que Dieu ne l'est
jamais. Plus on approche de lui, plus la liberté
est parfaite, et plus elle se détermine par le bien
et par la raison. Et l'on préférera toujours le na-
turel de Caton, dont Velleïus disoit qu'il lui étoit
impossible de faire une action malhonnête, à celui
d'un homme qui sera capable de balancer.

319. Nous avons été bien aises de représenter
et d'appuyer ces raisonnemens de M. Bayle contre
l'indifférence vague, tant pour éclaircir la matière,
que pour l'opposer à lui-même, et pour faire voir
qu'il ne devoit donc point se plaindre de la pré-
tendue nécessité imposée à Dieu de choisir le
mieux qu'il est possible. Car ou Dieu agira par
une indifférence vague et au hazard, ou bien il
agira par caprice ou par quelque autre passion, ou
enfin il doit agir par une inclination prévalante de
la Raison qui le porte au meilleur. Mais les pas-
sions, qui viennent de la perception confuse d'un
bien apparent, ne sauroient avoir lieu en Dieu; et
l'indifférence vague est quelque chose de chiméri-
que. Il n'y a donc que la plus forte raison, qui
puisse régler le choix de Dieu. C'est une imper-
fection de notre liberté, qui fait que nous pouvons
choisir le mal au lieu du bien, un plus grand mal
au lieu du moindre mal, le moindre bien au lieu
du plus grand bien. Cela vient des apparences du
bien et du mal, qui nous trompent; au lieu que
Dieu est toujours porté au vrai et au plus grand

bien, c'est à dire au vrai bien absolument, qu'il ne sauroit manquer de connoître.

320. Cette fausse idée de la liberté, formée par ceux qui non contens de l'exempter, je ne dis pas de la contrainte, mais de la nécessité même, voudroient encore l'exempter de la certitude et de la détermination, c'est à dire de la raison et de la perfection, n'a pas laissé de plaire à quelques Scolastiques, gens qui s'embarrassent souvent dans leurs subtilités, et prennent la paille des termes pour le grain des choses. Ils conçoivent quelque notion chimérique, dont ils se figurent de tirer des utilités, et qu'ils tâchent de maintenir par des chicanes. La pleine indifférence est de cette nature: l'accorder à la volonté, c'est lui donner un privilège semblable à celui que quelques Cartésiens et quelques Mystiques trouvent dans la Nature Divine, de pouvoir faire l'impossible, de pouvoir produire des absurdités, de pouvoir faire que deux propositions contradictoires soient vraies en mêmes tems. Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée, est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. L'on suppose que Dieu ne donne pas cette détermination: elle n'a donc point de source dans l'âme, ni dans le corps, ni dans les circonstances, puisque tout est supposé indéterminé; et la voilà pourtant qui paroît et qui existe, sans préparation, sans que rien s'y dispose, sans qu'un Ange, sans que Dieu même puisse voir ou faire voir comment elle existe. C'est non seulement sortir de rien, mais même c'est en sortir par soi-même. Cette doctrine introduit quelque chose d'aussi ridicule que la déclinaison des Atomes d'Epicure dont nous avons déjà parlé, qui prétendoit qu'un de ces petits corps allant en ligne droite, se détournoit tout d'un coup de son chemin sans aucun sujet, seulement parce que la volonté le commande. Et notez qu'il n'y a eu recours que pour sauver cette prétendue liberté de pleine indifférence, dont il paroît que la chimère a été bien ancienne, et l'on peut dire avec raison: *Chimaeram parit.*

321. Voici comme Monsieur Marchetti l'a exprimé dans sa jolie Traduction de Lucrèce en vers Italiens, à laquelle on n'a pas encore voulu laisser voir le jour: *) Lib. 2.

Ma ch'i principj poi non corran punto
Della lor dritta via, chi veder puote?
Sì finalmente ogni lor moto sempre
Insieme s'aggruppa; e dall' antico
Sempre con ordin certo il nuovo nasce;
Ne tracciando i primi semi, fanno
Di moto un tal principio, il qual poi rompa
I decreti del fato; accio non segua
L'una causa dell' altra in infinito;
Onde han questa, dich' io, *del fato sciolta*
Libera voluntà, per cui ciascuno
Va dove più l'agrada! I moti ancora
Si declinan sovente, e non in tempo
Certo, ne certa region, ma solo
Quando e dove commanda il nostro arbitrio;
Poiche senz' alcun dubbio a queste cose
Dà sol principio il voler proprio, e quindi
Van poi scorrendo per le membra i moti.

Il est plaisant qu'un homme comme Epicure, après avoir écarté les Dieux et toutes les substances incorporelles, a pu s'imaginer que la volonté, que lui-même compose d'atomes, a pu avoir un empire sur les atomes, et les détourner de leur chemin, sans qu'il soit possible de dire comment.

322. Carnéade, sans aller jusqu'aux Atomes, a voulu trouver d'abord dans l'âme de l'homme la raison de la prétendue indifférence vague, prenant pour la raison de la chose, cela même dont Epicure cherchoit la raison. Carnéade n'y gagnoit rien, sinon qu'il trompoit plus aisément des gens peu attentifs, en transférant l'absurdité d'un sujet, où elle est un peu trop manifeste, à un autre sujet, où il est plus aisé d'embrouiller les choses, c'est-à-dire, du corps sur l'âme; parce que la plupart des Philosophes avoient des notions peu distinctes de la nature de l'âme. Epicure, qui la composoit d'Atomes, avoit raison au moins de chercher l'origine de sa détermination dans ce qu'il croyoit l'origine de l'âme même. C'est pourquoi Cicéron et M. Bayle ont eu tort de le tant blâmer, et d'épargner, et même de louer Carnéade; qui n'est pas moins déraisonnable: et je ne comprens pas, comment M. Bayle, qui étoit si clairvoyant, s'est laisé payer d'une absurdité déguisée, jusqu'à l'appeler le plus grand effort que l'esprit humain puisse faire sur se sujet; comme si l'âme, qui est le siège de la Raison, étoit plus capable que le corps d'agir sans être déterminée par quelque raison ou cause interne ou externe; ou comme si le grand principe, qui porte que rien ne se fait sans cause, ne regardoit que le corps.

223. Il est vrai que la Forme ou l'Ame a cet avantage sur la Manière, qu'elle est la source de l'action, ayant en soi le principe du mouvement ou du changement; en un mot, *τὸ αὐτοκίνητον*, comme Platon l'appelle; au lieu que la matière est seulement passive, et a besoin d'être poussée pour agir, *agitur, ut agat.* Mais si l'âme est active par elle-même, (comme elle l'est en effet) c'est pour cela même qu'elle n'est pas de soi absolument indifférente à 'action, comme la matière, et qu'elle doit trouver en soi de quoi se déterminer. Et selon le système de l'Harmonie préétablie, l'âme trouve en elle-même, et dans sa nature idéale antérieure à l'existence, les raisons de ses déterminations, réglées sur tout ce qui l'environnera. Parlà elle étoit déterminée de toute éternité dans son état de pure possibilité à agir librement, comme elle fera dans le tems, lorsqu'elle parviendra à l'existence.

324. M. Bayle remarque fort bien lui-même que la liberté d'indifférence, (telle qu'il faut l'admettre) n'exclut point les inclinations, et ne demande point l'équilibre. Il fait voir assez amplement (Rép. au Provincial, chap. 139. p. 748. et suiv.) qu'on peut comparer l'âme à une balance, où les raisons et les inclinations tiennent lieu de poids. Et selon lui, on peut expliquer ce qui se passe dans nos résolutions, par l'hypothèse que la volonté de l'homme est comme une balance qui se tient en repos, quand les poids de ses deux bassins sont égaux; et qui panche toujours, ou d'un côté ou de l'autre, selon que l'un des bassins est plus chargé. Une nouvelle raison fait un poids supérieur, une nouvelle idée rayonne plus vivement que la vieille, la crainte d'une grosse peine l'emporte sur quelque plai ir; quand deux passions se disputent le terrein, c'est toujours la plus forte qui demeure la maîtresse, à moins que l'autre ne soit aidée par la Raison, ou par quelque autre passion combinée. Lorsqu'on jette les marchandises pour se sauver, l'action que les Ecoles appellent mixte, est volontaire et libre; et cependant l'amour de la vie l'emporte indubitablement sur l'amour du bien. Le chagrin vient du souvenir des bien qu'on perd; et l'on a d'autant plus de peine à se déterminer, que les raisons opposées approchent plus de l'égalité, comme l'on voit que la balance se détermine plus promtement, lorsqu'il y a une grande différence entre les poids.

325. Cependant, comme bien souvent il y a plusieurs partis à prendre, on pourroit au lieu de la balance comparer l'âme avec une force, qui fait effort en même tems de plusieurs côtés, mais qui n'agit que là où elle trouve le plus de facilté ou le moins de résistance. Par exemple, l'air étant comprimé trop fortement dans un récipient de verre, le cassera pour sortir. Il fait effort sur chaque partie, mais il se jette enfin sur la plus foible. C'est ainsi que les inclinations de l'âme vont sur tous les biens qui se présentent: ce sont des volontés antécedentes; mais la volonté conséquente, qui en est le résultat, se détermine vers ce qui touche le plus.

326. Cependant cette prévalence des inclinations n'empêche point que l'homme ne soit le maître chez lui, pourvu qu'il sache user de son pouvoir. Son empire est celui de la Raison: il n'a qu'à se préparer de bonne heure pour s'opposer aux passions, et il sera capable d'arrêter l'impétuosité des plus furieuses. Supposons qu'Auguste, prêt à donner des ordres pour fair mourir Fabius Maximus, se serve à son ordinaire du conseil qu'un Philosophe lui avoit donné, de réciter l'Alphabet Grec, avant que de rien faire dans le mouvement de sa colère: cette réflexion sera capable de sauver la vie de Fabius et la gloire d'Auguste. Mais sans quelque réflexion heureuse, dont on est redevable quelquefois à une bonté divine toute particulière, ou sans quelques adresse acquise par avance, comme celle d'Auguste, propre à nous faire faire les réflexions convenables en tems et lieu, la passion l'emportera sur la Raison. Le cocher est le maître des chevaux, s'il les gouverne comme il doit, et comme il peut; mais il y a des occasions où il se néglige, et alors il faudra pour un tems abandonner les rênes:

Fertur equis auriga, nec audit currus habenas.

327. Il faut avouer qu'il y a toujours assez de pouvoir en nous sur notre volonté, mais on ne s'avise pas toujours de l'employer. Cela fait voir, comme nous l'avons remarqué plus d'une fois, que le pouvoir de l'âme sur ses inclinations est une puissance qui ne peut être exercée que d'une manière *indirecte*; à peu près comme Bellarmin vouloit que les Papes eussent droit sur le temporel des Rois. A la vérité, les actions externes qui ne surpassent point nos forces, dépendent absolument de notre volonté; mais nos volitions ne dépendent de la volonté que par certains détours adroits qui nous donnent moyen de suspendre nos résolutions, ou de les changer. Nous sommes les maîtres chez nous, non pas comme Dieu l'est dans le Monde, qui n'a qu'à parler; mais comme un Prince sage l'est dans ses Etats, ou comme un bon père de famille l'est dans son domestique. M. Bayle le prend autrement quelquefois, comme si c'étoit un pouvoir absolu, indépendant des raisons et des moyens, que nous devrions avoir chez nous pour nous vanter d'un franc-arbitre. Mais Dieu même ne l'a point, et ne le doit point avoir dans ce sens par rapport à sa volonté; il ne peut point changer sa nature, ni agir autrement qu'avec ordre; et comment l'homme pourroit-il se transformer tout d'un coup? Je l'ai déjà dit, l'empire de Dieu,

*) Elle a été imprimée depuis, la première Edition de cet Ouvage, à Londres en 1717.

l'empire du Sage, est celui de de la Raison. Il n'y a que Dieu cependant qui ait toujours les volontés les plus désirables, et par conséquent il n'a point besoin du pouvoir de les changer.

328. Si l'âme est la maitresse chez soi (dit M. Bayle, p. 753.) elle n'a qu'à vouloir, et aussi-tôt ce chagrin et cette peine qui accompagne la victoire sur les passions, s'évanouiront. Pour cet effet, il suffiroit à son avis de se donner de l'indifférence pour les objets des passions (pag. 758.) Pourquoi donc les hommes ne se donnent-ils pas cette indifférence, (dit-il) s'ils sont les maitres chez eux? Mais cette objection et justement comme si je demandois pourquoi un père de famille ne se donne pas de l'or, quand il en a besoin? Il en peut acquérir, mais par adresse, et non pas comme du tems des Fées, ou du Roi Midas, par un simple commandement de la volonté, ou par un attouchement. Il ne suffiroit pas d'être le maître chez soi, il faudroit être le maître de toutes choses, pour se donner tout ce que l'on veut, car on ne trouve pas tout chez soi. En travaillant aussi sur soi, il faut faire comme en travaillant sur autre chose: il faut connoître la constitution et les qualités de son objet et y accommoder ses opérations. Ce n'est donc pas en un moment, et par un simple acte de la volonté, qu'on se corrige, et qu'on acquiert une meilleure volonté.

329. Il est bon cependant de remarquer, que les chagrins et les peines qui accompagnent la victoire sur les passions, tournent en quelques uns en plaisir, par le grand contentement qu'ils trouvent dans le sentiment vif de la force de leur esprit, et de la Grace divine. Les Ascétiques et les vrais Mystiques en peuvent parler par expérience; et même un véritable Philosophe en peut dire quelque chose. On peut parvenir à cet heureux état, et c'est un des principaux moyens dont l'âme se peut servir pour affermir son empire.

330. Si les Scotistes et le Molinistes paroissent favoriser l'*indifférence vague*, (ils le paroissent, dis-je, car je doute qu'ils le fassent tout de bon, après l'avoir bien connue) les Thomistes et les Augustiniens sont pour la prédétermination. Car il faut nécessairement l'un ou l'autre. Thomas d'Aquin est un Auteur qui a coutume d'aller au solide; et le subtil Scot, cherchant à le contredire, obscurcit souvent les choses, au lieu de les éclaircir. Les Thomistes suivent ordinairement leur maître, et n'admettent point que l'âme se détermine sans qu'il y ait quelque prédétermination qui y contribue. Mais la prédétermination des nouveaux Thomistes n'est peut être pas justement celle dont on a besoin. Durand de Saint Pourçain qui faisoit assez souvent bande à part, et qui a été contre le concours spécial de Dieu, n'a pas laissé d'être pour une certaine prédétermination; et il a cru que Dieu voyoit dans l'état de l'âme, et de ce qui l'environne, la raison de ses déterminations.

331. Les anciens Stoïciens on été à peu près en cela du sentiment des Thomistes: ils ont été en même tems pour la détermination, et contre la nécessité; quoiqu'on leur ait imputé qu'ils rendoient tout nécessaire. Cicéron dit dans son Livre *de Fato*, que Démocrite, Héraclite, Empédocles, Aristote, ont cru que le destin emportoit une nécessité; que d'autres s'y sont opposés, (il entend peut-être Epicure et les Académiciens) et que Chrysippe a cherché un milieu. Je crois que Cicéron se trompe à l'égard d'Aristote, qui a fort bien reconnu la contingence et la liberté, et est allé même trop loin, en disant (par inadvertence, comme je crois) que les propositions sur les contingens futurs n'avoient point de vérité déterminée; en quoi il a été abandonné avec raison par la plupart des Scolastiques. Cleanthe même, le maitre de Chrysippe, quoiqu'il fût pour la vérité déterminée des événemens futurs, en nioit la nécessité. Si les Scolastiques, si bien persuadés de cette détermination des futurs contingens, (comme l'étoient par exemple les Pères de Coïmbre, Auteurs d'un Cours célèbre de Philosophie) avoient vu la liaison des choses, telle que le système de l'Harmonie générale la fait connoître, ils auroient jugé qu'on ne sauroit admettre la certitude préalable, ou la détermination de la futurition, sans admettre une prédétermination de la chose dans ses causes et dans ses raisons.

332. Cicéron a tâché de nous expliquer le milieu de Chrysippe; mais Juste Lipse a remarqué dans sa Philosophie Stoïcienne, que le passage de Cicéron étoit tronqué, et qu'Aulu-Gelle nous a conservé tout le raisonnement du Philosophe Stoïcien: (Noct. Att. Lib. 6 c. 2.) le voici en abrégé: Le destin est la connexion inévitable et éternelle de tous les événemens. On y oppose, qu'il s'ensuit que les actes de la volonté seroient nécessaires, et que les criminels étant forcés au mal, ne doivent point être punis. Chrysippe répond, que le mal vient de la première constitution des âmes, qui fait une partie de la suite fatale; que celles qui sont bien faites naturellement, résistent mieux aux impressions des causes externes; mais que celles dont les défauts naturels n'avoient pas été corrigés par la discipline, se laissoient pervertir. Puis il distingue, (suivant Cicéron) entre les causes principales et les causes accessoires; et se sert de la comparaison d'un cylindre, dont la volubilité et la vitesse

ou la facilité dans le mouvement vient principalement de sa figure; au lieu qu'il seroit retardé, s'il étoit raboteux. Cependant il a besoin d'être poussé, comme l'âme a besoin d'être sollicitée par les objets des sens, et reçoit cette impression selon la constitution où elle se trouve.

333. Cicéron juge que Chrysippe s'embarrasse d'une telle manière, que bon gré mal-gré il confirme la nécessité du destin. M. Bayle est à peu près du même sentiment (Dictionn. artic. Chrysipp. let. H.) Il dit que ce Philosophe ne se tire point du bourbier, puisque le cylindre est uni ou raboteux, selon que l'ouvrier l'a fait: et qu'ainsi Dieu, la providence, le destin, seront les causes du mal, d'une manière qui le rendra nécessaire. Juste Lipse répond, que solon les Stoïciens, le mal venoit de la matière; c'est (à mon avis) comme s'il avoit dit que la pierre sur laquelle l'ouvrier a travaillé étoit quelquefois trop grossière et trop inégale pour donner un bon cylindre. M. Bayle cite contre Chrysippe les Fragmens d'Onomaüs et de Diogénianus, qu'Eusèbe nous a conservés dans la Préparation Evangélique (lib. 6. c. 7. 8.), et surtout il fait fond sur la réfutation de Plutarque dans son Livre coutre les Stoïciens, rapportée artic. Pauliciens let. G. Mais cette réfutation n'est pas grand' chose. Plutarque prétend qu'il vaudroit mieux ôter la puissance à Dieu, que de lui laisser permettre les maux; et il ne veut point admettre que le mal puisse servir à un plus grand bien. Au lieu que nous avons déjà fait voir que Dieu ne laisse pas d'être tout-pouissant, quoiqu'il ne puisse point faire mieux que de produire le meilleur, lequel contient la permission du mal; et nous avons montré plus d'une fois, que ce qui est un inconvenient dans une partie prise à part, peut servir à la perfection du tout.

334. Chrysippe en avoit déjà remarqué quelque choses, non seulement dans son 4. Livre de la Providence chez Aulu-Gelle (lib. 6. c. 1.) où il prétend que le mal sert à faire connoître le bien, (raison qui n'est pas suffisante ici) mais encore mieux, quand il se sert de la comparaison d'une pièce de théatre, dans son second Livre de la Nature, (comme Plutarque le rapporte lui-même) disant qu'il y a quelquefois des endroits dans une Comédie, qui ne valent rien par eux-mêmes, et qui ne laissent pas de donner de la grace à tout le Poème. Il appelle ces endroits des Epigrammes ou Inscriptions. Nous ne connoissons pas assez la nature de l'ancienne Comédie, pour bien entendre ce passage de Chrysippe; mais puisque Plutarque demeure d'accord du fait, il y a lieu de croire que cette comparaison n'étoit pas mauvaise. Plutarque répond premièrement, que le Monde n'est pas comme une pièce de recréation; mais c'est mal répondre: la comparaison consiste seulement dans ce point, qu'une mauvaise partie peut rendre le tout meilleur. Il répond en deuxième lieu, que ce mauvais endroit n'est qu'une petite partie de la Comédie, au lieu que la vie humaine fourmille de maux. Cette réponse ne vaut rien non plus: car il devoit considérer que ce que nous connoissons est aussi une très-petite partie de l'Univers.

335. Mais revenons au cylindre de Chrysippe. Il a raison de dire que le vice vient de la constitution originaire de quelques esprits. On lui objecte que Dieu les a formés, et il ne pouvoit répliquer que par l'imperfection de la matière, qui ne *permettoit* pas a Dieu de mieux faire. Cette réplique ne vaut rien, car la matière en elle-même est indifférente pour toutes les formes, et Dieu l'a faite. Le mal vient plutôt des Formes mêmes, mais abstraites, c'est-à-dire des idées que Dieu n'a point produit par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et les figures, et non plus (en un mot) que toutes les essence possibles, qu'on doit tenir pour éternelles et nécessaires; car elles se trouvent dans la région idéale des possibles, c'est-à-dire dans l'entendement divin. Dieu n'est donc point Auteur des essences, entant qu'elles ne sont que des possibilités; mais il n'y a rien d'actuel, à quoi il n'ait décerné et donné l'existence: et il a permis le mal, parce qu'il est enveloppé dans le meilleur plan qui se trouve dans la région des possibles, que la sagesse suprême ne pouvoit manquer de choisir. C'est cette notion qui satisfait en même tems à la sagesse, à la puissance, et à la bonté de Dieu, et ne laisse pas de donner lieu à l'entrée du mal. Dieu donne de la perfection aux créatures, autant que l'Univers en peut recevoir. On pousse le cylindre, mais ce qu'il a de raboteux dans sa figure donne des bornes à la promtitude de son mouvement. Cette comparaison de Chrysippe n'est pas différente de la nôtre, qui étoit prise d'une bateau chargé, que le courant de la rivière fait aller, mais d'autant plus lentement que la charge est plus grande. Ces comparaisons tendent au même but; et cela fait voir que si nous étions assez informés des sentimens des anciens Philosophes, nous y trouverions plus de raison qu'on ne croit.

336. Mr. Bayle loue lui-même le passage de Chrysippe (Artic. Chrysippe, let. T.) qu'Aulu-Gelle rapporte au même endroit, où ce Philosophe prétend que le mal est venu *par concomitance*. Cela s'éclaircit aussi par notre système; car nous avons montré que le mal que Dieu a permis, n'étoit pas un objet de sa volonté, comme fin ou comme

moyen, mais seulement comme condition, puisqu'il devoit être enveloppé dans le meilleur. Cependant il faut avouer que le cylindre de Chrysippe ne satisfait point à l'objection de la nécessité. Il falloit ajouter premièrement, que c'est par le choix libre de Dieu que quelques-uns des possibles existent; et secondement, que les créatures raisonnables agissent librement aussi, suivant leur nature originelle qui se trouvoit déjà dans les idées éternelles; et enfin, que le motif du bien incline la volonté, sans la nécessiter.

337. L'avantage de la liberté qui est dans la créature, est sans doute éminemment en Dieu; mais cela se doit entendre autant qu'il est véritablement un avantage, et autant qu'il ne présuppose point une imperfection. Car de pouvoir se tromper et s'égarer, est un désavantage; et d'avoir un empire sur les passions, est un avantage à la vérité, mais qui présuppose une imperfection, savoir la passion même, dont Dieu est incapable. Scot a eu raison de dire que si Dieu n'étoit point libre et exempt de la nécessité, aucune créature ne le seroit. Mais Dieu est incapable d'être indéterminé en quoi que ce soit: il ne sauroit ignorer, il ne sauroit douter, il ne sauroit suspendre son jugement; sa volonté est toujours arrêtée, et elle ne le sauroit être que par le meilleur. Dieu ne sauroit jamais avoir une volonté particulière primitive, c'est-à-dire indépendante des loix ou des volontés générales; elle seroit déraisonnable. Il ne sauroit se déterminer sur Adam, sur Pierre, sur Judas, sur aucun individu, sans qu'il y ait une raison de cette détermination; et cette raison mène nécessairement à quelque énonciation générale. Le Sage agit toujours par principes; il agit toujours par règles, et jamais par exceptions, que lorsque les règles concourent entre elles par des tendances contraires, où la plus forte l'emporte; autrement, ou elles s'empêcheront mutuellement, ou il en résultera quelque troisième parti; et dans tous ces cas une règle sert d'exception à l'autre, sans qu'il y ait jamais d'exceptions originales, auprès de celui qui agit toujours régulièrement.

338. S'il y a des gens qui croient que l'Election et la Réprobation se font du côté de Dieu par un pouvoir absolu despotique, non seulement sans aucune raison qui paroisse, mais véritablement sans aucune raison, même cachée; ils soutiennent un sentiment qui détruit également la nature des choses, et les perfections divines. Un tel décret absolument absolu (pour parler ainsi) seroit sans doute insupportable: mais Luther et Calvin en ont été bien éloignés; le premier espère que la vie future nous fera comprendre les justes raisons du choix de Dieu; et le second proteste expressément, que ces raisons sont justes et saintes, quoiqu'elles nous soient inconnues. Nous avons déjà cité pour cela le Traité de Calvin de la Prédestination, dont voici les propres paroles: »Dieu avant la chute »d'Adam avoit déliberé ce qu'il avoit à faire, et ce »pour des causes qui nous sont cachées .... Il »reste donc qu'il ait eu de justes causes pour ré»prouver une partie des hommes, mais à nous »INCONNUES.«

339. Cette vérité, que tout ce que Dieu fait est raisonnable, et ne sauroit être mieux fait, frappe d'abord tout homme de bon-sens, et extorque, pour ainsi dire, son approbation. Et cependant c'est une fatalité aux Philosophes les plus subtils, d'aller choquer quelquefois sans y penser, dans le progrès et dans la chaleur des disputes, les premiers principes du bon-sens, enveloppés sous des termes qui les font méconnoître. Nous avons vu ci-dessus, comme l'excellent Mr. Bayle, avec toute sa pénétration, n'a pas laissé de combattre ce principe que nous venons de marquer, et qui est une suite certaine de la perfection suprême de Dieu: il a cru défendre par-là la cause de Dieu, et l'exempter d'une nécessité imaginaire, en lui laissant la liberté de choisir entre plusieurs biens le moindre. On a déjà parlé de Monsieur Diroys et d'autres, qui ont donné aussi dans cette étrange opinion, qui n'est que trop suivie. Ceux qui la soutiennent ne remarquent pas que c'est vouloir conserver, ou plutôt donner à Dieu une fausse liberté, qui est la liberté d'agir déraisonnablement. C'est rendre ses ouvrages sujets à la correction, et nous mettre dans l'impossibilité de dire, ou même d'espérer qu'on puisse dire quelque chose de raisonnable sur la permission du mal.

340. Ce travers a fait beaucoup de tort aux raisonnemens de Mr. Bayle, et lui a ôté le moyen de sortir de bien des embarras. Cela paroit encore par rapport aux loix du règne de la Nature: il les croit arbitraires et indifférentes, et il objecte que Dieu eût pu mieux parvenir à son but dans le règne de la Grace, s'il ne se fût point attaché à ces loix, s'il se fût dispensé plus souvent de les suivre, ou même s'il en avoit fait d'autres. Il le croyoit surtout à l'égard de la loi de l'union de l'âme et du corps. Car il est persuadé, avec les Cartésiens modernes, que les idées des qualités sensibles que Dieu donne (selon eux) à l'âme à l'occasion des mouvemens du corps, n'ont rien qui représente ces mouvemens, ou qui leur ressemble; de sorte qu'il étoit purement arbitraire que Dieu nous donnât les idées de la chaleur, du froid, de la lumière, et autres que nous expérimentons, ou qu'il nous en donnât de tout-autres à cette même occasion. J'ai été étonné bien souvent, que de si habiles gens aient été capables de goûter des sentimens si peu Philosophes, et si contraires aux maximes fondamentales de la Raison. Car rien ne marque mieux l'imperfection d'une Philosophie, que la nécessité où le Philosophe se trouve d'avouer qu'il se passe quelque chose, suivant son système, dont il n'y a aucune raison; et cela vaut bien la déclinaison des Atomes d'Epicure. Soit que Dieu, ou que la Nature opère, l'opération aura toujours ses raisons. Dans les opérations de la Nature, ces raisons dépendront ou des vérités nécessaires, ou des loix que Dieu a trouvé les plus raisonnables; et dans les opérations de Dieu, elles dépendront du choix de la suprême Raison qui le fait agir.

341. Monsieur Régis, célèbre Cartésien, avoit soutenu dans sa Métaphysique (part. 2. liv. 2. c. 29.) que les facultés que Dieu a données à l'homme, sont les plus excellentes dont il ait été capable suivant l'ordre général de la Nature. »A ne considérer (dit-il) que la puissance de Dieu, et la nature »de l'homme en elles-mêmes, il est très facile de »concevoir que Dieu a pu rendre l'homme plus par»fait: mais si l'on veut considérer l'homme, non »en lui-même, et séparément du reste des créatures, »mais comme un membre de l'Univers, et une par»tie qui est soumise aux loix générales des mou»vemens, on sera obligé de reconnoitre que l'homme »est aussi parfait qu'il l'a pu être. Il ajoute, que »nous ne concevons pas que Dieu ait pu employer »aucun autre moyen plus propre que la douleur, »pour conserver notre corps.« Monsieur Régis a raison en général, de dire que Dieu ne sauroit mieux faire qu'il a fait, par rapport au tout. Et quoiqu'il y ait apparemment en quelques endroits de l'Univers des animaux raisonnables plus parfaits que l'homme; l'on peut dire que Dieu a eu raison de créer toute sorte d'espèces, les unes plus parfaites que les autres. Il n'est peut-être point impossible qu'il y ait quelque part une espèce d'animaux fort ressemblans à l'homme, qui soient plus parfaits que nous. Il se peut même que le Genre-humain parvienne avec le tems à une plus grande perfection, que celle que nous pouvons nous imaginer présentement. Ainsi les loix du mouvement n'empêchent point que l'homme ne soit plus parfait: mais la place que Dieu a assignée à l'homme dans l'espace et dans le tems, borne les perfections qu'il a pu recevoir.

342. Je doute aussi, avec M. Bayle, que la douleur soit nécessaire pour avertir les hommes du péril. Mais cet Auteur le pousse trop loin, (Rép. au Provinc. ch. 77. Tom. 2. p. 104.) Il semble croire qu'un sentiment de plaisir pouvoit avoir le même effet, et que pour empêcher un enfant de s'approcher trop près du feu, Dieu pouvoit lui donner des idées de plaisir à mesure de son éloignement. Cet expédient ne paroît pas bien praticable à l'égard de tous les maux, si ce n'est par miracle: il est plus dans l'ordre que ce qui causeroit un mal, s'il étoit trop proche, cause quelque pressentiment du mal, lorsqu'il l'est un peu moins. Cependant j'avoue que ce pressentiment pourra être quelque chose de moins que la douleur, et ordinairement il en est ainsi. De sorte qu'il paroit en effet que la douleur n'est point nécessaire pour faire éviter le péril présent; elle a coutume de servir plutôt de châtiment de ce qu'on s'est engagé effectivement dans le mal, et d'admonition de n'y pas retomber une autre fois. Il y a aussi beaucoup de maux dolorofiques, qu'il ne dépend pas de nous d'éviter; et comme une solution de la continuité de notre corps est une suite de beaucoup d'accidens qui nous peuvent arriver, il étoit naturel que cette imperfection du corps fût représentée par quelque sentiment d'imperfection dans l'âme. Cependant je ne voudrois pas répondre qu'il n'y eût des animaux dans l'Univers, dont la structure fût assez artificieuse, pour faire accompagner cette solution d'une sentiment indifférent, comme lorsqu'on coupe un membre gangrené; ou même d'un sentiment de plaisir, comme si l'on ne faisoit que se gratter; parce que l'imperfection qui accompagne la solution du corps pourroit donner lieu au sentiment d'une perfection plus grande, qui étoit suspendue ou arrêtée par la continuité qu'on fait cesser; et à cet égard le corps seroit comme une prison.

343. Rien n'empêche aussi qu'il n'y ait des animaux dans l'Univers, semblables à celui que Cyrano de Bergerac rencontra dans le Soleil; le corps de cet animal étant une manière de fluide composé d'une infinité de petits animaux, capables de se ranger suivant les désirs du grand animal, qui par ce moyen se transformoit en un moment, comme bon lui sembloit, et la solution de la continuité lui nuisoit aussi peu, qu'un coup de rame est capable de nuire à la mer. Mais enfin ces animaux ne sont pas des hommes, ils ne sont pas dans notre Globe, au siècle où nous sommes; et le plan de Dieu ne l'a point laissé manquer ici bas d'un animal raisonnable revêtu de chair et d'os, dont la structure porte qu'il soit susceptible de la douleur.

344. Mais M. Bayle s'y oppose encore par un autre principe: c'est celui que j'ai déjà touché. Il semble qu'il croie que les idées que l'âme conçoit par rapport aux sentimens du corps sont arbitrai-

res. Ainsi Dieu pouvoit faire que la solution de continuité nous donnât du plaisir. Il veut même que le loix du mouvement sont entièrement arbitraires. Je voudrois savoir, di-il, (chap. 166. T. 3. p. 1080.) »si Dieu a établi par un acte de »sa liberté d'indifférence les loix générales de la »communication des mouvemens, et les loix parti»culières de l'union de l'âme humaine avec un »corps organisé? En ce cas, il pouvoit établir de »tout autres loix, et adopter un système dont les »suites n'enfermassent ni le mal moral, ni le mal »physique. Mais si l'on répond que Dieu a été né»cessité par la souveraine sagesse à établir les loix »qu'il a établies, voilà le Fatum des Stoiciens, à »pur et à plein. La sagesse aura marqué un che»min à Dieu, dont il lui aura été aussi impossible »de s'écarter que de se détruire soi-même.« Cette objection a été assez détruite: ce n'est qu'une nécessité morale; et c'est toujours une heureuse nécessité, dêtre obligé d'agir suivant les règles de la parfaite sagesse.

345. D'ailleurs, il me paroit que la raison qui fait croire à plusieurs que les lois du mouvement sont arbitraires, vient de ce que peu de gens les ont bien examinées. L'on sait à présent que M. Descartes s'est fort trompé en les établissant. J'ai fait voir d'une manière démonstrative, que la conservation de la même quantité de mouvement ne sauroit avoir lieu; mais je trouve qu'il se conserve la même quantité de la force, tant absolue que directive et que respective, totale et partiale. Mes principes, qui portent cette matière où elle peut aller, n'ont pas encore été publiés entièrement; mais j'en ai fait part à des amis très-capables d'en juger, qui les ont fort goûtés, et ont converti quelques autres personnes d'un savoir et d'un mérite reconnu. J'ai découvert en même tems, que les loix du mouvement qui se trouvent effectivement dans la Nature, et sont vérifiées par les expériences, ne sont pas à la vérité absolument démontrables, comme seroit une proposition Géométrique: mais il ne faut pas aussi qu'elles le soient. Elles ne naissent pas entièrement du principe de la nécessité, mais elles naissent du principe de la perfection et de l'ordre; elles sont un effet du choix et de la sagesse de Dieu. Je puis démontrer ces loix de plusieurs manières, mais il faut toujours supposer quelque chose qui n'est pas d'une nécessité absolument Géométrique. De sorte que ces belles loix sont une preuve merveilleuse d'une Etre intelligent et libre, contre le système de la nécessité absolue et brute de Straton ou de Spinosa

346. J'ai trouvé qu'on peut rendre raison de ces loix, en supposant que l'effet est toujours égal en force à sa cause, ou, ce qui est la même chose, que la même force se conserve toujours: mais cet axiome d'une Philosophie supérieure ne sauroit être démontré géométriquement. On peut encore employer d'autres principes, de pareille nature: par exemple ce principe, que l'action est toujours égale à la réaction, lequel suppose dans les choses une répugnance au changement externe, et ne sauroit être tiré ni de l'étendue, ni de l'impénétrabilité; et cet autre principe, qu'un mouvement simple a les mêmes propriétés que pourroit avoir un mouvement composé qui produiroit les mêmes phénomènes de translation. Ces suppositions sont très-plausibles, et réussissent heureusement pour expliquer les loix du mouvement: il n'y a rien de si convenable, d'autant plus qu'elles se rencontrent ensemble; mais on n'y trouve aucune nécessité absolue qui nous force de les admettre, comme on est forcé d'admettre les règles de la Logique, de l'Arithmétique et de la Géométrie.

347. Il semble, en considérant l'indifférence de la matière au mouvement et au repos, que le plus grand corps en repos pourroit être emporté sans aucune résistance par le moindre corps qui seroit en mouvement; auquel cas il y auroit action sans réaction, et un effet plus grand que sa cause. Il n'y aussi nulle nécessité de dire du mouvement d'une boule qui court librement sur un plan horizontal uni, avec un certain degré de vitesse appellé A, que ce mouvement doit avoir les propriétés de celui qu'elle auroit, si elle alloit moins vite dans un bateau mû lui-même du même côté, avec le reste de la vitesse, pour faire que le globe regardé du rivage avançât avec le même degré A. Car quoique la même apparence de vitesse et de direction résulte par ce moyen du bateau, ce n'est pas que ce soit la même chose. Cependant il se trouve que les effets des concours des Globes dans le bateau, dont le mouvement en chacun à part, joint à celui du bateau, donne l'apparence de ce qui se fait hors du bateau, donnent aussi l'apparence des effets que ces même Globes concourans feroient hors du bateau. Ce qui est beau, mais on ne voit point qu'il soit absolument nécessaire. Un mouvement dans les deux côtés du Triangle rectangle compose un mouvement dans l'hypoténuse; mais il ne s'ensuit point qu'un Globe mû dans l'hypoténuse doit faire l'effet de deux Globes de sa grandeur mûs dans les deux côtés: cependant cela se trouve véritable. Il n'y a rien de si convenable que cet événement, et Dieu a choisi des loix qui le produisent: mais on n'y voit aucune nécessité Géométrique. Cependant c'est ce défaut même de la nécessité qui relève la beauté des loix que Dieu a

choisies, où plusieurs beaux axiomes se trouvent réunis, sans qu'on puisse dire lequel y est le plus primitif.

348. J'ai encore fait voir qu'il s'y observe cette belle loi de la continuité, que j'ai peut-être mis le premier en avant, et qui est une espèce de pierre de touche, dont les règles de Monsieur Descartes, du P. Fabry, du P. Pardies, du P. Mallebranche et d'autres, ne sauroit soutenir l'épreuve: comme j'ai fait voir en partie autrefois dans les Nouvelles de la République des Lettre de M. Bayle. En vertu de cette loi, il faut qu'on puisse considérer le repos comme un mouvement évanouissant après avoir été continuellement diminué; et de même l'égalité, comme une inégalité qui s'évanouît aussi, comme il arriveroit par la diminution continuelle du plus grand de deux corps inégaux, pendant que le moindre garde sa grandeur; et il faut qu'en suite de cette considération, la règle générale des corps inégaux, ou des corps en mouvement, soit applicable aux corps égaux, ou aux corps dont l'un est en repos, comme à un cas particulier de la règle; ce qui réussit dans les véritables loix des mouvemens, et ne réussit point dans certaines loix inventées par Monsieur Descartes et par quelques autres habiles gens, qui se trouvent déjà par cela seul mal concertées; de sorte qu'on peut prédire que l'expérience ne leur sera point favorable.

349. Ces considérations font bien voir que les loix de la Nature qui règlent les mouvemens ne sont ni tout à fait nécessaires, ni entièrement arbitraires. Le milieu qu'il y a à prendre, est qu'elles sont un choix de la plus parfaite sagesse. Et ce grand exemple des loix du mouvement fait voir le plus clairement du monde, combien il y a de différence entre ces trois cas, savoir premièrement, une nécessité absolue, métaphysique ou géométrique, qu'on peut appeler aveugle, et qui ne dépend que des causes efficientes; en second lieu, une nécessité morale, qui vient du choix libre de la sagesse par rapport aux causes finales; et enfin en troisième lieu, quelque chose d'arbitraire absolument, dépendant d'une indifférence d'équilibre qu'on se figure, mais qui ne sauroit exister, où il n'y a aucune raison suffisante ni dans la cause efficiente, ni dans la finale. Et par conséquent on a tort de confondre, ou ce qui est absolument nécessaire, avec ce qui est déterminé par la raison du meilleur; ou la liberté qui se détermine par la raison, avec une indifférence vague.

350. C'est ce qui satisfait aussi justement à la difficulté de Monsieur Bayle, qui craint que si Dieu est toujours déterminé, la Nature se pourroit passer de lui, et faire le même effet, qui lui est attribué, par la nécessité de l'ordre des choses. Cela seroit vrai, si par exemple les loix du mouvement, et tout le reste, avoit sa source dans une nécessité Géométrique de causes efficientes; mais il se trouve que dans la dernière analyse, on est obligé de recourir à quelque chose qui dépend des causes finales, ou de la convenance. C'est aussi ce qui ruine le fondement le plus spécieux des Naturalistes. Le Docteur Jean-Joachim Becherus Médecin, Allemand, connu par des Livres de Chymie, avoit fait une prière qui pensa lui faire des affaires. Elle commençoit: O sancta mater Natura, aeterne rerum ordo. Et elle aboutissoit à dire, que cette Nature lui devoit pardonner ses défauts, puisqu'elle en étoit cause elle-même. Mais la Nature des choses prise sans intelligence et sans choix, n'a rien d'assez déterminant. M. Becher ne considéroit pas assez *qu'il* faut que l'Auteur des choses (Natura naturans) soit bon et sage; et que nous pouvons être mauvais, sans qu'il soit complice de nos méchancetés. Lorsqu'un méchant existe, il faut que Dieu ait trouvé dans la région des possibles l'idée d'une tel homme, entrant dans la suite des choses, de laquelle le choix étoit demandé par la plus grande perfection de l'Univers, et où les défauts et les péchés ne sont pas seulement châtiés, mais encore réparés avec avantage, et contribuent au plus grand bien.

351. M. Bayle cependant a un peu trop étendu le choix libre de Dieu; et parlant du Péripatécien Straton (Rép. au Provincial, ch. 180. p. 1239. Tom. 3.) qui soutenoit que tout avoit été produit par la nécessité d'une Nature destituée d'intelligence, il veut que ce Philosophe étant interrogé, pourquoi un arbre n'a point la force de former des os et des veines, auroit dû demander à son tour, »pourquoi la matière a préci»sément trois dimensions, pourquoi deux ne lui »auroient point suffi, pourquoi elle n'en a pas »quatre? Si l'on avoit réponda, qu'il ne peut y »avoir ni plus ni moins de trois dimensions, il eût »demandé la cause de cette impossibilité.« Ces paroles font juger que M. Bayle a soupçonné que le nombre des dimensions de la matière dépendoit du choix de Dieu, comme il a dépendu de lui de faire ou de ne point faire que les arbres produisissent des animaux. En effet, que savons-nous, s'il n'y a point des Globes Planétaires, ou des Terres placées dans quelque endroit plus éloigné de l'Univers, où la fable des Bernacles d'Ecosse (oiseaux qu'on disoit naître des arbres) se trouve véritable, et

s'il n'y a pas même des pays, où l'on pourroit dire:

- - - - populos umbrosa creavit
Fraxinus, et foeta viridis puer excidit alno?

Mais il n'en est pas ainsi des dimensions de la matière: le nombre ternaire est déterminé, non pas par la raison du meilleur, mais par une nécessité Géométrique: c'est parce que les Géomètres ou pu démontrer qu'il n'y a que trois lignes droites perpendiculaires entre elles, qui se puissent couper dans un même point. On ne pouvoit rien choisir de plus propre à montrer la différence qu'il y a entre la nécessité morale qui fait le choix du Sage, et la nécessité brute de Straton et des Spinosistes, qui refusent à Dieu l'entendement et la volonté, que de faire considérer la différence qu'il y a entre la raison des loix du mouvement, et la raison du nombre ternaire des dimensions: la première consistant dans le choix du meilleur, et la seconde dans une nécessité Géométrique et aveugle.

352. Après avoir parlé des loix des corps, c'est-à dire des règles du mouvement, venons aux loix de l'union de l'âme et du corps; ou M. Bayle pense encore trouver quelque indifférence vague, quelque chose d'absolument arbitraire. Voici comme il en parle dans sa Réponse aux Questions d'un Provincial: ch. 84. p. 163. Tom. 2.) »C'est une question embarassante, si les corps ont quelque vertu »naturelle de faire du mal ou du bien à l'âme de »l'homme. Si l'on répond qu'oui, l'on s'engage »dans un furieux labyrithe: car puisque l'âme de »l'homme est une substance immatérielle, il faudra »dire que le mouvement local de certains corps est »une cause efficiente des pensées d'un esprit, ce qui »est contraire aux notions les plus évidentes que »la Philosophie nous donne. Si l'on répond que »non, on sera contraint d'avouer que l'influence de »nos organes sur nos pensées ne dépend ni des »qualités intérieures de la matière, ni des loix du »mouvement, mais d'une institution arbitraire du Créateur. Il faudra qu'on avoue qu'il a »dépendu absolument de la liberté de Dieu de lier »telles pensées de notre âme à telles et à telles mo»difications de notre corps, après avoir même fixé »toutes les loix de l'action des corps les uns sur les »autres. D'où il résulte qu'il n'y a dans l'Univers »aucune portion de la matière, dont le voisinage »nous puisse nuire, qu'autant que Dieu le veut »bien; et par conséquent, que la Terre est aussi »capable qu'un autre lieu, d'être le séjour de »l'homme heureux . . . . Enfin il est évident que »pour empêcher les mauvais choix de la liberté, »il n'est point besoin de transporter l'homme hors »de la terre. Dieu pourroit faire sur la Terre à l'é»gard de tous les actes de la volonté, ce qu'il fait »quant aux bonnes oeuvres des prédestinés, lors »qu'il en fixe l'événement, soit par des graces effi»caces, soit par des graces suffisantes, qui sans »faire nul préjudice à la liberté sont toujours sui»vies du consentement de l'âme. Il lui seroit aussi »aisé de produire sur la Terre que dans le Ciel la »détermination de nos âmes à un bon choix.

353. Je demeure d'accord avec Mr. Bayle, que Dieu pouvoit mettre un tel ordre aux corps et aux âmes sur ce Globe de la Terre, soit par des voies naturelles, soit par des graces extraordinaires, qu'il auroit été un Paradis perpétuel, et un avant-goût de l'état céleste des bien-heureux; et rien n'empêche même qu'il n'y ait des Terres plus heureuses que la nôtre: mais Dieu a eu de bonnes raisons pour vouloir que la nôtre soit telle qu'elle est. Cependant pour prouver qu'un meilleur état eût été possible ici, Mr. Bayle n'avoit point besoin de recourir au système des causes occasionnelles, tout plein de miracles, et tout plein de suppositions, dont les Auteurs mêmes avouent qu'il n'y a aucune raison; ce sont deux défauts d'un système, qui l'éloignent le plus de la véritable Philosophie. Il y a lieu de s'étonner d'abord, que Mr. Bayle ne s'est point souvenu du système de l'Harmonie préétablie, qu'il avoit examiné autrefois, et qui venoit si à propos ici. Mais comme dans ce système tout est lié et harmonique, tout va par raisons, et rien n'est laissé en blanc ou à la téméraire discrétion de la pure et pleine indifférence; il semble que cela n'accommodoit point Mr. Bayle, prévenu un peu ici de ces indifférences, qu'il combattoit pourtant si bien en d'autres occasions. Car il passoit aisément du blanc au noir, non pas dans une mauvaise intention, ou contre sa conscience, mais parce qu'il n'y avoit encore rien d'arrêté dans son esprit sur la question dont il s'agissoit. Il s'accommodoit de ce qui lui convenoit pour contrecarrer l'adversaire qu'il avoit en tête; son but n'étant que d'embarrasser les Philosophes, et faire voir la foiblesse de notre Raison: et je crois que jamais Arcésilas ni Carnéade n'ont soutenu le pour et le contre avec plus d'éloquence et plus d'esprit. Mais enfin il ne faut point douter pour douter, il faut que les doutes nous servent de planche pour parvenir à la Vérité. C'est ce que je disois souvent à feu l'Abbé Foucher, dont quelques échantillons font voir qu'il avoit dessein de faire en faveur des Académiciens, ce que Lipse et Scioppius avoient fait pour les Stoïciens, et Mr. Gassendi pour Epicure, et ce que Mr. Dacier a si bien commencé de faire pour Platon. Il ne faut point qu'on puisse reprocher aux vrais Philosophes, ce que le fameux Casaubon répondit

à ceux qui lui montrèrent la Salle de la Sorbonne, et lui dirent qu'on y avoit disputé durant quelques siècles: Qu'y a-t-on conclu? leur dit-il.

354. M. Bayle poursuit: (p. 166.) »Il est vrai »que depuis que les loix du mouvement ont été »établies telles que nous les voyons dans le Monde, »il faut de toute nécessité qu'un marteau qui frappe »une noix, la casse, et qu'une pierre tombée sur le »pied d'un homme, y cause quelque contusion, ou »quelque dérangement des parties. Mais voilà tout »ce qui peut suivre de l'action de cette pierre sur »le corps humain. Si vous voulez qu'outre cela »elle excite un sentiment de douleur, il faut suppo»ser l'établissement d'un autre Code, que celui qui »règle l'action et la réaction des corps les uns sur »les autres; il faut, dis-je, recourir au système par»ticulier des loix de l'union de l'âme avec certains »corps. Or comme ce système n'est point nécessai»rement lié avec l'autre, l'indifférence de Dieu ne »cesse point par rapport à l'un, depuis le choix »qu'il a fait de l'autre. Il a donc combiné ces deux »systèmes avec une pleine liberté, comme deux »choses qui ne s'entresuivoient point naturellement. »C'est donc par un établissement arbitraire, qu'il »a ordonné que les blessures du corps excitassent »de la douleur dans l'âme, qui est unie à ce corps. »Il n'a tenu donc qu'à lui de choisir un autre sy»stème de l'union de l'âme et du corps: il a donc »pu en choisir un, selon lequel les blessures n'ex»citassent que l'idée du remède, et un désir vif, »mais agréable, de l'appliquer. Il a pu établir, que »tous les corps qui seroient prêts à casser la tête »d'un homme, ou à lui percer le coeur, excitassent »une vive idée du péril, et que cette idée fût cause »que le corps se transportât promtement hors de la »portée du coup. Tout cela se seroit fait sans mi»racle, quisqu'il y auroit eu des loix générales sur »ce sujet. Le système que nous connoissons par »expérience nous apprend que la détermination du »mouvement de certains corps change en vertu de »nos désirs. Il a donc été possible qu'il se fit une »combinaison entre nos désirs, et le mouvement de »certains corps, par laquelle les sucs nutritifs se »modifiassent de telle sorte, que la bonne disposi»tion de nos organes ne fût jamais altérée.

355. L'on voit que Mr. Bayle croit que tout ce qui se fait par des loix générales, se fait sans miracle. Mais j'ai assez montré, que si la loi n'est point fondée en raisons, et ne sert pas à expliquer l'événement par la nature des choses, elle ne peut être exécutée que par miracle. Comme, par exemple, si Dieu avoit ordonné que les corps dussent se mouvoir en ligne circulaire, il auroit eu besoin de miracles perpétuels, ou du ministère des Anges, pour exécuter cet ordre; car il est contraire à la nature du mouvement, où le corps quitte naturellement la ligne circulaire, pour continuer dans la droite tangente, si rien ne le retient. Il ne suffit donc pas que Dieu ordonne simplement qu'une blessure excite un sentiment agréable, il faut trouver des moyens naturels pour cela. Le vrai moyen par lequel Dieu fait que l'âme a des sentimens de ce qui se passe dans le corps, vient de la nature de l'âme, qui est représentative des corps, et faite en sorte par avance, que les représentations qui naîtront en elle les unes des autres par une suite naturelle de pensées, répondent au changement des corps.

356. La représentation a un rapport naturel à ce qui doit être représenté. Si Dieu faisoit représenter la figure ronde d'un corps par l'idée d'un quarré, ce seroit une représentation peu convenable; car il y auroit des angles ou éminences dans la représentation, pendant que tout seroit égal et uni dans l'original. La représentation supprime souvent quelque chose dans les objets, quand elle est imparfaite; mais elle ne sauroit rien ajouter: cela la rendroit, non pas plus que parfaite, mais fausse. Outre que la suppression n'est jamais entière dans nos perceptions, et qu'il y a dans la représentation, entant que confuse, plus que nous n'y voyons. Ainsi il y a lieu de juger que les idées de la chaleur, du froid, des couleurs etc. ne font aussi que représenter les petits mouvemens excités dans les organes, lors qu'on sent ces qualités, quoique la multitude et la petitesse de ces mouvemens en empèche la représentation distincte. A peu près comme il arrive que nous ne discernons pas le bleu et le jaune qui entrent dans la représentation, aussi-bien que dans la composition du vert, lorsque le microscope fait voir que ce qui paroit vert est composé de parties jaunes et bleues.

357. Il est vrai que la même chose peut être représentée différemment; mais il doit toujours y avoir un rapport exact entre la représentation et la chose, et par conséquent entre les différentes représentations d'une même chose. Les projections de perspective, qui reviennent dans le cercle aux sections coniques, font voir qu'un même cercle peut être représenté par une ellipse, par une parabole, et par une hyperbole, et même par un autre cercle et par une ligne droite, et par un point. Rien ne paroît si différent, ni si dissemblable, que ces figures; et cependant il y a un rapport exact de chaque point à chaque point. Aussi faut-il avouer que chaque âme se représente l'Univers suivant son point de vue, et par un rapport qui lui est propre; mais une parfaite harmonie y subsiste toujours. Et Dieu voulant faire représenter la solution de

continuité du corps par un sentiment agréable dans l'âme, n'auroit point manqué de faire que cette solution même eût servi à quelque perfection dans le corps, en lui donnant quelque dégagement nouveau, comme lorsqu'on est déchargé de quelque fardeau, ou détaché de quelque lien. Mais ces sortes de corps organisés, quoique possibles, ne se trouvent point sur notre Globe, qui manque sans doute d'une infinité d'inventions que Dieu peut avoir pratiquées ailleurs: cependant c'est assez qu'eu égard à la place que notre Terre tient dans l'Univers, on ne peut rien faire de mieux pour elle que ce que Dieu y fait. Il use le mieux qu'il est possible des loix de la nature qu'il a établies, et (comme M. Régis l'a reconnu aussi au même endroit) «les lois que »Dieux a établies dans la Nature, sont les plus ex»cellentes qu'il est possible de concevoir.«

358. Joignons y la remarque du Journal des Savans du 16 Mars 1705, que M. Bayle a insérée dans le chap. 162. de la Réponse à un Provincial (Tom. 3. p. 1030.) Il s'agit de l'Extrait d'un Livre moderne très-ingénieux de l'Origine du mal, dont nous avons parlé ci-dessus. L'on dit: »que la »solution générale à l'égard du mal physique, que »ce Livre donne, est, qu'il faut regarder l'Univers »comme un Ouvrage composé de diverses pièces, »qui font un tout: que suivant les loix établies »dans la Nature, quelques parties ne sauroient être »mieux, que d'autres ne fussent plus mal, et qu'il »n'en résultât un système entier moins parfait. Ce »principe (dit-on) est bon: mais si l'on n'y »ajoute rien, il ne paroît pas suffissant. Pourquoi »Dieu a-t-il établi des loix, d'où naissent tant d'in»conveniens? diront des Phisosophes un peu diffi»ciles. N'en a-t-il point pu établier d'autres, qui »ne fussent sujettes à aucuns défauts? Et pour »trancher plus net, d'où vient qu'il s'est prescrit »des loix? que n'agit-il sans loix générales, selon »toute sa puissance et toute sa bonté! L'Auteur »n'a pas poussé la difficulté jusques-là: ce n'est »pas qu'en démêlant ses idées on n'y trouvât peut»être de quoi la résoudre; mais il n'y a rien la»dessus de développé chez lui.«

359. Je m'imagine que l'habile Auteur de cet Extrait, lors qu'il a cru qu'on pourroit résoudre la difficulté, a eu dans l'esprit quelque chose d'approchant en cela de mes principes; et s'il avoit voulu expliquer dans cet endroit, il auroit répondu apparemment comme M. Régis, que les loix que Dieu a établies, étoient les plus excellentes qu'on pouvoit établir; et il auroit reconnu en même tems, que Dieu ne pouvoit manquer d'établir des loix, et de suivre des règles, parce que les loix et les règles sont ce qui fait l'ordre et la beauté; qu'agir sans règles, seroit agir sans raison; et que c'est parce que Dieu a fait agir toute sa bonté, que l'exercice de sa toute-puissance a été conforme aux loix de la sagesse, pour obtenir le plus de bien qu'il étoit possible d'atteindre: enfin, que l'existence de certains inconvéniens particuliers qui nous frappent, est une marque certaine que le meilleur plan ne permettoit pas qu'on les évitât, et qu'ils servent à l'accomplissement du bien total; raisonnemment dont M. Bayle demeure d'accord lui-même en plus d'un endroit.

360. Maintenant que nous avons assez fait voir que tout se fait par des raisons déterminées, il ne sauroit y avoir plus aucune difficulté sur ce fondement de la prescience de Dien: car quoique ces déterminations ne nécessitent point, elles ne laissent pas d'être certaines, et de faire prévoir ce qui arrivera. Il est vrai que Dieu voit tout d'un coup toute la suite de cet Univers, lorsqu'il le choisit; et qu'ainsi il n'a pas besoin de la liaison des effets avec les causes, pour prévoir ces effets. Mais sa sagesse lui faisant choisir une suite parfaitement bien liée, il ne peut manquer de voir une partie de la suite dans l'autre. C'est une des règles de mon système de l'harmonie générale, que le présent est gros de l'avenir, et que celui qui voit tout, voit dans ce qui est ce qui sera. Qui plus est, j'ai établi d'une manière démonstrative, que Dieu voit dans chaque partie de l'Univers, l'Univers tout entier, à cause de la parfaite connexion des choses. Il est infiniment plus pénétrant que Pythagore, qui jugea de la taille d'Hercule par la mesure du vestige de son pied. Il ne faut donc point douter que les effets ne s'ensuivent de leur causes d'une manière déterminée, nonobstant la contingence, et même la liberté, qui ne laissent pas de subsister avec la certitude ou détermination.

361, Durand de Saint Portien entre autres l'a fort bien remarqué, lorsqu'il dit que les futurs contingens se voient d'une manière déterminée dans leurs causes, et que Dieu qui sait tout, voyant tout ce qui pourra inviter ou rebuter la volonté, verra la-dedans le parti qu'elle prendra. Je pourrois alléguer beaucoup d'autres Auteurs qui ont dit la même chose, et la Raison ne permet pas qu'on en puisse juger autrement. M. Jaquelot insinue aussi (Conform. p. 318. et seqq.) comme M. Bayle le remarque (Rép. au Provincial, ch. 142. tom. 3. p. 796.) que les dispostions du coeur humain, et celles des circonstances, font connoître à Dieu infailliblement le choix que l'homme fera. M. Bayle ajoute que quelques Molinistes le disent aussi, et

renvoie à ceux qui sont rapportés dans le Suavis Concordia de Pierre de S. Joseph Feuillant, pag. 579. 580.

362. Ceux qui ont confondu cette détermination avec la nécessité, ont forgé des monstres pour les combattre. Pour éviter une chose raisonnable qu'ils avoient masquée d'une figure hideuse, ils sont tombés dans de grandes absurdités. Crainte d'être obligés d'admettre une nécessité imaginaire, ou du moins autre que celle dont il s'agit, ils ont admis quelque chose qui arrive sans qu'il y en ait aucune cause, ni aucune raison; ce qui est équivalent à la déclinaison ridicule des atomes, qu'Epicure faisoit arriver sans aucune sujet. Cicéron, dans son Livre de la Divination, a fort bien vu que si la cause pouvoit produire un effet pour lequel elle fût entièrement indifférente, il y auroit un vrai hazard, une fortune réelle, un cas-fortuit effectif; c'est-à dire qui le seroit non seulement par rapport à nous et à notre ignorance, suivant laquelle on peut dire:

Sed te
Nos facimus, Fortuna, Deam, coeloque locamus,

mais même par rapport à Dieu, et à la Nature des choses; et par conséquent il seroit impossible de prévoir les événemens, en jugeant de l'avenir par le passé. Il dit encore fort bien au même endroit: »Qui potest provideri, quicquam futurum »esse, quod neque causam habet ullam, neque no»tam, cur futurum sit?« Et un peu après: «Ni»hil est tam contrarium rationi et constantiae, »quam fortuna; ut mihi ne in Deum quidem ca»dere videatur, ut sciat quid casu et fortuito futu»rum sit. Si enim scit, certe illud eveniet: sin »certe eveniet, nulla fortuna est:« Si le futur est certain, il n'y a point de fortune. Mais il ajoute fort mal: »Est autem fortuna; rerum »igitur fortuitarum nulla praesensio est:« Il y a une fortune, donc les événemens futurs ne sauroient être prévus. Il devoit conclure plutôt, que les événemens étant prédéterminés et prévus, il n'y a point de fortune. Mais ils parloit alors contre les Stoïciens, sous la personne d'un Académicien.

363. Les Stoïciens tiroient déjà des décrets de Dieu la prévision des événemens. Car, comme Cicéron dit dans le même Livre: »Sequitur porro »nihil Deos ignorare, quod omnia ab iis »sint constituta.« Et suivant mon système, Dieu ayant vu le Monde possible qu'il a résolu de créer y a tout prévu: de sorte qu'on peut dire que la science divine de vision ne diffère point de la science de simple intelligence, qu'en ce qu'elle ajoute à la première la connoissance du décret effectif de choisir cette suite des choses que la simple intelligence faisoit déjà connoître, mais seulement comme possible; et ce décret fait maintenant l'Univers actuel.

364. Ainsi les Sociniens ne sauroient être excusables de refuser à Dieu la science certaine des choses futures, et sur-tout des résolutions futures d'une Créature libre. Car quand même ils se seroient imaginés qu'il y a une liberté de pleine indifférence, en sorte que la volonté puisse choisir sans sujet, et qu'ainsi cet effet ne pourroit point être vu dans sa cause (ce qui est une grande absurdité), ils devoient toujours considérer que Dieu avoit pu prévoir cet événement dans l'idée du Monde possible qu'il a résolu de créer. Mais l'idée qu'ils ont de Dieu, est indigne de l'Auteur des choses, et répond peu à l'habileté et à l'esprit que les Ecrivains de ce parti font souvent paroître en quelques discussions particulières. L'Auteur du Tableau du Socinianisme n'a pas tout-à fait tort de dire que le Dieu des Sociniens seroit ignorant, impuissant, comme le Dieu d'Epicure, démonté chaque jour par les événemens, vivant au jour la journée, s'il ne sait que par conjecture ce que les hommes voudront.

365. Toute la difficulté n'est donc venue ici que d'une fausse idée de la contingence et de la liberté, qu'on croyoit avoir besoin d'une indifférence pleine ou d'équilibre: chose imaginaire, dont il n'y a ni idée ni exemple, et il n'y en sauroit jamais avoir. Apparemment M. Descartes en avoit été imbu dans sa jeunnesse dans le Collège de la Flèche: c'est ce qui lui a fait dire: (1. part. de ses Principes art. 41.) »Notre pensée est finie, et la »science et toute-puissance de Dieu, par laquelle il »a non-seulement connu de toute éternité tout ce »qui est, ou qui peut être, mais aussi l'a voulu, »est infinie; ce qui fait que nous avons bien assez »d'intelligence pour connoître clairement et distinc»tement que cette puissance et cette science est en »Dieu; mais que nous n'en avons pas assez pour »comprendre tellement leur étendue, que nous »puissions savoir comment elles laissent les actions »des hommes entièrement libres, et indétermi»nées. La suite a déjà été rapportée ci-dessus. Entièrement libres, cela va bien; mais on gâte tout, en ajoutant, entièrement indéterminées. On n'a point besoin de science infinie, pour voir que la prescience et la providence de Dieu laissent la liberté à nos actions, puisque Dieu les a prévues dans ses idées, telles qu'elles sont, c'est-à-dire, libres. Et quoique Laurent Valle, dans son Dialogue contre Boëce, (dont nous rapporterons tantôt le précis) qui entreprend fort bien de con-

cilier la liberté avec la prescience, n'ose espérer de la concilier avec la providence; il n'y a pourtant pas plus de difficulté, parce que le décret de faire exister cette action n'en change pas plus la nature, que la simple connoissance qu'on en a. Mais il n'y a point de science, quelque infinie qu'elle soit, qui puisse concilier la science et la providence de Dieu avec des actions d'une cause indéterminée, c'est-à-dire avec un Etre chimérique et impossible. Celles de la volonté se trouvent déterminées de deux manières, par la prescience ou providence de Dieu, et aussi par les dispositions de la cause particulière prochaine, qui consistent dans les inclinations de l'âme. M. Descartes étoit pour les Thomistes sur ce point; mais il écrivoit avec ses ménagemens ordinaires, pour ne se point brouiller avec quelques autres Théologiens.

366. M. Bayle rapporte (Rép. au Province ch. 442. p. 804. Tom. 3.) que le P. Gibieuf de l'Oratoire publia un Traité Latin de la Liberté de Dieu et de la Créature, l'an 1639; qu'on se récria contre lui, et qu'on lui fit voir un recueil de 70 contradiction tirées du premier Livre de son Ouvrage; et que vingt ans après, le P. Annat Confesseur du Roi de France lui reprocha dans son Livre *de incoacta libertate* (ed. Rom. 1654. in 4.) le silence qu'il gardoit encore. Qui ne croiroit (ajoute M. Bayle) après le fracas des Congrégations de *Auxiliis*, que les Thomistes enseignent des choses touchant la nature du Franc Arbitre, entièrement opposées au sentiment des Jésuites? et néanmoins quand on considère les passages que le P. Annat a extrait des Ouvrages des Thomistes (dans un Livre intitulé, *Jansenius à Thomistis, Gratiae per se ipsam efficacis defensoribus, condemnatus*, imprimé à Paris, l'an 1654. in 4.) on ne sauroit voir au fond que des disputes de mots entre les deux Sectes. La grace efficace par elle-même des uns laisse au franc arbitre tout autant de force de résister, que le graces congrues des autres. M. Bayle croit qu'on en peut dire presque autant de Jansénius lui-même. C'étoit (dit-il) un habile homme, d'un esprit systématique, et fort laborieux. Il a travaillé 22 ans à son *Augustinus*. L'une de ses vues a été de réfuter les Jésuites sur le dogme du Franc-Arbitre; cependant on n'a pu encore décider s'il rejette, ou s'il adopte la liberté d'indifférence. On tire de son Ouvrage une infinité d'endroits pour et contre ce sentiment, comme le Père Annat a fait voir luimême dans l'Ouvrage qu'on vient de citer, *de incoacta libertate*. Tant il est aisé de répandre des ténèbres sur cet article, comme M. Bayle le dit en finissant ce discours. Quant au P. Gibieuf, il faut avouer qu'il change souvent la signification des termes, et que par conséquent il ne satisfait point à la question en tout, quoiqu'il dise souvent de bonnes choses.

367. En effet, la confusion ne vient le plus souvent que de l'équivoque des termes, et du peu de soin qu'on prend de s'en faire des notions distinctes. Cela fait naître ces contestations éternelles, et le plus souvent mal entendues, sur la nécessité et sur la contingence, sur le possible et sur l'impossible. Mais pourvu qu'on conçoive que la nécessité et la possibilité, prises métaphysiquement et à la rigueur, dépendent uniquement de cette question, si l'objet en lui-même, ou ce qui lui est opposé, implique contradiction ou non; et qu'on considère que la contingence s'accorde fort bien avec les inclinations, ou raisons qui contribuent à faire que la volonté se détermine; pourvu encore qu'on sache bien distinguer entre la nécessité, et entre la détermination ou certitude; entre la nécessité métaphysique, qui ne laisse lieu à aucun choix, ne présentant qu'un seul objet possible, et entre la nécessité morale, qui oblige le plus sage à choisir le meilleur: enfin pourvu qu'on se défasse de la chimère de la pleine indifférence, qui ne se sauroit trouver que dans les Livres des Philosophes, et sur le papier, (car ils n'en sauroient pas même concevoir la notion dans leur tête, ni en faire voir la réalité par aucun exemple dans les choses) on sortira aisément d'un labyrinthe, dont l'esprit humain a été le Dédale malheureux, et qui a causé une infinité de désordres, tant chez les Anciens que chez les Modernes, jusqu'à porter les hommes à la ridicule erreur du sophisme paresseux, qui ne diffère guères du Destin à la Turque. Je ne m'étonne pas, si dans le fond les Thomistes et les Jésuites, et même les Molinistes et les Jansénistes, conviennent entre eux sur ce sujet plus qu'on ne croit. Un Thomiste et même un Janséniste sage se contentera de la détermination certaine, sans aller à la nécessité: et si quelqu'un y va, l'erreur peutêtre ne sera que dans le mot. Un Moliniste sage se contentera d'une indifférence opposée à la nécessité, mais qui n'exclura point les inclinations prévalantes.

368. Ces difficultés cependant ont fort frappé M. Bayle, plus porté à les faire valoir, qu'à les résoudre, quoi qu'il y eût peut-être pu réussir autant que personne, s'il avoit voulu tourner son esprit de ce côté-là. Voici ce qu'il en dit dans son Dictionnaire, artic. Jansénius, let. G. p. 1626. »Quelqu'un a dit que les matières de la Grace sont un »Océan, qui n'a ni rive ni fond. Peut-être auroit-»il parlé plus juste, s'il les avoit comparées au Fare

»de Messine, où l'on est toujours en danger de »tomber dans un écueil, quand on tâche d'en éviter un autre.

Dextrum Scylla latus, laevum implacata Charybdis Obsidet.

»Tout se réduit enfin a ceci: Adam à-t-il péché li-»brement? Si vous répondez qu'oui, Donc, vous »dira-t-on, sa chute n'a pas été prévue. Si vous »répondez que non, Donc, vous dira-t-on, il n'est »point coupable. Vous écrirez cent volumes contre »l'une ou l'autre de ces conséquences, et néan-»moins vous avouerez, ou que la prévision infail-»lible d'un événement contingent est un mystère »qu'il est impossible de concevoir; ou que la ma-»nière dont une Créature, qui agit sans liberté, »pèche pourtant, est tout-à fait incompréhensible.«

369. Je me trompe fort, ou ces deux prétendues incompréhensibilités cessent entièrement par nos solutions. Plût à Dieu qu'il fût aussi aisé de répondre à la question, comment il faut bien guérir le fièvres, et comment il faut éviter les écueils de deux maladies chroniques qui peuvent naître, l'une en ne guérissant point la fièvre, l'autre en la guérissant mal. Lors qu'on prétend qu'un événement libre ne sauroit être prévu, on confond la liberté avec l'indétermination, ou avec l'indifférence pleine et d'équilibre: et lorsqu'on veut que le défaut de la liberté empêcheroit l'homme d'être coupable, l'on entend une liberté exempte, non pas de la détermination, ou de la certitude, mais de la nécessité et de la contrainte. Ce qui fait voir que le dilemme n'est pas bien pris, et qu'il y a un passage large entre les deux écueils. On répondra donc qu'Adam a péché librement, et que Dieu l'a vu péchant dans l'état d'Adam possible, qui est devenu actuel, suivant le décret de la permission Divine. Il est vrai qu'Adam s'est déterminé à pécher ensuite de certaines inclinations prévalantes: mais cette détermination ne détruit point la contingence, ni la liberté; et la détermination certaine qu'il y a dans l'homme à pécher, ne l'empêche point de pouvoir ne point pécher, (absolument parlant) et puisqu'il pèche, d'être coupable et de mériter la punition: d'autant que cette punition peut servir à lui ou à d'autres, pour contribuer à les déterminer une autre fois à ne point pécher. Pour ne point parler de la justice vindicative, qui va au delà du dédommagement et de l'amendement, et dans laquelle il n'y a rien aussi qui soit choqué par la détermination certaine des résolutions contigentes de la volonté. L'on peut dire au contraire que les peines et les récompenses seroient en partie inutiles, et manqueroient l'un de leurs buts, qui est l'amendement, si elles ne pouvoient point contribuer à déterminer la volonté à mieux faire une autre fois.

370. M. Bayle continue: »Sur la matière de la »liberté il n'y a que deux partis à prendre; l'un »est de dire que toutes les causes distinctes de »l'âme qui concourent avec elle, lui laissent la »force d'agir ou de n'agir pas; l'autre est de dire, »qu'elles la déterminent de telle sorte à agir, »qu'elle ne sauroit s'en défendre. Le premier parti »est celui des Molinistes, l'autre est celui des Tho-»mistes et des Jansénistes et des Protestans de la »Confession de Genève. Cependant les Thomistes »ont soutenu à cor et à cri, qu'ils n'étoient point »Jansénistes; et ceux-ci ont soutenu avec la même »chaleur, que sur la matière de la liberté ils n'é-»toient point Calvinistes. D'autre côté, les Moli-»nistes ont prétendu que Saint Augustin n'a point »enseigné le Jansénisme. Ainsi les uns ne voulant »point avouer qu'ils fussent conformes à des gens »qui passoient pour hérétiques, et les autres ne »voulant point avouer qu'ils fussent contraires à »un Saint Docteur, dont les sentimens ont toujours »passé pour orthodoxes, ont joué cent tours de »souplesse, etc.«

371. Les deux partis que M. Bayle distingue ici, n'excluent point un tiers parti, qui dira que la détermination de l'âme ne vient pas uniquement du concours de toutes *les causes distinctes de l'âme*, mais encore de l'état de l'âme même et des ses inclinations qui se mêlent avec les impressions des sens, et les augmentent ou les affoiblissent. Or toutes les causes internes et externes prises ensemble font que l'âme se détermine certainement, mais non pas qu'elle se détermine nécessairement: car il n'impliqueroit point de contradiction, qu'elle se déterminât autrement; la volonté pouvant être inclinée, et ne pouvant pas être nécessitée. Je n'entre point dans la discussion de la différence qu'il y a entre les Jansénistes et les Réformés sur cette matière. Ils ne sont pas peutêtre toujours bien d'accord avec eux-mêmes, quant aux choses, ou quant aux expressions, sur une matière où l'on se perd souvent dans des subtilités embarassées. Le P. Théophile Raynaud dans son Livre intitulé. *Calvinismus religio bestiarum*, a voulu piquer les Dominicains, sans les nommer. De l'autre côté, ceux qui se disoient sectateurs de Saint Augustin reprochoient aux Molinistes le Pélagianisme, ou du moins le Sémipélagianisme; et l'on outroit les choses quelquefois des deux côtés, soit en défendant *une indifférence vague*, et donnant trop à l'homme, soit en enseignant *determinationem ad unum secundum qualitatem actus licet, non quoad ejus substantiam*,

c'est-à-dire, une détermination au mal dans les non-régénérés, comme s'ils ne faisoient que pécher. Au fond, je crois qu'il ne faut reprocher qu'aux Sectateurs de Hobbes et de Spinosa, qu'ils détruisent la liberté et la contingence; car ils croient que ce qui arrive est seul possible, et doit arriver par une nécessité brute et Géométrique. Hobbes rendoit tout matériel, et le soumettoit aux seules Loix mathématiques; Spinosa aussi ôtoit à Dieu l'intelligence et le choix, lui laissant une puissance aveugle, de laquelle tout émane nécessairement. Les Théologiens des deux partis Protestans sont également zélés pour réfuter une nécessité insupportable: et quoique ceux qui sont attachés au Synode de Dordrecht, enseignent quelquefois qu'il suffit que la liberté soit exempte de la contrainte; il semble que la nécessité qu'ils lui laissent n'est qu'hypothétique, ou bien ce qu'on appelle plus proprement certitude et infaillibilité: de sorte qu'il se trouve que bien souvent les difficulté ne consistent que dans les termes. J'en dis autant des Jansénistes, quoi que je ne veuille point excuser tous ces gens là en tout.

372. Chez les Cabalistes Hébreux, Malcuth ou le Règne, la dernière des Séphiroth, signifioit que Dieu gouverne tout irrésistiblement, mais doucement et sans violence, en sorte que l'homme croit suivre sa volonté, pendant qu'il exécute celle de Dieu. Ils disoient que le péché d'Adam avoit été truncatio Malcuth a caeteris plantis; c'est-à-dire qu'Adam avoit retranché la dernière des Séphires, en se faisant un empire dans l'empire de Dieu, et en s'attribuant une liberté indépendante de Dieu; mais que sa chute lui avoit appris qu'il ne pouvoit point subsister par lui-même, et que les hommes avoient besoin d'être relevés par le Messie. Cette doctrine peut recevoir un bon sens. Mais Spinosa, qui étoit versé dans la Cabale de Auteurs de sa Nations, et qui dit (Tr. polit. c. 2. n. 6.) que les hommes concevant la liberté comme ils font, établissent un empire dans l'empire de Dieu, a outré les choses. L'empire de Dieu n'est autre chose chez Spinosa, que l'empire de la nécessité, et d'une nécessité aveugle, (comme chez Straton) par laquelle tout émane de la nature Divine, sans qu'il y ait aucun choix en Dieu, et sans que le choix de l'homme l'exempte de la nécessité. Il ajoute que les hommes, pour établir ce qu'on appelle Imperium in Imperio, s'imaginoient que leur âme étoit une production immédiate de Dieu, sans pouvoir être produite par des causes naturelles; et qu'elle avoit un pouvoir absolu de se déterminer, ce qui est contraire à l'expérience. Spinosa a raison d'être contre un pouvoir absolu de se déterminer, c'est-à-dire, sans aucun sujet; il ne convient pas même à Dieu. Mais il a tort de croire qu'une âme, qu'une substance simple, puisse être produite naturellement. Il paroit bien que l'âme ne lui étoit qu'une modification passagère; et lorsqu'il fait semblant de la faire durable, et même perpétuelle, il y substitue l'idée du corps, qui est une simple notion, et non pas une chose réelle et actuelle.

373. Ce que M. Bayle raconte du Sieur Jean Bredenbourg, Bourgeois de Rotterdam, (Dictionn art. Spinosa, let. H. pag. 2774.) est curieux. Il publia un Livre contre Spinosa, intitulé. »Enervatio Tractatus Theologico-politici, una cum demonstratione Geometrico ordine disposita, Naturam non esse Deum, cujus effati contrario praedictus Tractatus unice innititur. On fut surpris de voir qu'un homme qui ne faisoit point profession des Lettres, et qui n'avoit que fort peu d'étude, (ayant fait son Livre en Flamand, et l'ayant fait traduire en Latin) eût pu pénétrer si subtilement tous les principes de Spinosa, et les renverser heureusement, après les avoir réduits par une analyse de bonne foi dans un état où ils pouvoient paroitre avec toutes leurs forces. On m'a raconté (ajoute M. Bayle) que cet Auteur ayant réfléchi une infinité de fois sur sa réponse, et sur le principe de son adversaire, trouva enfin qu'on pouvoit réduire ce principe en démonstration. Il entreprit donc de prouver qu'il n'y a point d'autre cause de toutes choses, qu'une Nature qui existe nécessairement, et qui agit par une nécessité immuable, inévitable et irrévocable. Il observa toute la méthode des Géomètres, et après avoir bâti sa démonstration, il l'examina de tous les côtés imaginables, il tâcha d'en trouver le foible, et ne put jamais inventer aucun moyen de la détruire, ni même de l'affoiblir. Cela lui causa un véritable chagrin: il en gémit, et il prioit les plus habiles de ses amis de le secourir dans la recherche des défauts de cette démonstration. Néanmoins il n'étoit pas bien aise qu'on en tirât des copies. François Cuper, Socinien, (qui avoit écrit Arcana Atheismi revelata contre Spinosa, Roterodami 1676. in 4.) en ayant eu une, la publia telle qu'elle étoit, c'est-à-dire en Flamand, avec quelques réflexions, et accusa l'Auteur d'être Athée. L'accusé se défendit en la même Langue. Orobio, Médicin Juif fort habile (celui qui a été réfuté par Monsieur de Limborch, et qui a répondu, à ce que j'ai ouï dire dans un Ouvage posthume non imprimé), publia un Livre contre la démonstration de Monsieur Bredenbourg, intitulé, »Certamen Philosophicum propugnatae veritatis »Divinae ac naturalis, adversus J. B. principia,« Amsterdam 1684. Et Monsieur Aubert de Versé écrivit aussi contre lui la même année sous le nom de Latinus Serbattus Sartensis. M. Bredenbourg protesta qu'il étoit persuadé du franc-arbitre et de la Religion, et qu'il souhaitoit qu'on lui fournit un moyen de répondre à sa démonstration.

374. Je souhaiterois de voir cette prétendue démonstration, et de savoir si elle tendoit à prouver que la Nature primitive, qui produit tout, agit sans choix et sans connoissance. En ce cas, j'avoue que la démonstration étoit Spinosistique et dangereuse. Mais s'il entendoit peut-être que la Nature Divine est déterminée à ce qu'elle produit, par son choix et par la raison du meilleur; il n'avoit point besoin de s'affliger de cette prétendue nécessité immuable, inévitable, irrévocable. Elle n'est que morale, c'est une nécessité heureuse; et bien loin de détruire la Religion, elle met la perfection Divine dans son plus grand lustre.

375. Je dirai par occasion, que M. Bayle rapporte (pag. 2773.) l'opinion de ceux qui croient que le Livre intitulé, Lucii Antistii Constantis de jure Ecclesiasticorum liber singularis, publié en 1665, est de Spinosa; mais que j'ai lieu d'en douter, quoique Monsieur Colerus, qui nous a donné une relation qu'il a faite de la vie de ce Juif célèbre, soit aussi de ce sentiment. Les lettres initiales, L. A. C. me font juger que l'Auteur de ce Livre a été Monsieur de la Court ou Van den Hoof, fameux par l'Intérêt de la Hollande, la Balance Politique, et quantité d'autres Livres qu'il a publiés, (en partie en s'appellant V. D. H.) contre la puissance du Gouverneur de Hollande, qu'on croyoit alors dangereuse à la République, la mémoire de l'entreprise du Prince Guillaume II. sur la ville d'Amsterdam étant encore toute fraiche. Et comme la plupart des Ecclésiastiques de Hollande étoient dans le parti du fils de ce Prince, qui étoit mineur alors, et soupçonnoient M. de Wit, et ce qu'on appelloit la faction de Louvestein, de favoriser les Arminiens, les Cartésiens, et d'autres Sectes qu'on craignoit encore davantage; tâchant d'animer la populace contre eux, ce qui n'a pas été sans effet, comme l'événement l'a bien fait voir; il étoit fort naturel que Monsieur de la Court publiât ce Livre. Il est vrai qu'on garde rarement un juste milieu dans les Ouvrages que l'intérêt de parti fait donner au public. Je dirai en passant, qu'on vient de publier une Version Françoise de l'Intérêt de la Hollande de M. de la Court, sous le titre trompeur de Mémoires de M. le Grand-Pensionnaire de Wit, comme si les pensées d'un particulier, qui étoit en effet du parti de De Wit, et habile, mais qui n'avoit pas assez de connoissance des affaires publiques, ni assez de capacité, pour écrire comme auroit pu faire ce grand Ministre d'Etat, pouvoient passer pour des production de l'un des premiers hommes de son temps.

376. Je vis Monsieur de la Court, aussi-bien que Spinosa, à mon retour de France, par l'Angleterre et par la Hollande, et j'appris d'eux quelques bonnes anecdotes sur les affaires de ce tems-là. M. Bayle dit p. 2770. que Spinosa étudia la Langue Latine sous un Médecin, nommé François Van den Ende; et rapporte en même tems après M. Sebastien Kortholt (qui en parle dans la Préface de la seconde édition du Livre de feu Monsieur son Père, »de tribus Impostoribus, Herberto L. B. de »Cherbury, Hobbio et Spinosa)« qu'une fille enseigna le Latin à Spinosa, et qu'elle se maria ensuite avec M. Kerkering, qui étoit son disciple en même tems que Spinosa. La-dessus je remarque, que cette Demoiselle étoit fille de Monsieur Van den Ende, et qu'elle soulageoit son père dans la fonction d'enseigner. Van den Ende, qui s'appelloit aussi A finibus, alla depuis à Paris, et y tint des Pensionnaires au Fauxbourg S. Antoine. Il passoit pour excellent dans la Didactique, et il me dit, quand je l'y allai voir, qu'il parieroit que ses Auditeurs seroient toujours attentifs à ce qu'il diroit. Il avoit aussi alors avec lui une jeune fille qui parloit Latin, et faisoit des démonstrations de Géométrie. Il s'étoit insinué auprès de Monsieur Arnaud; et les Jésuites commençoient d'être jaloux de sa réputation. Mais il se perdit un peu après, s'étant mêlé de la conspiration du Chevalier de Rohan.

377. Nous avons assez montré, ce semble, que ni la prescience, ni la providence de Dieu ne sauroient faire tort ni à sa justice et à sa bonté, ni à notre liberté. Il reste seulement la difficulté qui vient du concours de Dieu avec les actions de la Créature, qui semble intéresser de plus près, et sa bonté, par rapport à nos actions mauvaises, et notre liberté, par rapport aux bonnes actions, aussi-bien qu'aux autres. M. Bayle l'a fait valoir aussi avec son esprit ordinaire. Nous tâcherons d'éclaircir les difficultés qu'il met en avant, et après cela nous serons en état de finir cet Ouvrage. J'ai déjà établi, que le concours de Dieu consiste à nous donner continuellement ce qu'il y a de réel en nous et en nos actions, autant qu'il enveloppe de la perfection; mais que ce qu'il y a là-dedans de limité et d'imparfait, est une suite des limitations précédentes, qui sont originairement dans la Créature. Et comme toute action de la Créature est un changement des ses modifications, il est visible que l'action vient de la Créature par rap-

port aux limitations ou négations qu'elle renferme, et qui se trouvent variées par ce changement.

378. J'ai déjà fait remarquer plus d'une fois dans cet Ouvrage, que le mal est une suite de la privation, et je crois avoir expliqué cela d'une manière assez intelligible. S. Augustin a déjà fait valoir cette pensée, et S. Basile a dit quelque chose d'approchant dans son Hexaëmeron Homil. 2. »que le »vice n'est pas une substance vivante et animée, »mais une affection de l'âme contraire à la vertu, »qui vient de ce qu'on quitte le bien; de sorte »qu'on n'a point besoin de chercher un mal pri»mitif.« M. Bayle rapportant ce passage dans son Dictionnaire (artic. Pauliciens, let. D. p. 2325.) approuve la remarque de M. Pfanner (qu'il appelle Théologien Allemand, mais il est Jurisconsulte de profession, Conseiller des Ducs de Saxe) qui blâme S. Basile, de ne vouloir pas avouer que Dieu est l'Auteur du mal physique. Il l'est sans doute, lors qu'on suppose le mal moral déjà existant: mais absolument parlant, on pourroit soutenir que Dieu a permis le mal physique par conséquence, en permettant le mal moral, qui en est la source. Il paroît que les Stoïciens ont aussi connu combien l'entité du mal est mince. Ces paroles d'Epictète le marquent: *Sicut aberrandi causâ meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit.*

379. On n'avoit donc point besoin de recourir à un principe du mal, comme S. Basile l'observe fort bien. On n'a pas non plus besoin de chercher l'origine du mal dans la matière. Ceux qui ont cru un chaos, avant que Dieu y ait mis la main, y ont cherché la source du dérèglement. C'étoit une opinion que Platon avoit mise dans son Timée. Aristote l'en a blâmé (dans son 3. Livre du Ciel, chap. 2.) parce que, selon cette doctrine, le désordre seroit original et naturel, et l'ordre seroit introduit contre la nature. Ce qu'Anaxagore a évité, en faisant reposer la matière jusqu'à ce que Dieu l'a remuée; et Aristote l'en loue au même endroit. Suivant Plutarque (*de Iside et Osiride*, et *Tr. de animae procreatione ex Timaeo*) Platon reconnoissoit dans la matière une certaine âme ou force malfaisante, rebelle à Dieu: c'étoit un vice réel, un obstacle aux projets de Dieu. Les Stoïciens aussi ont cru que la matière étoit la source des défauts, comme Juste Lipse l'a montré dans le premier Livre de la Physiologie des Stoïciens.

380. Aristote a eu raison de rejetter le chaos; mais il n'est pas aisé toujours de bien démêler le sentiment de Platon, et encore moins celui de quelques autres Anciens dont les Ouvrages sont perdus. Kepler, Mathématicien moderne des plus excellens, a reconnu une espèce d'imperfection dans la matière, lors même qu'il n'y a point de mouvement déréglé: c'est ce qu'il appelle son *inertie naturelle*, qui lui donne une résistance au mouvement, par laquelle une plus grande masse reçoit moins de vitesse d'une même force. Il y a de la solidité dans cette remarque, et je m'en suis servi utilement ci-dessus pour avoir une comparaison qui montrât comment l'imperfection originale des Créatures donne des bornes à l'action du Créateur, qui tend au bien. Mais comme la matière est elle-même un effet de Dieu, elle ne fournit qu'une comparaison et un exemple, et ne fauroit être la source même du mal, et de l'imperfection. Nous avons déjà montré que cette source se trouve dans les formes ou idées des possibles; car elle doit être éternelle, et la matière ne l'est pas. Or Dieu ayant fait toute réalité positive qui n'est pas éternelle, il auroit fait la source du mal, si elle ne consistoit pas dans la possibilité des choses ou des formes, seule chose que Dieu n'a point faite, puis qu'il n'est point auteur de son propre entendement.

381. Cependant, quoique la source du mal consiste dans les formes possibles, antérieures aux actes de la volonté de Dieu; il ne laisse pas d'être vrai que Dieu concourt au mal dans l'exécution actuelle qui introduit ces formes dans la matière: et c'est ce qui fait la difficulté dont il s'agit ici. Durand de S. Portien, le Cardinal Aureolus, Nicolas Taurellus, le Père Louis de Dole, Monsieur Bernier, et quelques autres, parlant de ce concours, ne l'ont voulu que général, de peur de faire du tort à la liberté de l'homme et à la sainteté de Dieu. Il semble qu'ils prétendent que Dieu ayant donné aux Créatures la force d'agir, se contente de la conserver. De l'autre côté, M. Bayle, après quelques Auteurs modernes, porte le concours de Dieu trop loin; il paroît craindre que la Créature ne soit pas assez dépendante de Dieu. Il va jusqu'à refuser l'action aux Créatures; il ne reconnoît pas même de distinction réelle entre l'accident et la substance.

382. Il fait sur-tout grand fonds sur cette doctrine reçue dans les Ecoles, que la Conservation est une Création continuée. En conséquence de cette doctrine, il semble que la Créature n'existe jamais, et qu'elle est toujours naissante et toujours mourante, comme le tems, le mouvement, et autres Etres successifs. Platon l'a cru des choses matérielles et sensibles, disant qu'elles sont dans un flux perpétuel, *semper fluunt, nunquam sunt.* Mais il a jugé tout autrement des substances immatérielles, qu'il considéroit comme seules véritables: en quoi il n'avoit pas tout-à fait tort. Mais la création continuée regarde toutes les Créatures sans distinction. Plusieurs bons Philosophes ont été contraires à ce dogme, et M. Bayle rapporte que David du Rodon, Philosophe célèbre parmi les François attachés à Génève, l'a réfuté exprès. Les Arminiens aussi ne l'approuvent guères, ils ne sont pas trop pour ces subtilités métaphysiques. Je ne dirai rien des Sociniens, qui les goûtent encore moins.

383. Pour bien examiner si la conservation est une création continuée, il faudroit considérer les raisons sur lesquelles ce dogme est appuyé. Les Cartésiens, à l'exemple de leur Maître, se servent pour le prouver d'un principe qui n'est pas assez concluant. Ils disent, «que les momens du tems n'ayant au«cune liaison nécessaire l'un avec l'autre, il ne s'en«suit pas de ce que je suis à ce moment, que je sub«sisterai au moment qui suivra, si la même cause, «qui me donne l'être pour ce moment, ne me le «donne aussi pour l'instant suivant.» L'Auteur de l'Avis sur le Tableau du Socinianisme s'est servi de ce raisonnement, et M. Bayle (Auteur peut-être de ce même Avis) le rapporte (Rép. au Provincial, ch. 141. p. 771. T. 3.) On peut répondre, qu'à la vérité il ne s'ensuit point *nécessairement* de ce que je suis, que je serai; mais cela suit pourtant *naturellement*, c'est à dire de soi, *per se*, si rien ne l'empêche. C'est la différence qu'on peut faire entre l'essentiel et le naturel; c'est comme naturellement le même mouvement dure, si quelque nouvelle cause ne l'empêche, ou le change, parce que la raison qui le fait cesser dans cet instant, si elle n'est pas nouvelle, l'auroit déjà fait cesser plutôt.

384. Feu M. Erhard Weigel Mathématicien et Philosophe célèbre à Jena, connu par son *Analysis Euclidea*, sa Philosophie Mathématique, quelques Inventions mécaniques assez jolies, et enfin par la peine qu'il s'est donnée de porter les Princes Protestans de l'Empire à la dernière réforme de l'Almanac, dont il n'a pourtant pas vu le succès; M. Weigel, dis-je, communiquoit à ses amis une certaine démonstration de l'existence de Dieu, qui revenoit en effet à cette création continuée. Et comme il avoit coutume de faire des parallèles entre compter et raisonner, témoin sa Morale Arithmétique raisonnée (*rechenschaftliche Sittenlehre*), il disoit que le fondement de la démonstration étoit ce commencement de la Table Pythagorique, *une fois un est un*. Ces unités répétées étoient les momens de l'existence de choses, dont chacun dépendoit de Dieu, qui ressuscite, pour ainsi dire, toutes les choses hors de lui, à chaque moment. Et comme elles tombent à chaque moment, il leur faut toujours quelqu'un qui les ressuscite, qui ne sauroit être autre que Dieu. Mais on auroit besoin d'une preuve plus exacte pour appeller cela une démonstration. Il faudroit prouver que la Créature sort toujours du néant, et y retombe d'abord; et particulièrement il faut faire voir que le privilège de durer plus d'un moment par sa nature, est attaché au seul Etre nécessaire. Les difficultés sur la composition du *Continuum*, entrent aussi dans cette matière. Car ce dogme paroît résoudre le tems en momens: au lieu que d'autres regardent les momens et les points comme de simples modalités du continu, c'est à dire comme des extrémités des parties qu'on y peut assigner, et non pas comme des parties constitutives. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans ce Labyrinthe.

385. Ce qu'on peut dire d'assuré sur le présent sujet, est que la Créature dépend continuellement de l'opération Divine, et qu'elle n'en dépend pas moins depuis qu'elle a commencé, que dans le commencement. Cette dépendance porte, qu'elle ne continueroit pas d'exister, si Dieu ne continuoit pas d'agir; enfin que cette action de Dieu est libre. Car si c'étoit une émanation nécessaire, comme celle des propriétés du cercle, qui coulent de son essence, il faudroit dire que Dieu a produit d'abord la Créature nécessairement; ou bien, il faudroit faire voir comment, en la créant une fois, il s'est imposé la nécessité de la conserver. Or rien n'empêche que cette action conservative ne soit appellée production, et même création, si l'on veut. Car la dépendance étant aussi grande dans la suite, que dans le commencement, la dénomination extrinsèque, d'être nouvelle, ou non, n'en change point la nature.

386. Admettons donc en un tel sens, que la conservation est une création continuée, et voyons ce que M. Bayle en paroît inférer, (p. 771.) après l'Auteur de l'Avis sur le Tableau du Socinianisme, opposé à Monsieur Jurieu. «Il me semble (dit cet «Auteur) qu'il en faut conclure que Dieu fait tout, «et qu'il n'y a point dans toutes les Créatures de «causes premières ni secondes, ni même occasion«nelles, comme il est aisé de le prouver. Car en ce «moment où je parle, je suis tel que je suis, avec «toutes mes circonstances, avec telle pensée, avec «telle action, assis ou debout. Que si Dieu me crée «en ce moment tel que je suis, comme on doit né«cessairement le dire dans ce système, il me crée «avec telle action, tel mouvement et telle détermi«nation. On ne peut dire que Dieu me crée premiè«rement, et qu' étant crée, il produise avec moi mes «mouvemens et mes déterminations. Cela est insou«tenable pour deux raisons: la première est, que «quand Dieu me crée ou me conserve à cet instant, «il ne me conserve pas comme un Etre sans forme, «comme une Espèce, ou quelque autre des Univer-

«saux de Logique. Je suis un individu; il me crée
«et conserve comme tel, étant tout ce que je suis
«dans cet instant avec toutes mes dépendances. La
«seconde raison est, que Dieu me créant en cet in-
«stant, si l'on dit qu'ensuite il produise avec moi
«mes actions, il faudra nécessairement concevoir un
«autre instant pour agir. Or ce seroit deux instans,
«où nous n'en supposons qu'un. Il est donc certain
«dans cette hypothèse que les Créatures n'ont ni
«plus de liaison, ni plus de relation avec leurs ac-
«tions, qu'elles en eurent avec leur production au
«premier moment de la première création.» L'Au-
teur de cet Avis en tire des conséquences bien du-
res, que l'on se peut imaginer; et témoigne à la fin,
que l'on auroit bien de l'obligation à quiconque ap-
prendroit aux Approbateurs de ce Système à se tirer
de ces épouvantables absurdités.

387. M. Bayle le pousse encore davantage. Vous
savez, dit il, (pag. 775.) que l'on démontre
dans les Ecoles (il cite Arriaga disp. 6. Phys.
sect. 9. et praesertim sub sect. 3.) «que la Créature
«ne sauroit être ni la cause totale, ni la cause par-
«tiale de sa conservation; car si elle l'étoit, elle
«existeroit avant que d'exister, ce qui est contra-
«dictoire. Vous savez qu'on raisonne de cette façon:
«ce qui se conserve, agit; or ce qui agit existe, et
«rien ne peut agir, avant que d'avoir son existence
«complète; donc si une Créature se conservoit, elle
«agiroit avant que d'être. Ce raisonnement n'est
«pas fondé sur des probabilités, mais sur les pre-
«miers principes de la Métaphysique,» non entis
nulla sunt accidentia, operari sequitur esse, «clairs
«comme le jour. Allons plus avant. Si les Créatu-
»res concourroient avec Dieu (on entend ici un con-
«cours actif, et non pas un concours d'instrument
«passif) pour se conserver, elles agiroient avant
«que d' être: l'on a démontré cela. Or si elles con-
«courroient avec Dieu pour la production de quelque
«autre chose, elles agiroient aussi avant que d'être;
«il est donc aussi impossible qu'elles concourent
«avec Dieu pour la production de quelque autre
«chose, (comme le mouvement local, une affirma-
«tion, une volition, entités réellement distinctes
«de leur substance, à ce qu'on prétend) que pour
«leur propre conservation. Et puisque leur conser-
«vation est une création continuée, et que tout ce
«qu'il y a d'hommes au monde doivent avouer qu'el-
«les ne peuvent concourir avec Dieu, au premier
«moment de leur existence, ni pour se produire, ni
«pour se donner aucune modalité, car ce seroit
»agir avant que d'être; (notez que Thomas d'Ac-
«quin, et plusieurs autres Scolastiques, enseignent
«que si les Anges avoient péché au premier moment
«de leur création, Dieu seroit l'Auteur du péché:
«voyez le Feuillant Pierre de Saint Joseph, p. 318.
«et seq. du» Suavis Concordia humanae libertatis:
«c'est un signe qu'ils reconnoissent qu'au premier
«instant la Créature ne peut point agir en quoi que
«ce soit) il s'ensuit évidemment qu'elles ne peuvent
«concourir avec Dieu dans nul des momens suivans,
«ni pour se produire elles-mêmes, ni pour produire
«quelque autre chose. Si elles y pouvoient concou-
«rir au second moment de leur durée, rien n'empê-
«cheroit qu'elles n'y pussent concourir au premier
»moment.»

388. Voici comment il faudra répondre à ces raisonnemens. Supposons que la Créature soit produite de nouveau à chaque instant; accordons aussi que l'instant exclut toute priorité de tems, étant indivisible: mais faisons remarquer qu'il n'exclut pas la priorité de nature, ou ce qu'on appelle antériorité in Signo rationis, et qu'elle suffit. La production, ou action, par laquelle Dieu produit, est antérieure de nature à l'existence de la Créature qui est produite; la Créature prise en elle même, avec sa nature et ses propriétés nécessaires, est antérieure à ses affections accidentelles et à ses actions; et cependant toutes ces choses se trouvent dans le même moment. Dieu produit la Créature conformément à l'exigence des instans précédens, suivant les loix de sa sagesse; et la Créature opère conformément à cette nature, qu'il lui rend en la créant toujours. Les limitations et imperfections y naissent par la nature du sujet, qui borne la production de Dieu; c'est la suite de l'imperfection originale des Créatures: mais le vice et le crime y naissent par l'opération interne libre de la Créature, autant qu'il y en peut avoir dans l'instant, et qui devient notable par la répétition.

389. Cette antériorité de nature est ordinaire en Philosophie; c'est ainsi qu'on dit, que les décrets de Dieu ont un ordre entre eux. Et lorsqu'on attribue à Dieu (comme de raison) l'intelligence des raisonnemens et des conséquences des Créatures, de telle sorte que toutes leurs démonstrations et tous leurs syllogismes lui sont connus, et se trouvent éminemment en lui; l'on voit qu'il y a, dans les propositions ou vérités qu'il connoît, un ordre de nature, sans aucun ordre ou intervalle du tems, qui le fasse avancer en connoissance, et passer des prémisses à la conclusion.

390. Je ne trouve rien dans les raisonnemens qu'on vient de rapporter, à quoi cette considération ne satisfasse. Lorsque Dieu produit la chose, il la produit comme un individu, et non pas comme un universel de Logique, je l'avoue; mais il produit son essence avant ses accidens, sa nature avant ses opérations, suivant la priorité de leur nature, et in Signo anteriore rationis. L'on voit par-là comment la Créature peut être la vraie cause du péché, sans que la conservation de Dieu l'empêche; qui se règle sur l'état précédent de la même Créature, pour suivre les loix de sa sagesse nonobstant le péché, qui va être produit d'abord par la Créature. Mais il est vrai que Dieu n'auroit point créé l'âme au commencement dans un état où elle auroit péché dès le premier moment, comme les Scolastiques l'ont fort bien observé: car il n'y a rien dans les loix de sa sagesse, qui l'y eût pu porter.

391. Cette loi de la sagesse fait aussi que Dieu reproduit la même substance, la même âme; et c'est ce que pouvoit répondre l'Abbé que M. Bayle introduit dans son Dictionnaire (artic. Pyrrhon. let. B. p. 2432.) Cette sagesse fait la liaison des choses. J'accorde donc que la Créature ne concourt point avec Dieu pour se conserver, (de la manière qu'on vient d'expliquer la conservation;) mais je ne vois rien qui l'empêche de concourir avec Dieu pour la production de quelque autre chose, et particulièrement de son opération interne; comme seroit une pensée, une volition, choses réellement distinctes de la substance.

392. Mais nous voilà de nouveau aux prises avec M. Bayle. Il prétend qu'il n'y a point de tels accidens distingués de la substance. »Les raisons,« dit-
il, »que nos Philosophes modernes on fait servir à
»démontrer que les accidens ne sont pas des Etres
»réellement distingués de la substance, ne sont pas
»de simples difficultés; ce sont des argumens qui
»accablent, et qu'on ne sauroit résoudre. Prenez la
»peine, (ajoute-t-il) de les chercher ou dans le P.
»Maignan, ou dans le P. Mallebranche, ou dans
»Monsieur Cailli« (Professeur en Philosophie à
Caen) »ou dans les« Accidentia profligata »du P.
»Saguens disciple du P. Maignan, dont on trouve
»l'extrait dans les« Nouvelles de la République des
Lettres, »Juin 1702; ou si vous voulez qu'un seul
»Auteur vous suffise, choisissez Dom François Lami
»Religieux Bénédictin, et l'un de plus forts Carté-
»siens qui soient en France. Vous trouverez parmi
»ses« Lettres Philosophiques, »imprimées à Tré-
»voux l'an 1703,« celle où par la méthode des
Géomètres il démontre, »que Dieu est l'unique vraie
»cause de tout ce qui est réel.« Je souhaiterois de voir tous ces Livres: et pour ce qui est de cette dernière proposition, elle peut être vraie dans un fort bon sens; Dieu est la seule cause principale des réalités pures et absolues, ou des perfections, Causae secundae agunt in virtute primae. Mais lorsqu'on comprend les limitations et les privations sous les réalités, l'on peut dire que les causes secondes concourent à la production de ce qui est limité. Sans cela, Dieu seroit la cause du péché, et même la cause unique.

393. Il est bon d'ailleurs qu'on prenne garde, qu'en confondant les substances avec les accidens, en ôtant l'action aux substances crées, on ne tombe dans le Spinosisme, qui est un Cartésianisme outré. Ce qui n'agit point, ne mérite point le nom de substance: si les accidens ne sont point distingués des substances; si la substance créée est un Etre successif, comme le mouvement; si elle ne dure pas au-delà d'un moment, et ne se trouve pas la même, (durant quelque partie assignable du tems) non plus que ses accidens; si elle n'opère point, non plus qu'une figure de Mathématique, ou qu'un nombre: pourquoi ne dira-t-on pas comme Spinosa, que Dieu est la seule substance, et que les Créatures ne sont que des accidens, ou des modifications? Jusqu'ici on a cru que la substance demeure, et que les accidens changent; et je crois qu'on doit se tenir encore à cette ancienne doctrine, les argumens que je me souviens d'avoir lus ne prouvant point le contraire, et prouvant plus qu'il ne faut.

394. «L'une des absurdités, dit M. Bayle, (p.
«779.) qui émanent de la prétendue distinction,
«que l'on veut admettre entre les substances et
«leurs accidens, est, que si les Créatures produisent
«des accidens, elles auroient une puissance créatrice
«et annihilatrice: de sorte qu'on ne sauroit faire
«la moindre action sans créer un nombre innom-
«brable d'Etres réels, et sans en réduire au néant
«une infinité. En ne remuant la langue que pour
«crier ou pour manger, on crée autant d'accidens,
«qu'il y a de mouvemens des parties de la langue,
«et l'on détruit autant d'accidens, qu'il y a de par-
«ties de ce qu'on mange, qui perdent leur forme, qui
«deviennent du chyle, du sang, etc.» Cet argument n'est qu'une espèce d'épouvantail. Quel mal y a-t-il qu'une infinité de mouvemens, une infinité de figures, naissent et disparoissent à tout moment dans l'Univers, et même dans chaque partie de l'Univers? On peut démontrer d'ailleurs que cela se doit.

395. Pour ce qui est de la création prétendue des accidens, qui ne voit qu'on n'a besoin d'aucune puissance créatrice pour changer de place ou de figure, pour former un quarré ou un quarré-long, ou quelque autre figure de bataillon, par le mouvement des soldats qui font l'exercice; non plus que pour former une statue, en ôtant quelques morceaux d'un bloc de marbre; ou pour faire quelque figure en relief, en changeant, diminuant ou augmentant un morceau de cire? La production des modifications n'a jamais été appellée création, et c'est abuser des termes, que d'en épouvanter le monde.

Dieu produit des substances de rien, et les substan-
ces produisent des accidens par les changemens de
leurs limites.

396. Pour ce qui est des Ames ou des Formes
substantielles, M. Bayle a raison d'ajouter, »qu'il
»n'y a rien de plus incommode pour ceux qui ad-
»mettent les formes substantielles, que l'objection
»que l'on fait, qu'elles ne pourroient être produites
»que par une véritable création; et que les Sco-
»lastiques font pitié, quand ils tâchent d'y répon-
dre.« Mais il n'y a rien de plus commode pour moi,
et pour mon système, que cette même objection: puis-
que je soutiens que toutes les Ames, Entéléchies ou
forces primitives, formes substantielles substances
simples, ou Monades, de quelque nom qu'on les
puisse appeler, ne sauroient naître naturellement,
ni périr. Et je conçois les qualités ou les forces
dérivatives, ou ce qu'on appelle formes accidentel-
les, comme des modifications de l'Entéléchie pri-
mitive; de même que les figures sont des modifi-
cations de la matière. C'est pourquoi ces modifi-
cations sont dans un changement perpetuel, pen-
dant que la substance simple demeure.

397. J'ai fait voir ci dessus (part. I. §. 86. et
seqq.) que les âmes ne sauroient naître naturelle-
ment, ni être tirées les unes des autres; et qu'il
faut, ou que la nôtre soit créée, ou qu'elle soit
préexistante. J'ai même montré un certain milieu
entre une création et une préexistence entière, en
trouvant convenable de dire que l'âme, préexi-
stante dans les semences depuis le commencement des
choses, n'étoit que sensitive; mais qu'elle a été éle-
vée au degré supérieur, qui est la Raison, lorsque
l'homme, à qui cette âme doit appartenir, a été
conçu, et que le corps organisé, accompagnant tou-
jours cette âme depuis le commencement, mais
sous bien des changemens, a été déterminé à for-
mer le corps humain. J'ai jugé aussi qu'on pou-
voit attribuer cette élévation de l'âme sensitive
(qui la fait parvenir à un degré essentiel plus sub-
lime, c'est à dire à la Raison) à l'opération extra-
ordinaire de Dieu. Cependant il sera bon d'ajou-
ter, que j'aimerois mieux me passer du miracle
dans la génération de l'homme, comme dans celle
des autres animaux: et cela se pourra expliquer,
en concevant que dans ce grand nombre d'âmes et
d'animaux, ou du moins de corps organiques vi-
vans qui sont dans les semences, ces âmes seules
qui sont destinées à parvenir un jour à la Nature
humaine, enveloppent la Raison qui y paroîtra un
jour, et que les seuls corps organiques sont préfor-
més et prédisposés à prendre un jour la forme hu-
maine; les autres petits animaux ou vivans sémi-
naux, où rien de tel n'est préétabli, étant essen-
tiellement différens d'eux, et n'ayant rien que d'in-
férieur en eux. Cette production est une manière
de Traduction, mais plus traitable que celle
qu'on enseigne vulgairemnt: elle ne tire pas l'âme
d'une âme, mais seulement l'animé d'un animé;
et elle évite les miracles fréquens d'une nouvelles
création, qui feroient entrer une âme neuve et nette
dans un corps qui la doit corrompre.

398. Je suis cependant du sentiment du R. P.
Mallebranche, qu'en général la création, entendue
comme il faut, n'est pas aussi difficile à admettre
qu'on pourroit penser, et qu'elle est enveloppée en
quelque façon dans la notion de la dépendance
des Créatures. »Que les Philosophes sont stupides
»et ridicules! (s'écrie t-il, Meditat. Chretienn.
9. n. 3.) »Ils s'imaginent que la Création est im-
»possible, parce qu'ils ne conçoivent pas que la puis-
»sance de Dieu soit assez grande pour faire de rien
»quelque chose. Mais conçoivent-ils mieux que la
»puissance de Dieu soit capable de remuer un fétu?«
Il ajoute encore fort bien: (n.5.) »Si la Matière étoit
»incréée, Dieu ne pourroit la mouvoir, ni en former
»aucune chose. Car Dieu ne peut remuer la Matière,
»ni l'arranger avec sagesse, sans la connoitre. Or
»Dieu ne peut la connoitre, s'il ne lui donne l'être:
»il ne peut tirer ses connoissances que de lui-
»même. Rien ne peut agir en lui, ni l'éclairer.«

399. M. Bayle non content de dire que nous
sommes créés continuellement, insiste encore sur
cette autre doctrine, qu'il en voudroit tirer, que
notre âme ne sauroit agir. Voici comme il en
parle, (ch. 141. p. 765.) »Il a trop de connois-
sance du Cartésianisme, (c'est d'un habile
adversaire qu'il parle) pour ignorer avec quelle
»force on a soutenu de nos jours qu'il n'y a point
»de Créature qui puisse produire le mouvement, et
»que notre âme est un sujet purement passif à l'é-
»gard des sensations et des idées, et des sentimens
»de douleur et de plaisir, etc. Si l'on n'a point
»poussé la chose jusqu'aux volitions, c'est à cause
»des vérités révélées; sans cela les actes de la vo-
»lonté se seroient trouvés aussi passifs que ceux
»de l'entendement. Les mêmes raisons qui prou-
»vent que notre âme ne forme point nos idées,
»et ne remue point nos organes, prouveroient
»aussi qu'elle ne peut point former nos actes d'a-
»mour et nos volitions, etc.« Il pouvoit ajouter,
nos actions vicieuses, nos crimes.

400. Il faut bien que la force de ces preuves,
qu'il loue, ne soit point telle qu'il croit, puisqu'el-
les prouveroient trop. Elles feroient Dieu auteur
du peché. J'avoue que l'âme ne sauroit remuer les
organes par une influence physique, car je crois
que le corps doit avoir été formé de telle sorte par

avance, qu'il fasse en tems et lieu ce qui répond
aux volontés de l'âme; quoiqu'il soit vrai cepen-
dant que l'âme est le principe de l'opération.
Mais de dire que l'âme ne produit point ses pen-
sées, ses sensations, ses sentimens de douleur et
de plaisir, c'est de quoi je ne vois aucune raison.
Chez moi, toute substance simple (c'est-à-dire, toute
substance véritable) doit être la véritable cause
immédiate de toutes ses actions et passions inter-
nes; et à parler dans la rigueur métaphysique, elle
n'en a point d'autres que celles qu'elle produit.
Ceux qui sont d'un autre sentiment, et qui font
Dieu seul acteur, s'embarrassent sans sujet dans
des expressions, dont ils auront bien de la peine
à se tirer sans choquer la Religion: outre qu'ils cho-
quent absolument la Raison.

401. Voici pourtant sur quoi M. Bayle se fonde.
Il dit que nous ne faisons pas, ce que nous ne sa-
vons pas comment il se fait. Mais c'est un prin-
cipe que je ne lui accorde point. (Encore son dis-
cours, pag. 767. et seqq.) »C'est une chose éton-
»nante, que presque tous les Philosophes (il en faut
»excepter les Interprètes d'Aristote, qui ont admis
»un intellect universel, distinct de notre âme, et
»la cause de nos intellections: voyez dans le Dic-
»tionn. histor. et crit. la remarque E. de l'article
»Averroës) ayent cru avec le peuple, que nous
»formons activement nos idées. Où est l'homme
»néanmoins qui ne sache d'un côté qu'il ignore
»absolument comment se font les idées, et de l'au-
»tre, qu'il ne pourroit coudre deux points, s'il igno-
»roit comment il faut coudre? Est-ce que cou-
»dre deux points est en soi un ouvrage plus diffi-
»cile que de peindre dans son esprit une rose, dès
»la première fois qu'elle tombe sous les yeux, et
»sans que l'on ait jamais appris cette sorte de
»peinture? Ne paroît-il pas au contraire que ce
»portrait spirituel est en soi un ouvrage plus diffi-
»cile que de tracer sur la toile la figure d'une
»fleur, ce que nous ne saurions faire sans l'avoir
»appris? Nous sommes tous convaincus qu'une clef
»ne nous serviroit de rien à ouvrir un coffre, si
»nous ignorions comment il faut l'employer; et ce-
»pendant nous nous figurons que notre âme est la
»cause efficiente du mouvement de nos bras, quoi-
»qu'elle ne sache ni où sont le nerfs qui doivent
»servir à ce mouvement, ni où il faut prendre les
»esprits animaux qui doivent couler dans ces nerfs.
»Nous éprouvons tous les jours, que les idées que
»nous voudrions rappeler ne viennent point, et
»qu'elles se présentent d'elles-mêmes lorsque
»nous n'y pensons plus. Si cela ne nous empêche
»point de croire que nous en sommes la cause
»efficiente, quel fonds fera-t-on sur la preuve de
»sentiment, qui paroît si démonstrative à M. Ja-
»quelot? L'autorité sur nos idées est-elle plus sou-
»vent trop courte, que l'autorité sur nos volitions?
»Si nous comptions bien, nous trouverions dans le
»cours de notre vie plus de velléités que de voli-
»tions: c'est à dire plus de témoignages de la ser-
»vitude de notre volonté, que de son empire. Com-
»bien de fois un même homme n'éprouve-t-il pas
»qu'il ne pourroit faire un certain acte de volonté,
»(par exemple, un acte d'amour pour un homme
»qui viendroit de l'offenser: un acte de mépris
»d'un beau Sonnet qu'il auroit fait: un acte de
»haine pour une Maitresse: un acte d'approbation
»d'une Epigramme ridicule. Notez que je ne parle
»que d'actes internes, exprimés par un je veux,
»comme, je veux mépriser, approuver, etc.) y eût-
»il cent pistoles à gagner sur le champ, et souhai-
»tât-il avec ardeur de gagner ces cent pistoles,
»et s'animât-il de l'ambition de se convaincre par
»une preuve d'expérience qu'il est le maitre chez soi?«

402. »Pour réunir en peu de mots toute la
»force de ce que je viens de vous dire, je remar-
»querai qu'il est évident à tous ceux qui approfon-
»dissent les choses, que la véritable cause efficiente
»d'un effet doit le connoître, et savoir aussi de
»quelle manière il le faut produire. Cela n'est
»pas nécessaire quand on n'est que l'instrument de
»cette cause, ou que le sujet passif de son action;
»mais l'on ne sauroit concevoir que cela ne soit
»point nécessaire à un véritable agent. Or si nous
»nous examinons bien, nous serons très-convain-
»cus, qu'indépendamment de l'expérience, notre
»âme sait aussi peu ce que c'est qu'une volition,
»que ce que c'est qu'une idée: qu'après une lon-
»gue expérience, elle ne sait pas mieux comment
»se forment les volitions, qu'elle le savoit avant
»que d'avoir voulu quelque chose. Que conclure
»de cela, sinon qu'elle ne peut être la cause effi-
»ciente de ses volitions, non plus que de ses
»idées, et que du mouvement des esprits qui font
»remuer nos bras? (Notez qu'on ne prétend pas
»décider ici absolument cela, on ne le considère
»que relativement aux principes de l'objection.)«

403. Voilà qui est raisonner d'une étrange ma-
nière! Quelle nécessité y a-t-il qu'on sache tou-
jours comment se fait ce qu'on fait? Les sels, les
métaux, les plantes, les animaux, et mille autres
corps animés ou inanimés, savent-ils comment se
fait ce qu'ils font, et ont-ils besoin de le savoir?
Faut il qu'une goute d'huile ou de graisse entende
la Géométrie, pour s'arrondir sur la surface de
l'eau? Coudre des points est autre chose: on agit
pour une fin, il faut en savoir les moyens. Mais
nous ne formons pas nos idées, parce que nous le

voulons; elles se forment en nous, elles se forment par nous, non pas en conséquence de notre volonté, mais suivant notre nature et celle des choses. Et comme le foetus se forme dans l'animal, comme mille autres merveilles de la Nature sont produites par un certain instinct que Dieu y a mis, c'est-à-dire en vertu de la préformation divine, qui a fait ces admirables automates, propres à produire mécaniquement de si beaux effets; il est aisé de juger de même que l'âme est un automate spirituel, encore plus admirable; et que c'est par la préformation divine qu'elle produit ces belles idées, où notre volonté n'a point de part, et où notre art ne sauroit atteindre. L'opération des Automates spirituels, c'est-à-dire des Ames, n'est point mécanique; mais elle contient éminemment ce qu'il y a de beau dans la Mécanique: les mouvemens, développés dans les corps, y étant concentrés par la représentation, comme dans un Monde idéal, qui exprime les loix du Monde actuel et leurs suites; avec cette différence du Monde idéal parfait qui est en Dieu, que la plupart des perceptions dans les autres ne sont que confuses. Car il faut savoir que toute substance simple enveloppe l'Univers par ses perceptions confuses ou sentimens, et que la suite de ces perceptions est réglée par la nature particulière de cette substance; mais d'une manière qui exprime toujours toute la nature universelle: et toute perception présente tend à une perception nouvelle, comme tout mouvement qu'elle représente tend à un autre mouvement. Mais il est impossible que l'âme puisse connoître distinctement toute sa nature, et s'appercevoir comment ce nombre innombrable de petites perceptions, entassées ou plutôt concentrées ensemble, s'y forme: il faudroit pour cela qu'elle connût parfaitement tout l'Univers qui y est enveloppé, c'est-à-dire qu'elle fût un Dieu.

404. Pour ce qui est des Velléités, ce ne sont qu'une espèce fort imparfaite de volontés conditionnelles. Je voudrois, si je pouvois, liberet, si liceret: et dans le cas d'une velléité, nous ne voulons pas proprement vouloir, mais pouvoir. C'est ce qui fait qu'il n'y en a point en Dieu, et il ne faut point les confondre avec les volontés antécédentes. J'ai assez expliqué ailleurs, que notre empire sur les volitions ne sauroit être exercé que d'une manière indirecte, et qu'on seroit malheureux, si l'on étoit assez le maître chez soi pour pouvoir vouloir sans sujet, sans rime et sans raison. Se plaindre de n'avoir pas un tel empire, ce seroit raisonner comme Pline, qui trouve à redire à la puissance de Dieu, parce qu'il ne se peut point détruire.

405. J'avois dessein de finir ici, après avoir satisfait (ce me semble) à toutes les objections de M. Bayle sur ce sujet, que j'ai pu rencontrer dans ses Ouvrages. Mais m'étant souvenu du Dialogue de Laurent Valla sur le Libre-Arbitre contre Boëce, dont j'ai déjà fait mention, j'ai cru qu'il seroit à propos d'en rapporter le précis, en gardant la forme du dialogue, et puis de poursuivre où il finit, en continuant la fiction qu'il a commencée: et cela bien moins pour égayer la matière, que pour m'expliquer, sur la fin de mon Discours, de la manière la plus claire et la plus populaire qui me soit possible. Ce Dialogue de Valla, et ses Livres sur la Volupté et le vrai Bien, font assez voir qu'il n'étoit pas moins Philosophe, qu'Humaniste. Ces quatre Livres étoient opposés aux quatre Livres de la Consolation de Boëce, et le Dialogue aux cinquième. Un certain Antoine Glarea Espagnol lui demande un éclaircissement sur la difficulté du Libre-Arbitre, aussi peu connu qu'il est digne de l'être, d'où dépend la justice et l'injustice, le châtiment et la récompense dans cette vie, et dans la vie future. Laurent Valla lui répond, qu'il faut se consoler d'une ignorance, qui nous est commune avec tout le monde, comme l'on se console de n'avoir point les ailes des oiseaux.

406. Antoine. Je sais que vous me pouvez donner ces ailes, comme un autre Dédale, pour sortir de la prison de l'Ignorance, et pour m'élever jusqu'à la région de la Vérité, qui est la patrie des âmes. Les Livres que j'ai vus ne m'ont point satisfait, pas même le célèbre Boëce, qui a l'approbation générale. Je ne sais s'il a bien compris lui-même ce qu'il dit de l'entendement de Dieu, et de l'éternité supérieure au tems. Et je vous demande votre sentiment sur sa manière d'accorder la prescience avec la liberté. Laurent. J'appréhende de choquer bien des gens, en réfutant ce grand homme; je veux pourtant préférer à cette crainte l'égard que j'ai aux priéres d'un ami, pourvu que vous me promettiez . . ., Ant. Quoi? Laur. C'est que lorsque vous aurez diné chez moi, vous ne demanderez point que je vous donne à souper: c'est- à dire, je désire, que vous soyez content de la solution de la question que vous m'avez faite, sans m'en proposer une autre.

407. Ant. Je vous le promets. Voici le point de la difficulté: Si Dieu a prévu la trahison de Judas, il étoit nécessaire qu'il trahît, il étoit impossible qu'il ne trahît pas. Il n'y a point d'obligation à l'impossible. Il ne péchoit donc pas, il ne méritoit point d'être puni. Cela détruit la justice et la religion, avec la crainte de Dieu. Laur. Dieu a prévu le péché; mais il n'a point forcé l'homme à le commettre, le péché est volontaire. Ant. Cette volonté étoit nécessaire, puisqu'elle étoit prévue. Laur. Si ma science ne fait pas que les choses passées ou présentes existent, ma prescience ne fera pas non plus exister les futures.

408. Ant. Cette comparaison est trompeuse: le présent ni le passé ne sauroient être changés, ils sont déjà nécessaires; mais le futur, muable en soi, devient fixe et nécessaire par la prescience. Feignons qu'un Dieu du Paganisme se vante de savoir l'avenir: je lui demanderai s'il sait quel pied je mettrai devant, puis je ferai le contraire de ce qu'il aura prédit. Laur. Ce Dieu sait ce que vous voudrez faire. Ant. Comment le sait-il, puisque je ferai le contraire de ce qu'il dit, et je suppose qu'il dira ce qu'il pense? Laur. Votre fiction est fausse: Dieu ne vous répondra pas; ou bien s'il vous répondoit, la vénération que vous auriez pour lui, vous feroit hâter de faire ce qu'il auroit dit: sa prédiction vous seroit un ordre. Mais nous avons changé de question. Il ne s'agit point de ce que Dieu prédira, mais de ce qu'il prévoit. Revenons donc à la prescience, et distinguons entre le nécessaire et le certain. Il n'est pas impossible que ce qui est prévu, n'arrive pas; mais il est infaillible qu'il arrivera. Je puis devenir Soldat ou Prêtre, mais je ne le deviendrai pas.

409. Ant. C'est ici que je vous tiens. La règle des Philosophes veut, que tout ce qui est possible peut être considéré comme existant. Mais si ce que vous dites être possible, c'est-à-dire un événement différent de ce qui a été prévu, arrivoit actuellement, Dieu se seroit trompé. Laur. Les règles des Philosophes ne sont point des oracles pour moi. Celle ci particulièrement n'est point exacte. Les deux contradictoires sont souvent possibles toutes deux, est-ce qu'elles peuvent aussi exister toutes deux? Mais pour vous donner plus d'éclaircissement, feignons que Sextus Tarquinius, venant à Delphes pour consulter l'Oracle d'Apollon, ait pour réponse:

Exul inopsque cades irata pulsus ab urbe.
Pauvre et banni de ta patrie,
On te verra perdre la vie.

Le jeune homme s'en plaindra: Je vous ai apporté un présent Royal, ô Apollon, et vous m'annoncez un sort si malheureux? Apollon lui dira: Votre présent m'est agréable, et je fais ce que vous me demandez, je vous dis ce qui arrivera. Je sais l'avenir, mais je ne le fais pas. Allez vous plaindre à Jupiter et aux Parques. Sextus seroit ridicule, s'il continuoit après cela de se plaindre d'Apollon; n'est-il pas vrai? Ant. Il dira: Je vous remercie, ô Saint Apollon, de m'avoir découvert la vérité. Mais d'où vient que Jupiter est si cruel à mon égard, qu'il prépare un destin si dur à un homme innocent, à un adorateur religieux des Dieux? Laur. Vous, innocent? dira Apollon. Sachez que vous serez superbe, que vous commettrez des adultères, que vous serez traître à la patrie. Sextus pourroit-il répliquer: C'est vous qui en êtes la cause, ô Apollon; vous me forcez de le faire, en le prévoyant? Ant. J'avoue qu'il auroit perdu le sens, s'il faisoit cette réplique. Laur. Donc le traître Judas ne peut point se plaindre non plus de la prescience de Dieu. Et voilà la solution de votre question.

410. Ant. Vous m'avez satisfait au delà de ce que j'espérois, vous avez fait ce que Boëce n'a pu faire: je vous en serai obligé toute ma vie. Laur. Cependant poursuivons encore un peu notre historiette. Sextus dira: Non, Apollon, je ne veux point faire ce que vous dites. Ant. Comment! dira le Dieu, je serois donc un menteur? Je vous le répète encore, vous ferez tout ce que je viens de dire. Laur. Sextus prieroit peut-être les Dieux de changer les destins, de lui donner un meilleur coeur. Ant. On lui répondroit:

Desine fata Deûm flecti sperare precando.

Il ne sauroit faire mentir la prescience divine. Mais que dira donc Sextus? n'éclatera-t-il pas en plaintes contre les Dieux? ne dira-t-il pas: Comment? je ne suis donc point libre? il n'est pas dans mon pouvoir de suivre la vertu? Laur. Apollon lui dira peut-être: Sachez, mon pauvre Sextus, que les Dieux font chacun tel qu'il est. Jupiter a fait le loup ravissant, le lièvre timide, l'âne sot, et le lion courageux. Il vous a donné une âme, méchante et incorrigible; vous agirez conformément à votre naturel, et Jupiter vous traitera comme vos actions le mériteront, il en a juré par le Styx.

411. Ant. Je vous avoue, qu'il me semble qu'Apollon, en s'excusant, accuse Jupiter, plus qu'il n'accuse Sextus; et Sextus lui répondroit: Jupiter condamne donc en moi son propre crime, et c'est lui qui est le seul coupable. Il me pouvoit faire tout autre; mais fait comme je suis, je dois agir comme il a voulu. Pourquoi donc me punit-il? Pouvois-je résister à sa volonté? Laur. Je vous avoue que je me trouve arrêté ici, aussi-bien que vous. J'ai fait venir les Dieux sur le théatre, Apollon et Jupiter, pour vous fair distinguer la prescience et la providence divine. J'ai fait voir, qu'Apollon, que la prescience, ne nuisent point à la liberté; mais je ne saurois vous satisfaire sur les décrets de la volonté de Jupiter, c'est-à-dire sur les ordres de la providence. Ant. Vous m'avez tiré d'un abime, et vous me replongez dans un

autre abîme plus grand. Laur. Souvenez vous de notre contrat: je vous ai fait dîner, et vous me demandez de vous donner aussi à souper.

412. Ant. Je vois maintenant votre finesse: vous m'avez attrapé, ce n'est pas un contrat de bonne foi. Laur. Que voulez-vous que je fasse? je vous ai donné du vin et des viandes de mon crû, que mon petit bien peut fournir; pour le Nectar et l'Ambroisie, vous les demanderez aux Dieux: cette divine nourriture ne se trouve point parmi les hommes. Ecoutons Saint Paul, ce vaisseau d'élection qui a été ravi jusqu'au troisième Ciel, qui y a entendu des paroles inexprimables; il vous répondra par la comparaison du potier, par l'incompréhensibilité de voies des Dieu, par l'admiration de la profondeur de sa sagesse. Cependant il est bon de remarquer, qu'on ne demande pas pourquoi Dieu prévoit la chose, car cela s'entend; c'est parcequ'elle sera: mais on demande, pourquoi il en ordonne ainsi, pourquoi il endurcit un tel, pourquoi il a pitié d'un autre. Nous ne connoissons pas les raisons qu'il en peut avoir, mais c'est assez qu'il soit très-bon et très-sage, pour nous faire juger qu'elles sont bonnes. Et comme il est juste aussi, il s'ensuit que ses décrets et ses opérations ne détruisent point notre liberté. Quelques-uns y ont cherché quelque raison. Ils ont dit que nous sommes faits d'une masse corrompue et impure, de boue. Mais Adam, mais les Anges étoient faites d'argent et d'or, et ils non pas laissé de pécher. On est encore endurci quelquefois après la régénération. Il faut donc chercher une autre cause du mal, et je doute que les Anges mêmes la sachent. Ils ne laissent pas d'être heureux, et de louer Dieu. Boëce a plus écouté la réponse de la Philosophie, que celle de Saint Paul; c'est ce qui l'a fait échouer. Croyons à Jésus Christ, il est la vertu et la sagesse de Dieu; il nous apprend que Dieu veut le salut de tous: qu'il ne veut point la mort du pécheur. Fions-nous donc à la miséricorde Divine, et ne nous en rendons pas incapables par notre vanité, et par notre malice.

413. Ce Dialogue de Valla est beau, quoiqu'il y ait quelque chose à redire par-ci par-là: mais le principal défaut y est, qu'il coupe le noeud, et qu'il semble condamner la providence sous le nom de Jupiter, qu'il fait presque auteur du péché. Poussons donc encore plus avant la petite fable. Sextus quittant Apollon et Delphes, va trouver Jupiter à Dodone. Il fait des sacrifices, et puis il étale ses plaintes. Pourquoi m'avez-vous condamné, ô grand Dieu, à être méchant, à être malheureux? Changez mon sort et mon coeur, ou reconnoissez votre tort. Jupiter lui répondit: Si vous voulez renoncer à Rome, les Parques vous fileront d'autres destinées, vous deviendrez sage, vous serez heureux. Sextus. Pourquoi dois-je renoncer à l'espérance d'une couronne? ne pourrai-je pas être bon Roi? Jup. Non, Sextus; je sais mieux ce qu'il vous faut. Si vous allez à Rome, vous êtes perdu. Sextus ne pouvant se résoudre à un si grand sacrifice, sortit du Temple, et s'abandonna à son destin. Théodore, le grand Sacrificateur, qui avoit assisté au Dialogue du Dieu avec Sextus, adressa ces paroles à Jupiter: Votre sagesse est adorable, ô grand Maître des Dieux. Vous avez convaincu cet homme de son tort; il faut qu'il impute dès à présent son malheur à sa mauvaise volonté, il n'a pas le mot à dire. Mais vos fidèles adorateurs sont étonnés: ils souhaiteroient d'admirer votre bonté, aussi bien que votre grandeur; il dépendoit de vous de lui donner une autre volonté. Jupiter. Allez à ma fille Pallas, elle vous apprendra ce que je devois faire.

414. Théodore fit le voyage d'Athènes: on lui ordonna de coucher dans le Temple de la Déesse. En songeant, il se trouva transporté dans un pays inconnu. Il y avoit là un Palais, d'un brillant inconcevable et d'une grandeur immense. La Déesse Pallas parut à la porte, environnée des rayons d'une majesté éblouïssante.

Qualisque videri
Coelicolis et quanta solet.

Elle toucha le visage de Théodore d'un rameau d'olivier, qu'elle tenoit dans la main. Le voilà devenu capable de soutenir le divin éclat de la fille de Jupiter, et de tout ce qu'elle lui devoit montrer. Jupiter qui vous aime, (lui dit-elle) vous a recommandé à moi pour être instruit. Vous voyez ici le Palais des Destinées, dont j'ai la garde. Il y a des représentations, non seulement de ce qui arrive, mais encore de tout ce qui est possible; et Jupiter en ayant fait la revue avant le commencement du Monde existant, a digéré les possibilités en Mondes, et a fait le choix du meilleur de tous. Il vient quelquefois visiter ces lieux, pour se donner le plaisir de récapituler les choses, et de renouveller son propre choix, où il ne peut manquer de se complaire. Je n'ai qu'à parler, et nous allons voir tout un Monde, que mon père pouvoit produire, où se trouvera représenté tout ce qu'on en peut demander; et par ce moyen on peut savoir encore ce qui arriveroit, si telle ou telle possibilité devoit exister. Et quand les conditions ne seront pas assez déterminées, il y aura autant qu'on voudra de tels Mondes différens entre eux, qui répondront différemment à la même question, en autant de manières qu'il est possible.

Vous avez appris la Géométrie, quand vous étiez encore jeune, comme tous les Grecs bien élevés. Vous savez donc que lorsque les conditions d'un point qu'on demande, ne le déterminent pas assez, et qu'il y en a une infinité, ils tombent tous dans ce que les Géomètres appellent un lieu, et ce lieu au moins (qui est souvent une ligne) sera déterminé. Ainsi vous pouvez vous figurer une suite réglée de Mondes, qui contiendront tous et seuls le cas dont il s'agit, et en varieront les cironstances, et les conséquences. Mais si vous posez un cas qui ne diffère du Monde actuel que dans une seule chose définie et dans ses suites, un certain Monde déterminé vous répondra: Ces Mondes sont tous ici, c'est-à-dire en idées. Je vous en montrerai, où se trouvera, non pas tout-à fait le même Sextus que vous avez vu, (cela ne se peut, il porte toujours avec lui ce qu'il sera) mais des Sextus approchans, qui auront tout ce que vous connoissez déjà du véritable Sextus, mais non pas tout ce qui est déjà dans lui, sans qu'on s'en apperçoive, ni par conséquent tout ce qui lui arrivera encore. Vous trouverez dans un Monde, un Sextus fort heureux et élevé, dans un autre un Sextus content d'un état médicore, des Sextus de toute espèce, et d'une infinité de façons.

415. Là-dessus la Déesse mena Théodore dans un des appartemens: quand il y fut, ce n'étoit plus un appartement, c'étoit un Monde,

Solemque suum, sua sidera norat.

Par l'ordre de Pallas on vit paroître Dodone avec le Temple de Jupiter, et Sextus qui en sortoit: on l'entendoit dire, qu'il obéiroit au Dieu. Le voilà qui va à une Ville placée entre deux mers, semblable à Corinthe. Il y achète un petit Jardin; en le cultivant il trouve un trésor; il devient un homme riche, aimé, considéré; il meurt dans une grande vieillesse, chéri de toute la Ville. Théodore vit toute sa vie comme d'un coup d'oeil, et comme dans une représentation de théatre. Il y avoit un grand volume d'écritures dans cet appartement; Théodore ne put s'empêcher de demander ce que cela vouloit dire. C'est l'Histoire de ce Monde où nous sommes maintenant en visite, lui dit la Déesse: c'est le Livre de ses destinées. Vous avez vu un nombre sur le front de Sextus, cherchez dans ce Livre l'endroit qu'il marque. Théodore le chercha, et y trouva l'Histoire de Sextus plus ample que celle qu'il avoit vue en abrégé. Mettez le doigt sur la ligne qu'il vous plaira, lui dit Pallas, et vous verrez représenté effectivement dans tout son détail ce que la ligne marque en gros. Il obéit, et il vit paroître toutes les particularités d'une partie de la vie de ce Sextus. On passa dans un autre appartement, et voilà un autre Monde, un autre Sextus, qui sortant du Temple, et résolu d'obéir à Jupiter, va en Thrace. Il y épouse la fille du Roi, qui n'avoit point d'autres enfans, et lui succède. Il est adoré de ses Sujets. On alloit en d'autres chambres, et on voyoit toujours de nouvelles scènes.

416. Les appartemens alloient en pyramide; ils devenoient toujours plus beaux, à mesure qu'on montoit vers la pointe, et ils représentoient de plus beaux Mondes: On vint enfin dans le suprême qui terminoit la pyramide, et qui étoit le plus beau de tous; car la pyramide avoit un commencement, mais on n'en voyoit point la fin; elle avoit une pointe, mais point de base; elle alloit croissant à l'infini. C'est (comme la Déesse l'expliqua) parce qu'entre une infinité de Mondes possibles, il y a le meilleur de tous, autrement Dieu ne se seroit point déterminé à en créer aucun; mais il n'y en a aucun qui n'en ait encore de moins parfaits au dessous de lui: c'est pourquoi la pyramide descend à l'infini. Théodore entrant dans cet appartement suprême, se trouva ravi en extase: il lui fallut le secours de la Déesse: une goute d'une liqueur divine mise sur la langue le remit. Il ne se sentoit pas de joie. Nous sommes dans le vrai Monde actuel, (dit la Déesse) et vous y êtes à la source du bonheur. Voilà ce que Jupiter vous y prépare, si vous continuez de le servir fidèlement. Voici Sextus tel qu'il est, et tel qu'il sera actuellement. Il sort du Temple tout en colère, il méprise le conseil des Dieux. Vous le voyez allant à Rome, mettant tout en désordre, violant la femme de son ami. Le voilà chassé avec son père, battu, malheureux. Si Jupiter avoit pris ici un Sextus heureux à Corinthe, ou Roi en Thrace, ce ne seroit plus ce Monde. Et cependant il ne pouvoit manquer de choisir ce Monde, qui surpasse en perfection tous les autres, qui fait la pointe de la pyramide: autrement Jupiter auroit renoncé à sa sagesse, il m'auroit bannie, moi qui suis sa fille. Vous voyez que mon père n'a point fait Sextus méchant; il l'étoit de toute éternité, il l'étoit toujours librement: il n'a fait que lui accorder l'existence, que sa sagesse ne pouvoit refuser au Monde où il est compris: il l'a fait passer de la région des possibles à celle des Etres actuels. Le crime de Sextus sert à de grandes choses; il en naîtra un grand Empire, qui donnera de grands exemples. Mais cela n'est rien au prix du total de ce Monde, dont vous admirerez la beauté, lors qu'après un heureux passage de cet état mortel à un autre meilleur, les Dieux vous auront rendu capable de la connoître.

417. Dans ce moment Théodore s'eveille, il rend graces à la Déesse, il rend justice à Jupiter, et pénétré de ce qu'il a vu et entendu, il continue la fonction de grand Sacrificateur, avec tout le zèle d'un vrai serviteur de son Dieu, avec toute la joie dont un mortel est capable. Il me semble que cette continuation de la fiction peut éclaircir la difficulté, à laquelle Valla n'a point voulu toucher. Si Apollon a bien représenté la science Divine de vision, (qui regarde les existences) j'espère que Pallas n'aura pas mal fait le personnage de ce qu'on appelle la science de simple intelligence, (qui regarde tous les possibles) où il faut enfin chercher la source des choses.

ABRÉGÉ DE LA CONTROVERSE,

RÉDUITE A DES ARGUMENS EN FORME.

Quelques Personnes intelligentes ont souhaité qu'on fît cette addition, et l'on a déféré d'autant plus facilement à leur avis, qu'on a eu occasion par-là de satisfaire encore à quelques difficultés, et de faire quelques remarques qui n'avoient pas encore été assez touchées dans l'Ouvrage.

I. Objection. Quiconque ne prend point le meilleur parti, manque de puissance, ou de connoissance, ou de bonté.

Dieu n'a point pris le meilleur parti en créant ce Monde.

Donc Dieu a manqué de puissance, ou de connoissance, ou de bonté.

Réponse. On nie la Mineure, c'est-à-dire la seconde prémisse de ce syllogisme; et l'adversaire la prouve par ce

Prosylolgisme. Quiconque fait des choses où il y a du mal, qui pouvoient être faites sans aucun mal, ou dont la production pouvoit être omise, ne prend point le meilleur parti.

Dieu a fait un Monde où il y a du mal; un Monde, dis-je, qui pouvoit être fait sans aucun mal, ou dont la production pouvoit être omise tout-a-fait.

Donc Dieu n'a point pris le meilleur parti.

Rép. On accorde la Mineure de ce Prosyllogisme; car il faut avouer qu'il y a du mal dans le Monde que Dieu a fait, et qu'il étoit possible de faire un Monde sans mal, ou même de ne point créer de Monde, puisque la Création a dépendu de la volonté libre de Dieu: mais on nie la Majeure, c'est-à-dire la première des deux prémisses du Prosyllogisme, et on se pourroit contenter d'en demander la preuve; mais pour donner plus d'éclaircissement à la matière, on a voulu justifier cette négation, en faisant remarquer que le meilleur parti n'est pas toujours celui qui tend à éviter le mal, puisqu'il se peut que le mal soit accompagné d'un plus grand bien. Par exemple, un Général d'Armée aimera mieux une grande victoire avec une légère blessure, qu'un état sans blessure et sans victoire. On a montré cela plus amplement dans cet Ouvrage, en faisant même voir par des instances prises des Mathématiques, et d'ailleurs, qu'une imperfection dans la partie, peut être requise à une plus grande perfection dans le tout. On a suivi en cela le sentiment de S. Augustin, qui a dit cent fois que Dieu a permis le mal, pour en tirer un bien, c'est-à-dire un plus grand bien; et celui de Thomas d'Acquin, (in libr. 2. sent. dist. 32. qu. I. art. I.) que la permission du mal tend au bien de l'Univers. On a fait voir que chez les Anciens la chute d'Adam a été appellée felix culpa, un péché heureux, parce qu'il avoit été réparé avec un avantage immense, par l'incarnation du Fils de Dieu, qui a donné à l'Univers quelque chose de plus noble que tout ce qu'il y auroit eu sans cela parmi les Créatures. Et pour plus d'intelligence, on a ajouté après plusieurs bons Auteurs, qu'il étoit de l'ordre et du bien général, que Dieu laissât à certaines Créatures l'occasion d'exercer leur liberté, lors même qu'il a prévu qu'elles se tourneroient au mal, mais qu'il pouvoit si bien redresser; parce qu'il ne convenoit pas que pour empêcher le péché, Dieu agît toujours d'une manière extraordinaire. Il suffit donc pour anéantir l'objection, de faire voir qu'un Monde avec le mal pouvoit être meilleur qu'un Monde sans mal: mais on est encore allé plus avant dans l'Ouvrage, et l'on a même montré que cet Univers doit être effectivement meilleur que tout autre Univers possible.

II. Object. S'il y a plus de mal que de bien dans les Créatures intelligentes, il y a plus de mal que de bien dans tout l'ouvrage de Dieu.

Or il y a plus de mal que de bien dans les Créatures intelligentes.

Donc, il y a plus de mal que de bien dans tout l'ouvrage de Dieu.

Rép. On nie la Majeure et la Mineure de ce Syllogisme conditionnel. Quant à la Majeure, on ne l'accorde point, parce que cette prétendue conséquence de la partie au tout, des Créatures intelligentes à toutes les Créatures, suppose tacitement et sans preuve, que les Créatures destituées de Raison ne peuvent point entrer en comparaison et en ligne de compte avec celles qui en ont. Mais pourquoi ne se pourroit-il pas que le surplus du bien dans les Créatures non intelligentes, qui remplissent le Monde, récompensât et surpassât même incomparablement le surplus du mal dans les Créatures raisonnables? Il est vrai que le prix des dernières est plus grand; mais en récompense, les autres sont en plus grand nombre sans comparaison; et il se peut que la proportion du nombre et de la quantité surpasse celle du prix et de la qualité.

Quant à la Mineure, on ne la doit point accorder non plus, c'est-à-dire, on ne doit point accorder qu'il y a plus de mal, que de bien, dans les Créatures intelligentes. On n'a pas même besoin de convenir qu'il y a plus de mal que de bien dans le Genre-humain, parce qu'il se peut, et il est même fort raisonnable, que la gloire et la perfection des bienheureux soit incomparablement plus grande, que la misère et l'imperfection des damnés, et qu'ici l'excellence du bien total dans le plus petit nombre, prévaille au mal total dans le nombre plus grand. Les bienheureux approchent de la Divinité, par le moyen du Divin Médiateur, autant qu'il peut convenir à ces Créatures, et font des progrès dans le bien, qu'il est impossible que les damnés fassent dans le mal, quand ils approcheroient le plus près qu'il se peut de la nature des Démons. Dieu est infini, et le Démon est borné; le bien peut aller et va à l'infini, au lieu que le mal a ses bornes. Il se peut donc, et il est à croire, qu'il arrive dans la comparaison des bienheureux et des damnés, le contraire de ce que nous avons dit pouvoir arriver dans la comparaison des Créatures intelligentes et non-intelligentes; c'est-à-dire, il se peut que dans la comparaison des heureux et des malheureux, la proportion des degrés surpasse celle des nombres, et que dans la comparaison des Créatures intelligentes et non-intelligentes, la proportion des nombres soit plus grande que celle des prix. On est en droit de supposer qu'une chose se peut, tant qu'on ne prouve point qu'elle est impossible; et même ce qu'on avance ici passe la supposition.

Mais en second lieu, quand on accorderoit qu'il y a plus de mal que de bien dans le Genre-humain; on a encore tout sujet de ne point accorder qu'il y a plus de mal que de bien, dans toutes les Créatures intelligentes. Car il y a un nombre inconcevable de Génies, et peut-être encore d'autres Créatures raisonnables. Et un adversaire ne sauroit prouver que dans toute la Cité de Dieu, composée tant de Génies, que d'animaux raisonnables sans nombre et d'une infinité d'espèces, le mal surpasse le bien. Et quoiqu'on n'ait point besoin pour répondre à une objection, de prouver qu'une chose est, quand sa seule possibilité suffit; on n'a pas laissé de montrer dans cet Ouvrage, que c'est une suite de la suprême perfection du Souverain de l'Univers, que le Royaume de Dieu soit le plus parfait de tous les Etats ou Gouvernemens possibles, et que par conséquent le peu de mal qu'il y a, soit requis pour le comble du bien immense qui s'y trouve.

III. Object. S'il est toujours impossible de ne point pécher, il est toujours injuste de punir.

Or il est toujours impossible de ne point pécher; ou bien, tout péché est nécessaire.

Donc il est toujours injuste de punir.

On en prouve la Mineure.

1. Prosyllogisme. Tout prédéterminé est nécessaire.

Tout événement (et par conséquent le péché aussi) est nécessaire.

On prouve encore ainsi cette seconde Mineure.

2. Prosyllog. Ce qui est futur, ce qui est prévu, ce qui est enveloppé dans les causes, est prédéterminé.

Tout événement est tel.

Donc tout événement est prédéterminé.

Rép. On accorde dans un certain sens la conclusion du second Prosyllogisme, qui est la Mineure du premier; mais on niera la Majeure du premier Prosyllogisme, c'est-à-dire que tout prédéterminé est nécessaire; entendant par la nécessité de pécher, par exemple, ou par l'impossibilité de ne point pécher, ou de ne point faire quelque action, la nécessité dont il s'agit ici, c'est-à-dire celle qui est essentielle, et absolue, et qui dé-

truit la moralité de l'action, et la justice des châtimens. Car si quelqu'un entendoit une autre nécessité ou impossibilité, c'est-à-dire une nécessité qui ne fût que morale, ou qui ne fût qu'hypothétique (qu'on expliquera tantôt); il est manifeste qu'on lui nieroit la majeure de l'objection même. On se pourroit contenter de cette réponse, et demander la preuve de la proposition niée; mais on a bien voulu encore rendre raison de son procédé dans cet Ouvrage, pour mieux éclaircir la chose, et pour donner plus de jour à toute cette matière, en expliquant la nécessité qui doit être rejetée, et la détermination qui doit avoir lieu. C'est que la *nécessité*, contraire à la Moralité, qui doit être évitée, et qui feroit que le châtiment seroit injuste, est une nécessité insurmontable, qui rendroit toute opposition inutile, quand même on voudroit de tout son coeur éviter l'action nécessaire, et quand on feroit tous les efforts possibles pour cela. Or il est manifeste que cela n'est point applibable aux actions volontaires; puisqu'on ne les feroit point, si on ne le vouloit bien. Aussi leur prévision et prédétermination n'est point absolue, mais elle suppose la volonté: s'il est sûr qu'on les fera, il n'est pas moins sûr qu'on les voudra faire. Ces actions volontaires, et leurs suites, n'arriveront point, quoiqu'on fasse, ou soit qu'on les veuille, ou non; mais parce qu'on fera, et par ce qu'on voudra faire, ce qui y conduit. Et cela est contenu dans la prévision et dans la prédétermination, et en fait même la raison. Et la nécessité de tel événemens est appellée conditionnelle hypothétique, ou bien nécessité de conséquence, parce qu'elle suppose la volonté, et les autres *réquisits*; au lieu que la nécessité qui détruit la Moralité, et qui rend le châtiment injuste, et la récompense inutile, est dans les choses qui seront, quoi qu'on fasse, et quoi qu'on veuille faire; et en un mot, dans ce qui est essentiel: et c'est ce qu'on appelle une nécessité absolue. Aussi ne sert-il de rien à l'égard de ce qui est nécessaire absolument, de faire des défenses ou des commandemens, de proposer des peines ou des prix, de blâmer ou de louer; il n'en sera ni plus, ni moins. Au lieu que dans les actions volontaires, et dans ce qui en dépend, les préceptes, armés du pouvoir de punir et de récompenser, servent très souvent, et sont compris dans l'ordre des causes qui font exister l'action. Et c'est par cette raison que non seulement les soins et les travaux, mais encore les prières sont utiles; Dieu ayant encore eu cet prières en vûe, avant qu'il ait réglé les choses, et y ayant eu l'égard qui étoit convenable. C'est pourquoi le précepte qui dit, *ora et labora*, (priez et travaillez) subsiste tout entier; et non seulement ceux qui prétendent, sous le vain prétexte de la nécessité des événemens, qu'on peut négliger les soins que les affaires demandent, mais encore ceux qui raisonnent contre les prières, tombent dans ce que les Anciens appelloient déjà le *Sophisme paresseux*. Ainsi la prédétermination des événemens par les causes est justement ce qui contribue à la Moralité, au lieu de la détruire, et les causes inclinent la volonté, sans la nécessiter. C'est pourquoi *la détermination* dont il s'agit, n'est point une nécessitation: il est certain (à celui qui sait tout) que l'effet suivra cette inclination; mais cet effet n'en suit point par une conséquence nécessaire, c'est-à-dire, dont le contraire implique contraction: et c'est aussi par une telle inclination interne que la volonté se détermine, sans qu'il y ait de la nécessité. Supposez qu'on ait la plus grande passion du monde (par exemple, une grand soif:) vous m'avouerez que l'âme peut trouver quelque raison pour y résister, quand ce ne seroit que celle de montrer son pouvoir. Ainsi quoiqu'on ne soit jamais dans une parfaite indifférence d'équilibre, et qu'il y ait toujours une prévalence d'inclination pour la parti qu'on prend; elle ne rend pourtant jamais la résolution qu'on prend absolument nécessaire.

IV. *Object.* Quiconque peut empêcher le péché d'autrui et ne le fait pas, mais y contribue plutôt, quoiqu'il en soit bien informé, en est complice.

Dieu peut empêcher le péché des Créatures intelligentes; mais il ne le fait pas, et il y contribue plutôt par son concours et par les occassions qu'il fait naître, quoiqu'il en ait une parfaite connoissance.

Donc, etc.

Rép. On nie la majeure de ce Syllogisme. Car il se peut qu'on puisse empêcher le péché, mais qu'on ne doive point le faire, parce qu'on ne le pourroit sans commettre soi-même un péché, ou (quand il s'agit de Dieu) sans faire une action déraisonnable. On en a donné des instances, et on en a fait l'application à Dieu lui-même. Il se peut aussi qu'on contribue au mal, et qu'on lui ouvre même le chemin quelquefois, en faisant des choses qu'on est obligé de faire. Et quand on fait son devoir, ou (en parlant de Dieu) quand, tout bien considéré, on fait ce que la Raison demande, on n'est point responsable des événemens, lors même qu'on les prévoit. On ne veut pas ces maux; mais on les veut permettre pour un plus grand bien, qu'on ne sauroit se dispenser raisonnablement de préférer à d'autres considérations. Et c'est une

volonté *conséquente*, qui résulte des volontés *antécédentes*, par lesquelles on veut le bien. Je sais que quelques-uns, en parlant de la volonté de Dieu antécédente et conséquente, ont entendu par l'*antécédente* celle qui veut que tous les hommes soient sauvés; et par la conséquente, celle qui veut en conséquence du péché persévérant, qu'il y en ait de damnés. Mais ce ne sont que des exemples d'une notion plus générale, et on peut dire par la même raison, que Dieu veut par sa volonté antécédente que les hommes ne pèchent point, et que par sa volonté conséquente ou finale et décrétoire (qui a toujours son effet) il veut permettre qu'ils pèchent, cette permission étant une suite des raisons supérieures. Et on a sujet de dire généralement, que la volonté antécédente de Dieu va à la production du bien et à l'empêchement du mal, chacun pris en soi, et comme détaché (*particulariter et secundum quid*,) Thom. I. qu. 19. art. 6.) suivant la mesure du degré de chaque bien ou de chaque mal; mais que la volonté Divine conséquente, ou finale et totale, va à la production d'autant de biens qu'on en peut mettre ensemble, dont la combinaison devient par là déterminée, et comprend aussi la permission de quelques maux et l'exclusion de quelques biens, comme le meilleur plan possible de l'Univers le demande. Arminius, dans son *Antiperkinsus*, a fort bien expliqué que la volonté de Dieu peut être appellée conséquente, non seulement par rapport à l'action de la Créature considérée auparavant dans l'Entendement Divin, mais encore par rapport à d'autres Volontés Divines antérieures. Mais il suffit de considérer le passage cité de Thomas d'Acquin, et celui de Scot, I. dist. 46. qu. XI. pour voir qu'ils prennent cette distinction comme on l'a prise ici. Cependant si quelqu'un ne veut point souffrir cet usage des termes, qu'il mette *volonté préalable*, au lieu d'antécédente, *et volonté finale* ou décrétoire, au lieu de conséquente. Car on ne veut point disputer des mots.

V. *Object.* Quiconque produit tout ce qu'il y a de réel dans une chose, en est la cause.

Dieu produit tout ce qu'il y a de réel dans le péché.

Donc Dieu est la cause du péché.

Rép. On pourroit se contenter de nier la Majeure, ou la Mineure, parce que le terme de *réel* reçoit des interprétations qui peuvent rendre ces propositions fausses. Mais pour se mieux expliquer, on distinguera. *Réel* signifie ou ce qui est positif seulement, ou bien il comprend encore les Etres privatifs: au premier cas, on nie la majeure, et on accorde la mineure: au second cas, on fait le contraire. On auroit pu se borner à cela; mais on a bien voulu aller encore plus loin, pour rendre raison de cette distinction. On a donc été bien aise de faire considérer que toute réalité purement positive, ou absolue, est une perfection; et que l'imperfection vient de la limitation, c'est-à-dire du privatif: car limiter, est refuser le progrès, ou le plus-outre. Or Dieu est la cause de toutes les perfections, et par conséquent de toutes les réalités, lorsqu'on les considère comme purement positives. Mais les limitations, ou les privations, résultent de l'imperfection des Créatures qui borne leur réceptivité. Et il en est comme d'un bateau chargé, que la rivière fait aller plus ou moins lentement, à mesure du poids qu'il porte: ainsi sa vitesse vient de la rivière; mais le retardement qui borne cette vitesse, vient de la charge. Aussi a-t-on fait voir dans cet Ouvrage, comment la Créature, en causant le péché, est une cause déficiente; comment les erreurs et les mauvaises inclinations naissent de la privation; et comment la privation est efficace par accident; et on a justifié le sentiment de Saint Augustin (lib. I. ad Simpl. q. 2.) qui explique (par exemple) comment Dieu endurcit, non pas en donnant quelque chose de mauvais à l'âme, mais parce que l'effet de sa borne impression est borné par la résistance de l'âme, et par les circonstances qui contribuent à cette résistance; en sorte qu'il ne lui donne pas tout le bien qui surmonteroit son mal. *Nec* (inquit) *ab illo erogatur aliquid quo homo fit deterior, sed tantum quo fit melior non erogatur.* Mais si Dieu y avoit voulu faire davantage, il auroit fallu faire, ou d'autres natures de Créatures ou d'autres miracles, pour changer leurs natures, que le meilleur plan n'a pu admettre. C'est comme il faudroit que le courant de la rivière fût plus rapide, que sa pente ne permet, ou que les bateaux fussent moins chargés, s'il devoit faire aller ces bateaux avec plus de vitesse. Et la limitation ou l'imperfection originale des Créatures fait que même le meilleur plan de l'Univers ne sauroit être exemté de certains maux, mais qui y doivent tourner à un plus grand bien. Ce sont quelques désordres dans les parties, qui relèvent merveilleusement la beauté du tout; comme certaines dissonances, employées comme il faut, rendent l'harmonie plus belle. Mais cela dépend de ce qu'on a déjà répondu à la première objection.

VI. *Object.* Quiconque punit ceux qui ont fait aussi bien qu'il étoit en leur pouvoir de faire, est injuste.

Dieu le fait.

Donc, etc.

Rép. On nie la mineure de cet argument. Et l'on croit que Dieu donne toujours les aides et les graces qui suffiroient à ceux qui auroient une bonne volonté, c'est-à-dire, qui ne rejetteroient pas ces graces par un nouveau péché. Ainsi on n'accorde point la damnation des enfans morts sans baptême ou hors de l'Eglise, ni la damnation des adultes qui ont agi suivant les lumières que Dieu leur a données. Et l'on croit que si quelqu'un a suivi les lumières qu'il avoit, il en recevra indubitablement de plus grandes dont il a besoin, comme feu M. Hulseman, Théologien célèbre et profond à Leipsic, a remarqué quelque part; et si un tel homme en avoit manqué pendant sa vie, il les recevroit au moins à l'article de la mort.

VII. Object. Quiconque donne à quelques-uns seulement, et non pas à tous, les moyens qui leur font avoir effectivement la bonne volonté et la foi finale salutaire, n'a pas assez de bonté.

Dieu le fait.

Donc, etc.

Rép. On en nie la majeure. Il est vrai que Dieu pourroit surmonter la plus grande résistance du coeur humain; et il le fait aussi quelquefois, soit par une graces interne, soit par les circonstances externes qui peuvent beaucoup sur les âmes: mais il ne le fait point toujours. D'ou vient cette distinction, dira-t-on, et pourquoi sa bonté paroit-elle bornée? C'est qu'il n'auroit point été dans l'ordre, d'agir toujours extraordinairement, et de renverser la liaison des choses, comme on a déjà remarqué en répondant à la première objection. Les raisons de cette liaison, par laquelle l'un est placé dans des circonstances plus favorables que l'autre, sont cachées dans la profondeur de la sagesse de Dieu: elles dépendent de l'harmonie universelle. Le meilleur plan de l'Univers, que Dieu ne pouvoit point manquer de choisir, le portoit ainsi. On le juge par l'événement même; puisque Dieu l'a fait, il n'étoit point possible de mieux faire. Bien loin que cette conduite soit contraire à la bonté, c'est la surprême bonté qui l'y a porté. Cette objection avec sa solution pouvoit être tirée de ce qui a été dit à l'égard de la première objection; mais il a paru utile de la toucher à part.

VIII. Object. Quiconque ne peut manquer de choisir le meilleur, n'est point libre.

Dieu ne peut manquer de choisir le meilleur.

Donc Dieu n'est point libre.

Rép. On nie la majeure de cet argument: c'est plutôt la vraie liberté, et la plus parfaite, de pouvoir user le mieux de son franc-arbitre, et d'exercer toujours ce pouvoir, sans en être détourné, ni par la force externe, ni par les passions internes, dont l'une fait l'esclavage des corps, et les autres celui des âmes. Il n'y a rien de moins servile que d'être toujours mené au bien, et toujours par sa propre inclination, sans aucune contrainte, et sans aucun déplaisir. Et d'objecter que Dieu avoit donc besoin des choses externes, ce n'est qu'un Sophisme. Il les crée librement: mais s'étant proposé une fin, qui est d'exercer sa bonté, la sagesse l'a déterminé à choisir les moyens les plus propres à obtenir cette fin. Appeler cela besoin, c'est prendre le terme dans un sens non ordinaire qui le purge de toute imperfection, à peu près comme l'on fait quand on parle de la colère de Dieu.

Sénèque dit quelque part, que Dieu n'a commandé qu'une fois, mais qu'il obéit toujours, parce qu'il obéit aux loix qu'il a voulu se prescrire; semel jussit, semper paret. Mais il auroit mieux dit, que Dieu commande toujours, et qu'il est toujours obéi; car en voulant il suit toujours le penchant de sa propre nature, et tout le reste des choses suit toujours sa volonté. Et comme cette volonté est toujours la même, on ne peut point dire qu'il n'obéit qu'à celle qu'il avoit autrefois. Cependant, quoique sa volonté soit toujours immanquable, et aille toujours au meilleur; le mal, ou le moindre bien qu'il rebute, ne laisse pas d'être possible en soi; autrement la nécessité du bien seroit Géométrique (pour dire ainsi) ou Métaphysique, et tout à fait absolue; la contingence des choses seroit détruite, et il n'y auroit point de choix. Mais cette manière de nécessité, qui ne détruit point la possibilité du contraire, n'a ce nom que par analogie; elle devient effective, non pas par la seule essence des choses, mais par ce qui est hors d'elles, et au dessus d'elles, savoir par la volonté de Dieu. Cette nécessité est appellée morale, parce que chez le Sage, nécessaire et dû sont de choses équivalentes; et quand elle a toujours son effet, comme elle l'a véritablement dans le Sage parfait, c'est-à-dire en Dieu, on peut dire que c'est une nécessité heureuse. Plus les Créatures en approchent, plus elles approchent de la félicité parfaite. Aussi cette manière de nécessité n'est-elle pas celle qu'on tâche d'éviter, et qui détruit la moralité, les récompenses, les louanges. Car ce qu'elle porte n'arrive pas quoi qu'on fasse, et quoi qu'on veuille, mais parce qu'on le veut bien. Et une volonté à laquelle il est naturel de bien choisir, mérite le plus d'être louée: aussi porte-t-elle sa récompense avec elle, qui est le souverain bonheur. Et comme cette constitution de la Nature Divine donne une satisfaction entière à celui qui la possède, elle est aussi la meilleure, et la plus souhaitable, pour les Créatures qui dépendent toutes de Dieu.

Si la volonté de Dieu n'avoit point pour règle le principe du meilleur, elle iroit au mal, ce qui seroit le pis; ou bien elle seroit indifférente en quelque façon au bien et au mal, et guidée par le hazard: mais une volonté qui se laisseroit toujours aller au hazard, ne vaudroit guères mieux pour le Gouvernement de l'Univers que le concours fortuit des corpuscules, sans qu'il y eût aucune Divinité. Et quand même Dieu ne s'abandonneroit au hazard qu'en quelques cas, et en quelque manière; (comme il feroit, s'il n'alloit pas toujours entièrement au meilleur, et s'il étoit capable de préférer un moindre bien à un bien plus grand, (c'est-à-dire un mal à un bien, puisque ce qui empêche un plus grand bien est un mal) il seroit imparfait, aussi bien que l'objet de son choix; il ne mériteroit point une confiance entière; il agiroit sans raison dans un tel cas, et le Gouvernement de l'Univers seroit comme certains jeux mi-partis entre la Raison et la Fortune. Et tout cela fait voir que cette objection, qu'on fait contre le choix du meilleur, pervertit les notions du libre et du nécessaire, et nous représente le meilleur même comme mauvais: ce qui est malin, ou ridicule.

RÉFLEXIONS
SUR
L'OUVRAGE QUE M. HOBBES
A PUBLIÉ EN ANGLOIS, DE LA LIBERTÉ, DE LA NÉCESSITÉ ET DU HAZARD.

1. Comme la Question de la Nécessité et de la Liberté, avec celles qui en dépendent, a été agitée autrefois entre le célèbre Monsieur Hobbes, et Monsieur Jean Bramhall Evêque de Derry, par des Livres publiés de part et d'autre; j'ai cru à propos d'en donner une connoissance distincte (quoique j'en aye déjà fait mention plus d'une fois;) d'autant plus que ces Ecrits de M. Hobbes n'ont paru qu'en Anglois jusqu'ici, et que ce qui vient de cet Auteur contient ordinairement quelque chose de bon et d'ingénieux. L'Evêque de Derry et M. Hobbes s'étant rencontrés à Paris chez le Marquis depuis Duc de Newcastle l'en 1646, enrèrent en débat sur cette matière. La dispute se passa avec assez de modération; mais l'Evêque envoya un peu après un Ecrit à Mylord Newcastle, et souhaita qu'il portât M. Hobbes à y répondre. Il répondit; mais il marqua en même tems qu'il désiroit qu'on ne publiât point sa réponse, parce qu'il croyoit que des personnes mal instruites peuvent abuser de dogmes comme les siens, quelque véritables qu'ils pourroient être. Il arriva cependant que M. Hobbes en fit part lui-même à un ami François, et permit qu'un jeune Anglois en fît la traduction en François en faveur de cet ami. Ce jeune homme garda une copie de l'orginal Anglois, et le publia depuis en Angleterre à l'insçu de l'Auteur: ce qui obligea l'Evêque d'y répliquer, et M. Hobbes de dupliquer, et de publier toutes les pièces ensemble das un Livre de 348 pages imprimé à Londres l'an 1656, in 4. intitulé, »Questions touchant la liberté, la nécessité et le hazard, éclaircies et débattues entre le Docteur »Bramhall Evêque de Derry, et Thomas Hobbes »de Malmesbury.« Il y a une édition postérieure de l'an 1684, dans un Ouvrage intitulé Hobbs's Tripos, ou l'on trouve son Livre de la nature humaine, son traité du Corps politique, et son Traité de la liberté et de la nécessité; mais le dernier ne contient point la réplique de l'Evêque, ni la duplique de l'Auteur. Monsieur Hobbes raisonne sur cette matière avec son esprit et sa subtilité ordinaire: mais c'est dommage que de part et d'autre on s'arrête à plusieurs petites chicanes, comme il arrive quand on est piqué au jeu. L'Evêque parle avec beaucoup de véhémence et en use avec quelque hauteur. M. Hobbes de son côté n'est pas d'humeur à l'épargner, et témoigne un peu trop de mépris pour la Théologie, et pour les termes de l'Ecole, où l'Evêque paroit attaché.

2. Il faut avouer qu'il y a quelque chose d'étrange et d'insoutenable dans les sentimens de M. Hobbes. Il veut que les doctrines touchant la Divinité dépendent entièrement de la détermination du Souverain, et que Dieu n'est pas plus cause des bonnes que des mauvaises actions des Créatures. Il veut que tout ce que Dieu fait est juste, parce qu'il n'y a personne au-dessus de lui qui le puisse punir et contraindre. Cependant il parle quelquefois comme si ce qu'on dit de Dieu n'étoit que des complimens, c'est-à-dire des expressions propres à l'honorer, et non pas à le connoitre. Il témoigne aussi qu'il lui semble que les peines des méchans doivent cesser par leur destruction: c'est à peu près le sentiment des Sociniens, mais il semble que les siens vont bien plus loin. Sa Philosophie, qui prétend que les corps seuls sont des substances, ne paroît guères favorable à la providence de Dieu et à l'immortalité de l'âme. Il ne laisse pas de dire sur d'autres matières des choses très raisonnables. Il fait fort bien voir qu'il n'y a rien qui se fasse au hazard, ou plutôt que le hazard ne signifie que l'ignorance des causes qui produisent l'effet, et que pour chaque effet il faut un concours de toutes les conditions suffisantes, antérieures à l'événement: donc il est visible que pas une ne peut manquer, quand l'événement doit suivre, parce que ce sont des conditions; et que l'événement ne manque pas non plus de suivre, quand elles se trouvent toutes ensemble, parce que ce sont des conditions suffisantes. Ce qui revient à ce que j'ai dit tant de fois, que tout arrive par des raisons déterminantes, dont la connoissance, si nous l'avions, feroit connoître en même tems pourquoi la chose est arrivée, et pourquoi elle n'est pas allée autrement.

3. Mais l'humeur de cet Auteur qui le porte aux paradoxes, et le fait chercher à contrarier les autres, lui en a fait tirer des conséquences et des expressions outrées et odieuses, comme si tout arrivoit par une nécessité absolue. Au lieu que l'Evèque de Derry a fort bien remarqué dans sa Réponse à l'article 35. pag. 327. qu'il ne s'ensuit qu'une nécessité hypothétique, telle que nous accordons tous aux événemens par rapport à la prescience de Dieu; pendant que M. Hobbes veut que même la prescience Divine seule suffiroit pour établir une nécessité absolue des événemens: ce qui étoit aussi le sentiment de Wiclef, et même de Luther, lorsqu'il écrivit de servo arbitrio, ou du moins ils parloient ainsi. Mais on reconnoît assez aujourd'hui que cette espèce de nécessité qu'on appelle hypothétique, qui vient de la prescience ou d'autres raisons antérieures, n'a rien dont on se doive allarmer: au lieu qu'il en seroit tout autrement, si la chose étoit nécessaire par elle-même, en sorte que le contraire impliquât contradiction. M. Hobbes ne veut pas non plus entendre parler d'une nécessité morale, parce qu'en effet tout arrive par des causes physiques. Mais on a raison cependant de faire une grande différence entre la nécessité qui oblige le Sage à bien faire, qu'on appelle morale, et qui a lieu même par rapport à Dieu; et entre cette nécessité aveugle, par laquelle Epicure, Straton, Spinosa, et peut-être M. Hobbes ont cru que les choses existoient sans intelligence et sans choix, et par conséquent sans Dieu, dont en effet on n'auroit point besoin, selon eux, puis que suivant cette nécessité tout existeroit par sa propre essence, aussi nécessairement qu'il faut que deux et trois fassent cinq. Et cette nécessité est absolue, parce que tout ce qu'elle porte avec elle doit arriver, quoi qu'on fasse: au lieu que ce qui arrive par une nécessité hypothétique, arrive ensuite de la supposition que ceci ou cela a été prévu ou résolu, ou fait par avance; et que la nécessité morale porte une obligation de raison, qui a toujours son effet dans le Sage. Cette espèce de nécessité est heureuse et souhaitable, lorsqu'on est porté par de bonnes raisons à agir comme l'on fait; mais la nécessité aveugle et absolue renverseroit la piété et la morale.

4. Il y a plus de raison dans le discours de M. Hobbes, lorsqu'il accorde que nos actions sont en notre pouvoir, en sorte que nous faisons ce que nous voulons, quand nous en avons le pouvoir, et quand il n'y a point d'empêchement; et soutient pourtant que nos volitions mêmes ne sont pas en notre pouvoir, en telle sorte que nous puissions nous donner sans difficulté et suivant notre bon-plaisir, des inclinations et des volontés que nous pourrions désirer. L'Evèque ne paroît pas avoir pris garde à cette réflexion, que M. Hobbes aussi ne développe pas assez. La vérité est, que nous avons quelque pouvoir encore sur nos volitions; mais d'une manière oblique, et non pas absolument et indifféremment. C'est ce qui a été expliqué en quelques endroits de cet Ouvrage. Enfin M. Hobbes montre, après d'autres, que la certitude des événemens et la nécessité même, s'il y en avoit dans la manière dont nos actions dépendent des causes, ne nous empêcheroit point d'employer les délibérations, les exhortations, les blâmes et les louanges, les peines et les récompenses; puis qu'elles servent et portent les hommes à produire les actions, ou à s'en abstenir. Ainsi, si les actions humaines étoient nécessaires, elle le seroient par ces moyens. Mais la vérité est, que ces actions n'étant point nécessaires absolument, et quoi qu'on fasse, ces moyens contribuent seulement à rendre les actions déterminées et certaines, comme elles le sont en effet; leur nature faisant voir qu'elles sont incapables d'une nécessité absolue. Il donne aussi une notion assez bonne de la liberté, en tant qu'elle est prise dans un sens général, commun aux substances intelligentes et non-intelligentes; en disant qu'une chose est censée libre, quand la puissance qu'elle a n'est point empêchée par une chose externe. Ainsi l'eau qui est retenue par une digue, a la puissance de se répandre, mais elle n'en a pas la liberté: au lieu qu'elle n'a point la puissance de s'élever au dessus de la digue, quoique rien ne l'empêcheroit alors de se répandre, et que même rien d'extérieur ne l'empèche de s'élever si haut: mais il faudroit pour cela qu'elle-même vînt de plus haut, ou qu'elle-même fût haussée par quelque crue d'eau. Ainsi un prisonnier manque de liberté, mais un malade manque de puissance, pour s'en aller.

5. Il y a dans la Préface de M. Hobbes un abrégé des points contestés, que je mettrai ici, en ajoutant un mot de jugement. D'un côté (dit-il) on soutient qu'il n'est pas dans le pouvoir présent de l'homme de se choisir la volonté qu'il doit avoir. Cela est bien dit, surtout par rapport à la volonté présente: les hommes choisissent les objets par la volonté, mais ils ne choisissent point leurs volontés présentes; elles viennent des raisons et des dispositions. Il est vrai cependant qu'on se peut chercher de nouvelles raisons, et se donner avec le tems de nouvelles dispositions; et par ce moyen on se peut encore procurer une volonté qu'on n'avoit pas, et qu'on ne pouvoit pas se donner sur le champ. Il en est (pour me servir de la comparaison de M. Hobbes lui-même) comme de la faim, ou de la soif. Présentement il ne dépend pas de ma volonté d'avoir faim, ou non; mais il dépend de ma volonté de manger, ou de ne point manger: cependant pour le tems à venir, il dépend de moi d'avoir faim, ou de m'empêcher de l'avoir à une pareille heure du jour, en mangeant par avance. C'est ainsi qu'il y a moyen d'éviter souvent de mauvaises volontés: et quoique M. Hobbes dise dans sa réplique n. 14. pag. 138. que le stile des loix est de dire, vous devez faire, ou vous ne devez point faire ceci; mais qu'il n'y a point de loi qui dise, vous le devez vouloir, ou vous ne le devez point vouloir; il est pourtant visible qu'il se trompe à l'égard de la Loi de Dieu, qui dit, non concupisces, tu ne convoiteras pas: il est vrai que cette défense ne regarde point les premiers mouvemens, qui sont involontaires. On soutient 2. Que le hazard (chance en Anglois, casus en Latin) ne produit rien. C'est-à-dire sans cause ou raison. Fort Bien, j'y consens, si l'on entend parler d'un hazard réel. Car la fortune et le hazard ne sont que des apparences, qui viennent de l'ignorance des causes, ou de l'abstraction qu'on en fait. 3. Que tous les événemens ont leurs causes nécessaires. Mal: ils ont leurs causes déterminantes, par lesquelles on en peut rendre raison; mais ce ne sont point des causes nécessaires. Le contraire pouvoit arriver, sans impliquer contradiction. 4. Que la volonté de Dieu fait la nécessité de toutes choses. Mal: la volonté de Dieu ne produit que des choses contingentes, qui pouvoient aller autrement, le tems, l'espace et la matière étant indifférens à toute sorte de figures et de mouvemens.

6. De l'autre côté (selon lui) on soutient, 1. Que non seulement l'homme est libre (absolument) pour choisir ce qu'il veut faire, mais encore pour choisir ce qu'il veut vouloir. C'est Mal dit: on n'est pas maître absolu de sa volonté, pour la changer sur le champ, sans se servir de quelque moyen ou adresse pour cela. 2. Quand l'homme veut une bonne action, la volonté de Dieu concourt avec la sienne, autrement non. C'est Bien dit, pourvu qu'on l'entende que Dieu ne veut pas les mauvaises actions, quoiqu'il les veuille permettre, afin qu'il n'arrive point quelque chose qui seroit pire que ces péchés. 3. Que la volonté peut choisir, si elle veut vouloir, ou non. Mal, par rapport à la volition présente. 4. Que les choses arrivent sans nécessité par hazard. Mal: ce qui arrive sans nécessité, n'arrive pas pour cela par hazard, c'est-à-dire sans causes et raisons. 5. »Que nonobstant »que Dieu prévoie qu'un événement arrivera, il »n'est pas nécessaire qu'il arrive, Dieu prévoyant »les choses, non pas comme futures et comme »dans leurs causes, mais comme présentes.« Ici on commence Bien, et l'on finit Mal. On a raison d'admettre la nécessité de la conséquence, mais on n'a point sujet ici de recourir à la question, comment l'avenir est présent à Dieu: car la nécessité de la conséquence n'empêche point que l'événement ou le conséquent ne soit contingent en soi.

7. Notre Auteur croit que la doctrine ressuscitée par Arminius, ayant été favorisée en Angleterre par l'Archevêque Laud et par la Cour, et les promotions Ecclesiasiques considérables n'ayant été que pour ceux de ce Parti; cela a contribué à la révolte, qui a fait que l'Evêque et lui se sont rencontrés dans leur exil à Paris chez Mylord Newcastle, et qu'ils

sont entrés en dispute. Je ne voudrois pas approuver toutes les démarches de l'Archevêque Laud, qui avoit du mérite, et peut-être aussi de la bonne volonté; mais qui paroît avoir trop poussé les Presbytériens. Cependant on peut dire que les révolutions, tant aux Pays-Bas, que dans la Grande Bretagne, sont venues en partie de la trop grande intolérance des Rigides: et l'on peut dire que les défenseurs du Décret absolu ont été pour le moins aussi rigides que les autres, ayant opprimé leurs adversaires en Hollande par l'autorité du Prince Maurice, et ayant fomenté les révoltes en Angleterre contre le Roi Charles I. Mais ce sont les défauts des hommes, et non pas ceux des dogmes. Leurs adversaires ne les épargnent pas non plus, témoin la sévérité dont on en a usé en Saxe contre Nicolas Crellius, et le procédé des Jésuites contre le Parti de l'Evêque d'Ypres.

8. M. Hobbes remarque, après Aristote, qu'il y a deux sources des Argumens: la Raison et l'Autorité. Quant à la Raison, il dit qu'il admet les raisons tirées des attributs de Dieu, qu'il appelle argumentatifs, dont les notions sont concevables; mais il prétend qu'il y en a d'autres où l'on ne conçoit rien, et qui ne sont que des expressions par lesquelles nous prétendons l'honorer. Mais je ne vois pas comment on puisse honorer Dieu par des expressions qui ne signifient rien. Peut-être que chez M. Hobbes, comme chez Spinosa, Sagesse, Bonté, Justice ne sont que fictions par rapport à Dieu et à l'Univers; la cause primitive agissant, selon eux, par la nécessité de sa puissance, et non par le choix de sa sagesse: sentiment dont j'ai assez montré la fausseté. Il paroît que M. Hobbes n'a point voulu s'expliquer assez, de peur de scandaliser les gens; en quoi il est louable. C'est aussi pour cela, comme il le dit lui-même, qu'il avoit désiré qu'on ne publiât point ce qui s'étoit passé à Paris entre l'Evêque et lui. Il ajoute qu'il n'est pas bon de dire, qu'une action que Dieu ne veut point arrive; parce que c'est dire en effet que Dieu manque de pouvoir. Mais il ajoute encore en même tems, qu'il n'est pas bon non plus de dire le contraire, et de lui attribuer qu'il veut le mal; parce que cela n'est pas honorable, et qu'il semble que c'est l'accuser de peu de bonté. Il croit donc qu'en ces matières la vérité n'est pas bonne à dire; et il auroit raison, si la vérité étoit dans les opinions paradoxes qu'il soutient; car il paroît en effet que suivant le sentiment de cet Auteur, Dieu n'a point de bonté, ou plutôt que ce qu'il appelle Dieu n'est rien que la Nature aveugle de l'amas des choses matérielles, qui agit selon les loix mathématiques, suivant une nécessité absolue, comme les Atomes le font dans le Système d'Epicure. Si Dieu étoit comme les Grands sont quelquefois ici-bas, il ne seroit point convenable de dire toutes les vérités qui le regardent; mais Dieu n'est pas comme un homme, dont il faut cacher souvent les desseins et les actions; au lieu qu'il est toujours permis et raisonnable de publier les conseils et les actions de Dieu, parce qu'elles sont toujours belles et louables. Ainsi les vérités qui regardent la Divinité sont toujours bonnes à dire, au moins par rapport au scandale; et l'on a expliqué, ce semble, d'une manière qui satisfait la Raison, et ne choque point la piété, comment il faut concevoir que la volonté de Dieu a son effet, et concourt au péché, sans que sa sagesse ou sa bonté en souffrent.

9. Quant aux autorités tirées de la Sainte Ecriture, M. Hobbes les partage en trois sortes; les unes dit-il, sont pour moi, les autres sont neutres, et les troisièmes semblent être pour mon adversaire. Les passages qu'il croit favorables à son sentiment sont ceux qui rapportent à Dieu la cause de notre volonté. Comme Gen. XLV. 5. où Joseph dit à ses frères, »Ne vous afligez point, et »n'ayez point de regret de ce que vous m'avez »vendu pour être amené ici, puisque Dieu m'a en»voyé devant vous, pour la conversation de votre »vie: et vers 8. Vous ne m'avez pas amené ici, »mais Dieu. Et Dieu dit Exod. VII. 3. J'endur»cirai le coeur de Pharaon. Et Moïse dit Deu»ter. II. 30. Mais Sihon Roi de Hesbon ne voulut »point nous laisser passer par son pays. Car l'Eter»nel ton Dieu avoit endurci son esprit et roidi son »coeur, afin de le livrer entre tes amins. Et David dit de Simeï 2. Sam. XVI. 10. »Qu'il man»disse, car l'Eternel lui a dit, Maudi David; et qui »lui dira, pourquoi l'as-tu fait? Et 1. Rois XII. 15. »Le Roi (Roboam) n'écouta point le peuple, car cela »étoit conduit ainsi par l'Eternel. Job. XII. 16. »C'est à lui qu'appartient tant celui qui s'égare, »que celui qui le fait égarer v. 17. Il met hors »de sens les Juges. v. 24. Il ôte le coeur aux »chefs des peuples, et il les fait errer dans les dé»serts. v. 25. Il les fait chanceler comme des »gens qui sont ivres. Dieu dit du Roi d'Assyrie, Esaï. X. 6. »Je le dépêcherai contre le peuple, »afin qu'il fasse un grande pillage, et qu'il le rende »foulé comme la boue des rues.. Et Jérémie dit, Jérém. X. 23. »Eternel, je connois que la voie »de l'homme ne dépend pas de lui, et qu'il n'est »pas au pouvoir de l'homme qui marche d'adres»ser ses pas. Et Dieu dit, Ezéch: III. 20. »Si le »juste se détourne de sa justice et commet l'ini»quité, lorsque j'aurai mis quelque achoppement »devant lui, il mourra. Et le Sauveur dit, Jean. VI. 44.

»Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'a en»voyé ne le tire. Et S. Pierre Act. II. 23. »Jé»sus ayant été livré par le conseil défini et par la »providence de Dieu, vous l'avez pris. Et Act. IV. 27. 28. »Hérode et Ponce Pilate avec les Gentils »et les peuples d'Israël se sont assemblés, pour »faire toutes les choses que ta main et ton »conseil avoient auparavant déterminées devoir »être faites. Et S. Paul, Rom. IX. 16. Ce n'est »point du voulant, ni du courant, mais de Dieu »qui fait miséricorde. Et v. 18. Il fait donc mi»séricorde à celui à qui il veut, et il endurcit celui »qu'il veut. v. 19. Mais tu me diras, Pourquoi »se plaint-il encore, car qui est-ce qui peut résister »à sa volonté? v. 20. Mais plutôt, ô homme, qui »es-tu, toi qui contestes contre Dieu? La chose »formée dira-t-elle à celui qui l'a formée, Pourquoi »m'as-tu fait ainsi? Et 1. Cor. IV. 7. Qui est-ce »qui met de la différence entre toi et un autre, et »qu'as-tu que tu n'ayes reçu? Et 1. Cor. XII. 6. »Il y a diversité d'opérations, mais il y a un même »Dieu qui opère toutes choses en tous. Et Ephes. II. 10. »Nous sommes son ouvrage, étant »créés en Jésus-Christ à bonnes oeuvres, que Dieu »a préparées afin que nous y marchions. Et Philipp. II. 13. »C'est Dieu qui produit en vous et le »vouloir et le parfaire, selon son bon-plaisir« On peut ajouter à ces passages tous ceux qui font Dieu auteur de toute grace et de toutes les bonnes inclinations, et tous ceux qui disent que nous sommes comme morts dans le péché.

10. Voici maintenant les passages neutres, selon M. Hobbes. Ce sont ceux où l'Ecriture Sainte dit que l'homme a le choix d'agir, s'il veut, ou de ne point agir, s'il ne veut point. Par exemple, Deuter. XXX. 19. »Je prens aujourd'hui à té»moin le Ciel et la Terre contre vous, que j'ai mis »devant toi la vie et la mort: choisi donc la vie, »afin que tu vives, toi et ta postérité. Et Jos. XXIV. 15. »Choisissez aujourd'hui qui vous vou»lez servir. Et Dieu dit à Gad le Prophète, 2. Sam. XXIV. 12. »Va, dis à David: Ainsi a dit l'Eter»nel: j'apporte trois choses contre toi; choisi l'une »des trois, afin que je te la fasse. Et Esaï. VII. 16. »Jusqu'à ce que l'enfant sache rejeter le mal, et »choisir le bien.« Enfin les passages que M. Hobbes reconnoît paroître contraires à son sentiment, sont tous ceux où il est marqué que la volonté de l'homme n'est point conforme à celle de Dieu; comme Esaï. V. 4. »Qu'y avoit-il »plus à faire à ma vigne, que je ne lui aye fait? »pourquoi ai-je attendu qu'elle produisit des rai»sins, et elle a produit des grappes sauvages? Et Jérém. XIX. 5. »Ils ont bâti de hauts lieux à »Bahal, pour brûler au feu leurs fils pour holo»caustes à Bahal, ce que je n'ai point commandé, »et dont je n'ai point parlé, et à quoi je n'ai ja»mais pensé. Et Osée XIII. 9. O Israël, ta de»struction vient de toi, mais ton aide est en moi. Et 1. Tim. II. 4. »Dieu veut que tous les hom»mes soient sauvés, et qu'ils viennent à la connois»sance de la vérité.« Il avoue pouvoir rapporter quantité d'autres passages, comme ceux qui marquent que Dieu ne veut point l'iniquité, qu'il veut le salut du pécheur, et généralement tous ceux qui font connoître que Dieu commande le bien et défend le mal.

11. Il répond à ces passages, que Dieu ne veut pas toujours ce qu'il commande, comme lorsqu'il commanda à Abraham de sacrifier son fils; et que sa volonté révélée n'est pas toujours sa volonté pleine ou son décret, comme lorsqu'il révéla à Jonas que Ninive périroit dans quarante jours. Il ajoute aussi, que lorsqu'il est dit que Dieu veut le salut de tous, cela signifie seulement que Dieu commande que tous fassent ce qu'il faut pour être sauvés: et que lorsque l'Ecriture dit que Dieu ne veut point le péché, cela signifie qu'il le veut punir. Et quant au reste, M. Hobbes le rapporte à des manières de parler humaines. Mais on lui répondra, qu'il n'est pas digne de Dieu que sa volonté révélée soit opposée à sa volonté véritable: que ce qu'il fit dire aux Ninivites par Jonas, étois plutôt une menace qu'une prédiction, et qu'ainsi la condition de l'impénitence y étoit sous-entendue: aussi les Ninivites le prirent-ils dans ce sens. On dira aussi, qu'il est bien vrai que Dieu commandant à Abraham de sacrifier son fils, voulut l'obéissance, et ne voulut point l'action, qu'il empêcha après avoir obtenu l'obéissance; car ce n'étoit pas une action qui méritât par elle-même d'être voulue. Mais qu'il n'en est pas de même dans les actions qu'il marque de vouloir positivement, et qui sont en effet dignes d'êtres l'objet de sa volonté. Telle est la piété, la charité, et toute action vertueuse que Dieu commande; telle est l'omission du péché, plus éloigné de la perfection divine, que toute autre chose. Il vaut donc mieux incomparablement expliquer la volonté de Dieu, comme nous l'avons fait dans cet Ouvrage: ainsi nous dirons que Dieu, en vertu de sa souveraine bonté, a préalablement une inclination sérieuse à produire, ou à voir et à faire produire tout bien et toute action louable; et à empêcher, ou à voir et à faire manquer tout mal, et toute action mauvaise: mais qu'il est déterminé par cette même bonté, jointe à une sagesse infinie, et par le concours même de toutes les inclinations préalables et particulières en-

vers chaque bien, et envers l'empêchement de chaque mal, à produire le meilleur dessein possible des choses; ce qui fait sa volonté finale et décrétoire: et que ce dessein du meilleur étant d'une telle nature, que le bien y doit être rehaussé comme la lumière par les ombrages de quelque mal, incomparablement moindre que ce bien, Dieu ne pouvoit point exclure ce mal, ni introduire certains biens exclus dans ce plan, sans faire du tort à sa suprême perfection; et que c'est pour cela qu'on doit dire qu'il a permis le péché d'autrui, parce qu'autrement il auroit fait lui même une action pire que tout le péché des Créatures.

12. Je trouve que l'Evêque de Derry a au moins raison de dire, article XV. dans sa Réplique, p. 153, que le sentiment des adversaires est contraire à la piété, lorsqu'ils rapportent tout au seul pouvoir de Dieu; et que M Hobbes ne devoit point dire que l'honneur ou le culte est seulement un signe de la puissance de celui qu'on honore, puis qu'on peut encore et qu'on doit reconnoître et honorer la sagesse, la bonté, la justice et autres perfections. Magnos facile laudamus, bonos libenter. Que cette opinion qui dépouille Dieu de toute bonté et de toute justice véritable, qui le représente comme un Tyran, usant d'un pouvoir absolu, indépendant de tout droit et de toute équité, et créant des millions de Créatures pour être malheureuses éternellement, et cela sans autre vue que celle de montrer sa puissance; que cette opinion, dis-je, est capable de rendre les hommes très-mauvais; et que si elle étoit reçue, il ne faudroit point d'autre Diable dans le monde pour brouiller les hommes entre eux et avec Dieu, comme le Serpent fit en faisant croire à Eve que Dieu lui défendant le fruit de l'arbre ne vouloit point son bien. M. Hobbes tâche de parer ce coup dans sa Duplique (p. 160.) en disant que la bonté est une partie du pouvoir de Dieu, c'est-à-dire le pouvoir de se rendre aimable. Mais c'est abuser des termes par un faux-fuyant, et confondre ce qu'il faut distinguer; et dans le fond, si Dieu n'a point en vue le bien des Créatures intelligentes, s'il n'a point d'autres principes de la justice que son seul pouvoir qui le fait produire ou arbitrairement ce que le hazard lui présente, ou nécessairement tout ce qui se peut, sans qu'il y ait du choix fondé sur le bien: comment peut-il se rendre aimable? C'est donc la doctrine ou de la puissance aveugle, ou du pouvoir arbitraire, qui détruit la piété: car l'une détruit le principe intelligent ou la providence de Dieu, l'autre lui attribue des actions qui conviennent au mauvais Principe. La justice en Dieu, dit M. Hobbes (pag. 161.) n'est autre chose que le pouvoir qu'il a, et qu'il exerce en distribuant des bénédictions et des afflictions. Cette définition me surprend: ce n'est pas le pouvoir de les distribuer, mais la volonté de les distribuer raisonnablement, c'est-à-dire la bonté guidée par la sagesse, qui fait la justice de Dieu. Mais, dit-il, la justice n'est pas en Dieu comme dans un homme, qui n'est juste que par l'observation des loix faites par son supérieur. M. Hobbes se trompe encore en cela, aussi-bien que M. Puffendorff qui l'a suivi. La justice ne dépend point des loix arbitraires des supérieurs, mais des règles éternelles de la sagesse et de la bonté, dans les hommes, aussi-bien qu'en Dieu. M. Hobbes prétend au même endroit, que la sagesse qu'on attribue à Dieu ne consiste pas dans une discussion logique du rapport des moyens aux fins, mais dans un attribut incompréhensible, attribué à une nature incompréhensibles, pour l'honorer. Il semble qu'il veut dire, qui c'est un je ne sais quoi, attribué à un je ne sais quoi, et même une qualité chimérique donnée à une substance chimérique; pour intimider et pour amuser les peuples par le culte qu'ils lui rendent. Car dans le fond, il est difficile que M. Hobbes ait une autre opinion de Dieu et de sa sagesse, puisqu'il n'admet que des substances matérielles. Si M. Hobbes étoit en vie, je n'aurois garde de lui attribuer des sentimens qui lui pourroient nuire: mais il est difficile de l'en exempter: il peut s'être ravisé dans la suite, car il est parvenu à un grand âge, ainsi j'espère que ses erreurs n'auront point été pernicieuses pour lui. Mais comme elles le pourroient être à d'autres, il est utile de donner des avertissemens à ceux qui liront un Auteur, qui d'ailleurs a beaucoup de mérite, et dont on peut profiter en bien des manières. Il est vrai que Dieu ne raisonne pas, à proprement parler, employant du tems comme nous, pour passer d'une vérité à l'autre: mais comme il comprend tout à la fois toutes les vérités et toutes leurs liaisons, il connoit toutes les conséquences, et il renferme éminemment en lui tous les raisonnemens que nous pouvons faire, et c'est pour cela même que sa sagesse est parfaite.

REMARQUES
SUR
LE LIVRE DE L'ORIGINE DU MAL,
PUBLIÉ DEPUIS PEU EN ANGLETERRE.

---

1. C'est dommage que M. Bayle n'ait vu que les recensions de ce bel Ouvrage qui se trouvent dans les Journaux; car en le lisant lui-même et en l'examinant comme il faut, il nous auroit fourni une bonne occasion d'éclaircir plusieurs difficultés qui naissent et renaissent comme la tête de l'hydre, dans une matière où il est aisé de se brouiller, quand on n'a pas en vue tout le système, et quand on ne se donne pas la peine de raisonner avec rigueur. Car il faut savoir que la rigueur du raisonnement fait dans les matières qui passent l'imagination, ce que les figures font dans la Géométrie; puisqu'il faut toujours quelque chose qui puisse fixer l'attention, et rendre les méditations liées. C'est pourquoi lorsque ce Livre Latin, plein de savoir et d'élégance, imprimé premièrement à Londres, et puis réimprimé à Brème, m'est tombé entre les mains, j'ai jugé que la dignité de la matière et le mérite de l'Auteur exigeoient des considérations, que même des Lecteurs me pourroient demander; puisque nous ne sommes de même sentiment que dans la moitié du sujet. En effet, l'Ouvrage contenant cinq chapitres, et le cinquième avec l'Appendice égalant les autres en grandeur, j'ai remarqué que les quatre premiers où il s'agit du mal en général, et du mal physique en particulier, s'accordent assez avec mes principes (quelques endroits particuliers exceptés); et qu'ils développent même quelquefois avec éloquence quelques points, où je n'avois fait que toucher, parce que M. Bayle n'y avoit point insisté. Mais le cinquième chapitre avec ses sections (dont quelques-unes égalent des chapitres entiers) parlant de la liberté et du mal moral qui en dépend, est bâti sur des principes opposés aux miens, et même souvent à ceux de M. Bayle, s'il y avoit moyen de lui en attribuer de fixes. Car ce cinquième chapitre tend à faire voir (si cela se pouvoit) que la véritable liberté dépend d'une indifférence d'équilibre, vague, entière, et absolue; en sorte qu'il n'y ait aucune raison de se déterminer, antérieure à la détermination, ni dans celui qui choisit, ni dans l'objet; et qu'on n'élise pas ce qui plait, mais qu'en élisant sans sujet on fasse plaire ce qu'on élit.

2. Ce principe d'une élection sans cause et sans raison, d'une élection, dis-je, dépouillée du but de la sagesse et de la bonté, est considéré par plusieurs comme le grand privilège de Dieu et des substances intelligentes, et comme la source de leur liberté, de leur satisfaction, de leur morale et de leur bien ou mal. Et l'imagination de se pouvoir dire indépendant, non seulement de l'inclination, mais de la Raison même en dedans, et du bien ou du mal au dehors, est peint quelquefois de si belles couleurs, qu'on la pourroit prendre pour la plus excellente chose du monde; et cependant ce n'est qu'une imagination creuse, une suppression des raisons du caprice dont on se glorifie. Ce qu'on prétend est impossible; mais s'il avoit lieu, il seroit nuisible. Ce caractère imaginaire pourroit être attribué à quelque Don Juan dans un Festin de Pierre, et même quelque homme romanesque pourroit en affecter les apparences et se persuader qu'il en a l'effet: mais il ne se trouvera jamais dans la nature une élection, où l'on ne soit porté par la représentation antérieure du bien ou du mal, par des inclinations ou par des raisons; et j'ai toujours défié les défenseurs de cette indifférence absolue, d'en montrer un exemple. Cependant si je traite d'imaginaire cette élection où l'on se détermine par rien, je n'ai garde de traiter les défenseurs de cette supposition, et sur-tout notre habile Auteur, de chimériques. Les Péripatéticiens enseignent quelques opinions de cette nature, mais ce seroit la plus grande injustice du monde de vouloir mépriser pour cela un Occam, un Suisset, un Césalpin, un Conringius, qui soutenoient encore quelques sentimens de l'Ecole, qu'on a réformés aujourd'hui.

3. Un de ces sentimens, mais ressuscité et introduit par la basse Ecole et dans l'âge des chimères, est l'indifférence vague dans les élections, ou le hazard réel, imaginé dans les Ames; comme si rien nous donnoit de l'inclination, lorsqu'on ne s'en apperçoit pas distinctement: et comme si un effet pouvoit être sans causes, lorsque ces causes sont imperceptibles: c'est à peu près comme quelques-uns ont nié les corpuscules insensibles,

parce qu'ils ne les voient point. Mais comme les Philosophes modernes ont réformé les sentimens de l'Ecole, en montrant selon les loix de la nature corporelle; qu'un corps ne sauroit être mis en mouvement que par le mouvement d'un autre qui le pousse: de même il faut juger que nos Ames (en vertu des loix de la nature spirituelle) ne sauroient être mues que par quelque raison du bien ou du mal; lors même que la connoissance distincte n'en sauroit être démêlée, à cause d'une infinité de petites perceptions qui nous rendent quelquefois joyeux, chagrins, et différemment disposés, et nous font plus gouter une chose que l'autre, sans qu'on puisse dire pourquoi. Platon, Aristote, et même Thomas d'Acquin, Durand, et autres Scolastiques des plus solides, raisonnent là-dessus comme le commun des hommes, et comme des gens non prévenus ont toujours fait. Ils mettent la liberté dans l'usage de la Raison et des inclinations, qui font choisir ou rebuter les objets; et ils prennent pour constant que notre volonté est portée à ses élections par les biens ou les maux, vrais ou apparens, qu'on conçoit dans les objets. Mais enfin quelques Philosophes un peu trop subtils ont tiré de leur alembic une notion inexplicable d'une élection indépendante de quoi que ce soit, qui doit faire merveille pour résoudre toutes les difficultés. Mais elle-même donne d'abord dans une des plus grandes, en choquant le grand principe du raisonnement, qui nous fait toujours supposer que rien ne se fait sans quelque cause ou raison suffisante. Comme l'Ecole oublioit souvent l'application de ce grand principe, en admettant certaines qualités occultes primitives; il ne faut point s'étonner si cette fiction de l'indifférence vague y a trouvé de l'applaudissement, et si même des excellens hommes en ont été imbus. Notre Auteur, désabusé d'ailleurs de beaucoup d'erreurs de l'Ecole vulgaire, donne encore dans cette fiction; mais il est sans doute un des plus habiles qui l'ait encore soutenue.

Si Pergama dextrâ
Defendi possent, etiam hac defensa fuissent.

Il lui donne le meilleur tour possible, et ne la montre que de son beau côté. Il fait dépouiller la Spontanéité et la Raison de leurs avantages, et les donne tous à l'indifférence vague: ce n'est que par cette indifférence qu'on est actif, qu'on résiste aux passions, qu'on plaît à son choix, qu'on est heureux: et il semble qu'on seroit misérable, si quelque heureuse nécessité nous obligeoit à bien choisir. Notre Auteur avoit dit de belles choses sur l'origine et sur les raisons des maux naturels, il n'avoit qu'à appliquer les mêmes principes au mal moral; d'autant qu'il juge lui-même que le mal moral devient un mal, par les maux physiques qu'il cause ou tend à causer. Mais je ne sais comment il a cru que ce seroit dégrader Dieu et les hommes, s'ils devoient être assujettis à la Raison; qu'ils en deviendroient tous passifs, et ne seroient point contens d'eux-mêmes; enfin que les hommes n'auroient rien à opposer aux malheurs qui leur viennent de dehors, s'ils n'avoient en eux ce beau privilège de rendre les choses bonnes ou tolérables en les choisissant, et de changer tout en or, par l'attouchement de cette faculté surprenante.

4. Nous l'examinerons plus distinctement dans la suite; mais il sera bon de profiter auparavant des excellentes pensées de notre Auteur sur la natre des choses, et sur les maux naturels: d'autant qu'il y a quelques endroits où nous pourrons aller un peu plus avant: nous entendrons mieux aussi par ce moyen toute l'économie de son système. Le chapitre premier contient les principes. L'Auteur appelle substance un Etre dont la notion ne renferme point l'existence d'un autre. Je ne sais s'il y en a de tels parmi les Créatures, à cause de la liaison des choses; et l'exemple d'un flambeau de cire n'est point l'exemple d'une substance, non plus que le seroit celui d'un essaim d'abeilles. Mais on peut prendre les termes dans un sens étendu. Il observe fort bien qu'après tous les changemens de la Matière, et après toutes les qualités dont elle peut être dépouillée, il reste l'étendue, la mobilité, la divisibilité et la résistance. Il explique aussi la nature des Notions, et donne à entendre que les universaux ne marquent que les ressemblances qui sont entre les individus; que nous ne concevons par idées que ce qui est connu par une sensation immédiate, et que le reste ne nous est connu que par des rapports à ces idées. Mais lorsqu'il accorde que nous n'avons point d'idée de Dieu, de l'Esprit, de la substance, il ne paroit pas avoir assez observé que nous nous appercevons immédiatement de la Substance et de l'Esprit, en nous appercevant de nous mêmes; et que l'idée de Dieu est dans la nôtre par la suppression des limites de nos perfections, comme l'étendue prise absolument est comprise dans l'idée d'un globe. Il a raison aussi de soutenir que nos idées simples au moins sont innées, et de rejetter la Table rase d'Aristote, et de M. Locke: mais je ne saurois lui accorder que nos idées n'ont guères plus de rapport aux choses, que les paroles poussées dans l'air, ou que les écritures tracées sur le papier, en ont à nos idées; et que les rapports des sensations sont arbitraires et

ex instituto, comme les significations des mots. J'ai déjà marqué ailleurs pourquoi je ne suis point en cela d'accord avec nos Cartésiens.

5. Pour passer jusques à la cause première, l'Auteur cherche un Criterion, une marque de la vérité; et il la fait consister dans cette force, par laquelle nos propositions internes, lorsqu'elles sont évidentes, obligent l'entendement à leur donner son consentement: c'est par-là, dit-il, que nous ajoutons foi aux sens; il fait voir que la marque des Cartésiens, savoir une perception claire et distincte, a besoin d'une nouvelle marque pour faire discerner ce qui est clair et distinct, et que la convenance ou la disconvenance des idées, (ou plutôt des termes, comme on parloit autrefois) peut encore être trompeuse, parce qu'il y a des convenances réelles et apparentes. Il paroit reconnoître même que la force interne, qui nous oblige à donner notre assentiment, est encore sujette à caution, et peut venir des préjugés enracinés C'est pourquoi il avoue que celui qui fourniroit un autre Criterion, auroit trouvé quelque choses de fort utile au Genre-humain. J'ai tâché d'expliquer ce Criterion dans un petit Discours sur la Vérité et les Idées, publié en 1684; et quoique je ne me vante point d'y avoir donné une nouvelle découverte, j'espère d'avoir développé des choses qui n'étoient connues que confusément. Je distingue entre les Vérités de Fait et les Vérités de Raison. Les Vérités de Fait ne peuvent être vérifiées que par leur confrontation avec les Vérités de Raison, et par leur réduction aux perceptions immédiates qui sont en nous, et dont S. Augustin et M. Descartes ont fort bien reconnu qu'on ne sauroit douter; c'est-à-dire, nous ne saurions douter que nous pensons, et même que nous pensons telles ou telles choses. Mais pour juger si nos apparitions internes ont quelque réalité dans les choses, et pour passer des pensées aux objets; mon sentiment est, qu'il faut considérer si nos perceptions sont bien liées entre elles et avec d'autres que nous avons eues, en sorte que les règles des Mathématiques et autres vérités de Raison y ayent lieu: en ce cas, on doit les tenir pour réelles; et je crois que c'est l'unique moyen de les distinguer des imaginations, des songes, et des visions. Ainsi la vérité des choses hors de nous ne sauroit être reconnue que par la liaison des phénomènes. Le Criterion des vérités de Raison, ou qui viennent des Conceptions, consiste dans un usage exact des règles de la Logique. Quant aux idées ou notions, j'appelle réelles toutes celles dont la possibilité est certaine; et les définitions qui ne marquent point cette possibilité, ne sont que nominales. Les Géomètres versés dans une bonne Analyse, savent la différence qu'il y a en cela entre les propriétés par lesquelles on peut définir quelque ligne ou figure. Notre habile Auteur n'est pas allé si avant, peut-être; on voit cependant par tout ce que nous venons de rapporter de lui ci-dessus, et par ce qui suit, qu'il ne manque point de profondeur, ni de méditation.

6. Après cela, il va examiner si le mouvement, la matière et l'espace viennent deux-mêmes, et pour cet effet, il considère s'il y a moyen de concevoir qu'ils n'existent point; et il remarque ce privilège de Dieu, qu'aussi-tôt qu'on suppose qu'il existe, il faut admettre qu'il existe nécessairement. C'est un corollaire d'une remarque que j'ai faite dans le petit Discours cité ci-dessus, savoir, qu'aussi-tôt qu'on admet que Dieu est possible, il faut admettre qu'il existe nécessairement. Or, aussi-tôt qu'on admet que Dieu existe, on admet qu'il est possible. Donc aussi-tôt qu'on admet que Dieu existe, il faut admettre qu'il existe nécessairement. Or ce privilège n'appartient pas aux trois choses dont nous venons de parler. L'Auteur juge aussi particulièrement du mouvement, qu'il ne suffit point de dire, avec M. Hobbes, que le mouvement présent vient d'un mouvement antérieur, et celui-ci encore d'un autre, et ainsi à l'infini. Car, remontez tant qu'il vous plaira, vous n'en serez pas plus avancé, pour trouver la raison qui fait qu'il y a du mouvement dans la matière. Il faut donc que cette raison soit au dehors de cette suite; et quand il y auroit un mouvement éternel, il demanderoit un moteur éternel: comme les rayons du Soleil, quand il seroient éternels avec le Soleil, ne laisseroient pas d'avoir leur cause éternelle dans le Soleil. Je suis bien aise de rapporter ces raisonnemens de notre habile Auteur, afin qu'on voie de quelle importance est, selon lui-même, le principe de la Raison suffisante. Car, s'il est permis d'admettre quelque chose dont on reconnoît qu'il n'y a aucune raison, il sera facile à un Athée de ruiner cet argument, en disant, qu'il n'est point nécessaire qu'il y ait une raison suffisante de l'existence du mouvement. Je ne veux point entrer dans la discussion de la réalité et de l'éternité de l'Espace, de peur de me trop éloigner de notre sujet. Il suffit de rapporter que l'Auteur juge qu'il peut-être anéanti par la puissance Divine, mais tout entier et non pas par parties; et que nous pourrions exister seuls avec Dieu, quand il n'y auroit ni espace, ni matière, puisque nous ne renfermons point en nous la notion de l'existence des choses externes. Il donne aussi à considérer, que dans les sensations des sons, des odeurs et des sa-

veurs, l'idée de l'espace n'est point renfermée. Mais quelque jugement qu'on fasse de l'espace, il suffit qu'il y a un Dieu, cause de la matière et du mouvement, et enfin de toutes choses. L'Auteur croit que nous pouvons raisonner de Dieu, comme un aveugle né raisonneroit de la lumière. Mais je tiens qu'il y a quelque chose de plus en nous, car notre lumière est un rayon de celle de Dieu. Après avoir parlé de quelques attributs de Dieu, l'Auteur reconnoît que Dieu agit pour une fin, qui est la communication de sa bonté; et que ses Ouvrages sont bien disposés. Enfin il conclut ce chapitre comme il faut, en disant que Dieu créant le Monde, a eu soin de lui donner la plus grande convenance des choses, la plus grande commodité des êtres doués de sentiment, et la plus grande compatibilité des appétits qu'une puissance, sagesse et bonté infinies et combinées pouvoient produire: et il ajoute que s'il y est resté néanmoins quelque mal, il faut juger que ces perfections Divines infinies ne pouvoient (j'aimerois mieux dire ne devoient) point l'en ôter.

7. Le Chapitre II. fait l'Anatomie du mal. Il le divise comme nous en métaphysique, physique et moral. Le mal métaphysique est celui des imperfections; le mal physique consiste dans les douleurs et autres incommodités semblables; et le mal moral dans les péchés. Tous ces maux se trouvent dans l'ouvrage de Dieu: et Lucrèce en a conclu, qu'il n'y a point de providence, et il a nié que le Monde puisse être un effet de la Divinité,

Naturam rerum divinitùs esse creatam ;

parce qu'il y a tant de fautes dans la nature des choses,

quoniam tantâ stat praedita culpâ.

D'autres ont admis deux Principes, l'un bon, l'autre mauvais; et il y a eu des gens qui ont cru la difficulté insurmontable, en quoi notre Auteur paroît avoir eu M. Bayle en vue. Il espère de montrer dans son Ouvrage, que ce n'est point un Noeud Gordien, qui ait besoin d'être coupé; et il a raison de dire que la puissance, la sagesse et la bonté de Dieu ne seroient point infinies et parfaites dans leur exercice, si ces maux avoient été bannis. Il commence par le mal d'imperfections dans le Chapitre III. et remarque après S. Augustin, que les Créatures sont imparfaites, puis qu'elles sont tirées du néant: au lieu que Dieu produisant une substance parfaite de son propre fonds, en auroit fait un Dieu; ce qui lui donne occasion de faire une petite digression contre les Sociniens. Mais quelqu'un dira, pourquoi Dieu ne s'est-il point abstenu de la production des choses, plutôt que d'en faire d'imparfaites? L'Auteur répond fort bien, que l'abondance de la bonté de Dieu en est la cause. Il y a voulu se communiquer aux dépens d'une délicatesse que nous nous imaginons en Dieu, en nous figurant que les imperfections le choquent. Ainsi il a mieux aimé qu'il y eût l'imparfait, que le rien. Mais on auroit pu ajouter, que Dieu a produit en effet le tout le plus parfait qui se pouvoit, et dont il a eu sujet d'être pleinement content, les imperfections des parties servant à une plus grande perfection dans l'entier. Aussi remarque-t-on un peu après, que certaines choses pouvoient être mieux faitse, mais non pas sans d'autres incommodités nouvelles, et peut-être plus grandes. Ce peut-être pouvoit-être omis: l'Auteur aussi posant pour certain, et avec raison, à la fin du chapitre, qu'il est de la bonté infinie de choisir le meilleur, il en a pu tirer cette conséquence un peu auparavant, que les choses imparfaites seront jointes aux plus parfaites, lors qu'elles n'empêcheront point qu'il y en ait des dernieres tout autant qu'il se peut. Ainsi les Corps ont été créés aussi bien que les Esprits, puisque l'un ne fait point obstacle à l'autre; et l'ouvrage de la Matière n'a pas été indigne du grand Dieu, comme ont cru des anciens Hérétiques, qui ont attribué cet ouvrage à un certain Démogorgon.

8. Venons au mal physique, dont il est parlé dans le Chapitre IV. Notre célèbre Auteur, après avoir remarqué que le mal métaphysique, c'est-à-dire l'imperfection, vient du néant, juge que le mal physique, c'est-à-dire l'incommodité, vient de la Matière, ou plutôt de son mouvement; car sans le mouvement la Matière seroit inutile; et même il faut qu'il y ait de la contrariété dans ces mouvemens; autrement, si tout alloit ensemble du même côté, il n'y auroit point de variété, ni de génération. Mais les mouvemens qui font les générations, font aussi les corruptions, puisque de la variété des mouvemens naît le choc des corps, par lesquels ils sont souvent dissipés et détruits. Cependant l'Auteur de la Nature, pour rendre les corps plus durables, les a distribués en systèmes, dont ceux que nous connoissons sont composés de globes lumineux et opaques, d'une manière si belle et si propre à faire connoître et admirer ce qu'ils renferment, que nous ne saurions rien concevoir de plus beau. Mais le comble de l'ouvrage étoit la structure des animaux, afin qu'il y eût par-tout des Créatures capables de connoissance,

Ne regio foret ulla suis animalibus orba.

Notre judicieux Auteur croit que l'air, et même l'éther le plus pur, ont leurs habitans aussi bien que l'eau de la terre. Mais quand il y auroit des

endroits sans animaux, ces endroits pourroient avoir des usages nécessaires pour d'autres endroits qui sont habités; comme par exemple les montagnes, qui rendent la surface de notre Globe inégale, et quelquefois déserte et stérile, sont utiles pour la production des rivières et des vents: et nous n'avons point sujet de nous plaindre des sables et des marais, puisqu'il y a tant d'endroits qui restent encore à cultiver. Outre qu'il ne faut point s'imaginer que tout soit fait pour l'homme seul: et l'Auteur est persuadé, non-seulement qu'il y a des Esprits purs, mais aussi qu'il y a des animaux immortels approchans de ces Esprits, c'est-à-dire des animaux dont les âmes sont jointes à une matière éthérienne et incorruptible. Mais il n'en est pas de même des animaux dont le corps est terrestre, composé de tuyaux et de fluides qui y circulent, et dont le mouvement cesse par la rupture des vaisseaux: ce qui fait croire à l'Auteur que l'immortalité accordée à Adam, s'il avoit été obéissant, n'eût pas été un effet de sa nature, mais de la grace de Dieu.

9. Or il étoit nécessaire pour la conservation des animaux corruptibles, qu'ils eussent des marques qui leur fissent connoître un danger présent, et leur donnassent l'inclination de l'éviter. C'est pourquoi ce qui est sur le point de causer une grande lésion, doit causer la douleur auparavant, qui puisse obliger l'animal à des efforts capables de repousser ou de fuir la cause de cette incommodité, et de prévenir un plus grand mal. L'horreur de la mort sert aussi à l'éviter: car si elle n'étoit point si laide, et si les solutions de la continuité n'étoient point si douloureuses, bien souvent les animaux ne se soucieroient point de périr, ou de laisser périr les parties de leur corps, et les plus robustes auroient de la peine à subsister un jour entier.

Dieu a donné aussi la faim et la soif aux animaux, pour les obliger de se nourrir et de s'entretenir, en remplaçant ce qui s'use et qui s'en va insensiblement. Ces appétits servent aussi pour les porter au travail, afin d'acquérir une nourriture convenable à leur constitution et propre à leur donner de la vigueur. Il a même été trouvé nécessaire par l'Auteur des choses, qu'un animal bien souvent servît de nourriture à un autre, ce qui ne le rend guères plus malheureux, puis que la mort causée par les maladies a coutume d'être autant et plus douloureuse qu'une mort violente; et ces animaux sujets à être la proie des autres, n'ayant point la prévoyance, ni le soin de l'avenir, n'en vivent pas moins en repos, lorsqu'ils sont hors du danger.

Il en est de même des inondations, des tremblemens de terre, des coups de foudre, et d'autres désordres, que les bêtes brutes ne craignent point, et que les hommes n'ont point sujet de craindre ordinairement, puisqu'il y en a peu qui en souffrent.

10. L'Auteur de la Nature a compensé ces maux et autres, qui n'arrivent que rarement, par mille commodités ordinaires et continuelles. La faim et la soif augmentent le plaisir qu'on trouve en prenant de la nourriture. Le travail modéré est un exercice agréable des puissances de l'animal; et le sommeil est encore agréable d'une manière toute opposée, en rétablissant les forces par le repos. Mais un des plaisirs les plus vifs est celui qui porte les animaux à la propagation. Dieu ayant pris soin de procurer que les espèces fussent immortelles, puisque les individus ne le sauroient être ici-bas, il a voulu aussi que les animaux eussent une grande tendresse pour leurs petits, jusqu'à s'exposer pour leur conservation.

De la douleur et de la volupté naissent la crainte, la cupidité, et les autres passions utiles ordinairement, quoiqu'il arrive par accident qu'elles tournent quelquefois au mal: il en faut dire autant des poisons, des maladies épidémiques, et d'autres choses nuisibles, c'est-à-dire que ce sont des suites indispensables d'un système bien conçu. Pour ce qui est de l'ignorance et des erreurs, il faut considérer que les créatures les plus parfaites ignorent beaucoup sans doute, et que les connoissances ont coutume d'être proportionnées aux besoins. Cependant il est nécessaire qu'on soit sujet à des cas qui ne sauroient être prévus, et ces sortes d'accidens sont inévitables. Il faut souvent qu'on se trompe dans son jugement, parce qu'il n'est point toujours permis de le suspendre jusques à une discussion exacte. Ces inconveniens sont inséparables du système des choses: il faut qu'elles se ressemblent bien souvent dans une certaine situation, et que l'une puisse être prise pour l'autre. Mais les erreurs inévitables ne sont pas les plus ordinaires, ni les plus pernicieuses. Celles qui nous causent le plus de mal ont coutume de venir de notre faute; et par conséquent on auroit tort de prendre sujet des maux naturels, de s'ôter la vie, puis qu'on trouve que ceux qui l'ont fait y ont été portés ordinairement par des maux volontaires.

11. Après tout, on trouve que tous ces maux, dont nous avons parlé, viennent par accident de bonnes causes; et il y a lieu de juger par tout ce que nous connoissons, de tout ce que nous ne connoissons pas, qu'on n'auroit pu les retrancher sans tomber dans des inconvéniens plus grands

Et pour le mieux reconnoître, l'Auteur nous conseille de concevoir le Monde, comme un grand bâtiment. Il faut qu'il y ait non-seulement des apartemens, des salles, des galeries, des jardins, des grottes; mais encore la cuisine, la cave, la basse-cour, des étables, des égoûts. Ainsi il n'auroit pas été à propos de ne faire que des Soleils dans le Monde, ou de faire une Terre toute d'or et de diamans, mais qui n'auroit point été habitable. Si l'homme avoit été tout oeil ou tout oreille, il n'auroit point été propre à se nourrir. Si Dieu l'avoit fait sans passions, il l'auroit fait stupide: et s'il l'avoit voulu faire sans erreur, il auroit fallu le priver des Sens, ou le faire sentir autrement que par des organes, c'est-à-dire, il n'y auroit point eu d'homme. Notre savant Auteur remarque ici un sentiment que des Histoires sacrées et profanes paroissent enseigner, savoir que les bêtes féroces, les plantes venimeuses et autres natures qui nous sont nuisibles, ont été armées contre nous par le péché. Mais comme il ne raisonne ici que suivant les principes de la Raison, il met à part ce que la Révélation peut enseigner. Il croit cependant, qu'Adam n'auroit été exemté des maux naturels (s'il avoit été obéissant) qu'en vertu de la Grace Divine et d'un pacte fait avec Dieu; et que Moïse ne marque expressément qu'environ sept effets du premier péché. Ces effets sont:

1. La révocation du don gracieux de l'immortalité.
2. La stérilité de la Terre, qui ne devoit plus être fertile par elle-même, qu'en herbes mauvaises ou peu utiles.
3. Le travail rude qu'il faudroit employer pour se nourrir.
4. L'assujettissement de la femme à la volonté du mari.
5. Les douleurs de l'enfantement.
6. L'inimitié entre l'homme et le serpent.
7. Le bannissement de l'homme du lieu délicieux, où Dieu l'avoit placé.

Mais il croit que plusieurs de nos maux viennent de la nécessité de la matière; sur-tout depuis la soustraction de la Grace; outre qu'il semble à l'Auteur qu'après notre exil l'immortalité nous seroit à charge, et que c'est peut-être plus pour notre bien, que pour nous punir, que l'arbre de la vie nous est devenu inaccessible. Il y a par ci par-là quelque chose à dire, mais le fond du Discours de l'Auteur sur l'origine des maux est plein de bonnes et solides réflexions, dont j'ai jugé à propos de profiter. Maintenant il faudra venir au sujet qui est en controverse entre nous, c'est-à-dire à l'explication de la nature de la Liberté.

12. Le savant Auteur de cet Ouvrage de l'origine du mal, se proposant d'expliquer celle du mal moral dans le cinquième Chapitre, qui fait la moitié de tout le Livre, croit qu'elle est toute différente de celle du mal physique, qui consiste dans l'imperfection inévitable des Créatures. Car, comme nous verrons tantôt, il lui paroit que le mal moral vient plutôt de ce qu'il appelle une perfection, et que la Créature a de commun, selon lui, avec le Créateur, c'est-à-dire, dans le pouvoir de choisir sans aucun motif, et sans aucune cause finale ou impulsive. C'est un paradoxe bien grand, de soutenir que la plus grande imperfection, c'est-à-dire le péché, vienne de la perfection même; mais ce n'est pas un moindre paradoxe, de faire passer pour une perfection la chose du monde la moins raisonnable, dont l'avantage seroit d'être privilégiée contre la Raison. Et dans le fond, bien loin que ce soit montrer la source du mal moral, c'est vouloir qu'il n'y en ait aucune. Car si la volonté se détermine sans qu'il y ait rien, ni dans la personne qui choisit, ni dans l'objet qui est choisi, qui puisse porter au choix, il n'y aura aucune cause ni raison de cette élection: et comme le mal moral consiste dans le mauvais choix, c'est avouer que le mal moral n'a point de source du tout. Ainsi dans les règles de la bonne Métaphysique, il faudroit qu'il n'y eût point de Mal moral dans la nature; et aussi par la même raison, il n'y auroit point de Bien moral non plus, et toute la Moralité seroit détruite. Mais il faut écouter notre habile Auteur, à qui la subtilité d'un sentiment soutenu par des Philosophes célèbres de l'Ecole, et les ornemens qu'il y a ajoutés lui-même par son esprit et par son éloquence, ont caché les grands inconvéniens qu'il renferme. En expliquant l'état de la Question, il partage les Auteurs en deux partis: Les uns, dit-il, se contentent de dire que la liberté de la volonté est exemte de la contrainte externe; et les autres soutiennent qu'elle est encore exemte de la nécessité interne. Mais cette explication ne suffit pas, à moins qu'on ne distingue la nécessité absolue et contraire à la moralité, de la nécessité hypothétique et de la nécessité morale, comme nous l'avons déjà expliqué en plusieurs endroits.

13. La Section première de ce Chapitre doit faire connoître la nature des Elections. L'Auteur expose premièrement le sentiment de ceux qui croient que la volonté est portée par le jugement de l'entendement, ou par des inclinations antérieures des appetits, à se déterminer pour le parti qu'elle prend. Mais il mêle ces Auteurs avec ceux qui soutiennent que la volonté est portée à la résolution par une nécessité absolue, et qui prétendent que la personne qui veut, n'a aucun pouvoir sur ses volitions; c'est-à-dire qu'il mêle un Thomiste avec un Spinosiste. Il se sert des aveus et des déclarations odieuses de M. Hobbes, et de ses semblables, pour en charger ceux qui en sont infiniment éloignés, et qui prennent grand soin de les réfuter: et il les en charge, parce qu'ils croient comme M. Hobbes, et comme tout le monde, (quelques Docteurs exceptés qui s'enveloppent dans leurs propres subtilités) que la volonté est mue par la représentation du bien et du mal: d'où il leur impute qu'il n'y a donc point de contingence, et que tout est lié par une nécessité absolue. C'est aller bien vite en raisonnement; cependant il ajoute encore qu'à proprement parler il n'y aura point de mauvaise volonté, puis qu'ainsi tout ce qu'on y pourroit trouver à redire seroit le mal qu'elle peut causer; ce qui, dit il, est éloigné de la notion commune, le monde blâmant les méchans, non parce qu'ils nuisent, mais parce qu'ils nuisent sans nécessité. Il tient ainsi que les méchans seroient seulement malheureux, et nullement coupables; qu'il n'y auroit point de différence entre le mal physique et le mal moral, puisque l'homme lui-même ne seroit point la vraie cause d'une action qu'il ne pourroit point éviter; que les malfaiteurs ne seroient point blâmés ni maltraités, parce qu'ils le méritent, mais parce que cela peut détourner les gens du mal, et que ce seroit pour cette raison seulement qu'on gronderoit un fripon, et non pas un malade, parce que les reproches et les menaces peuvent corriger l'un, et ne peuvent point guérir l'autre; que les châtimens, suivant cette doctrine, n'auroient pour but que l'empêchement du mal futur, sans quoi la seule considération du mal déjà fait ne suffiroit point pour punir; et que de même, la reconnoissance auroit pour but unique, de procurer un bienfait nouveau, sans quoi la seule considération du bienfait passé n'en fourniroit pas une raison suffisante. Enfin l'Auteur croit que si cette doctrine qui dérive la résolution de la volonté de la représentation du bien et du mal, étoit véritable, il faudroit désespérer de la félicité humaine, puis qu'elle ne seroit point en notre pouvoir, et dépendroit des choses qui sont hors de nous. Or comme il n'y a pas lieu d'espérer que les choses de dehors se règlent et s'accordent suivant nos souhaits, il nous manquera toujours quelque chose, et il y aura toujours quelque chose de trop. Toutes ces conséquences ont lieu, selon lui, encore contre ceux qui croient que la volonté se détermine suivant le dernier jugement de l'entendement: opinion qu'il croit dépouiller la volonté de son droit et rendre l'âme toute passive. Et cette accusation va contre une infinité d'Auteurs graves et approuvés, qui sont mis ici dans la même classe avec M. Hobbes et Spinosa, et avec quelques auteurs réprouvés, dont la doctrine est jugée odieuse et insupportable.

Pour moi, je n'oblige point la volonté de suivre toujours le jugement de l'entendement, parce que je distingue ce jugement des motifs qui viennent des perceptions et inclinations insensibles. Mais je tiens que la volonté suit toujours la plus avantageuse représentation, distincte ou confuse, du bien et du mal, qui résulte des raisons, passions et inclinations, quoi quelle puisse aussi trouver des motifs pour suspendre son jugement. Mais c'est toujours par motifs qu'elle agit.

14. Il faudra répondre à ces objections contre notre sentiment, avant que de passer à l'établissement de celui de l'Auteur. L'origine de la méprise des adversaires vient de ce qu'on confond une conséquence nécessaire par une nécessité absolue, dont le contraire implique contradiction, avec une conséquence qui n'est fondée que sur des vérités de convenance, et qui ne laisse pas de réussir, c'est-à-dire, qu'on confond ce qui dépend du principe de contradiction, qui fait les vérités nécessaires et indispensables, avec ce qui dépend du principe de la raison suffisante, qui a lieu encore dans les vérités contingentes. J'ai déjà donné ailleurs cette remarque, qui est une des plus importantes de la Philosophie, en faisant considérer qu'il y a deux grands principes, savoir celui des identiques ou de la contradiction, qui porte que de deux énonciations contradictoires, l'une est vraie, et l'autre fausse; et celui de la raison suffisante, qui porte qu'il n'y a point d'énonciation véritable, dont celui qui auroit toute la connoissance nécessaire pour l'entendre parfaitement, ne pourroit voir la raison. L'un et l'autre principe doit avoir lieu non seulement dans les vérités nécessaires, mais encore dans les contingentes, et il est nécessaire même que ce qui n'a aucune raison suffisante n'existe point. Car l'on peut dire en quelque façon, que ces deux principes sont renfermés dans la définition du Vrai et du Faux. Cependant, lors qu'en faisant l'analyse de la vérité proposée, on la voit dépendre des vérités dont le contraire implique contradiction, on peut dire qu'elle est absolument nécessaire. Mais lors que poussant l'analyse tant qu'il vous plaira, on ne sauroit jamais parvenir à de tels élémens de la vérité donnée, il faut dire qu'elle est contingente, et qu'elle a son origine d'une raison prévalante qui incline sans nécessiter. Cela posé, l'on

voit comment nous pouvons dire avec plusieurs Philosophes et Théologiens célèbres, que la substance qui pense est portée à sa résolution par la représentation prévalante du bien ou du mal, et cela certainement et infailliblement, mais non pas nécessairement: c'est-à-dire par des raisons qui l'inclinent sans la nécessiter. C'est pourquoi les futurs contingens, prévus et en eux-mêmes et par leurs raisons, demeurent contingens; et Dieu a été porté infailliblement par sa sagesse et par sa bonté à créer le Monde par sa puissance, et à lui donner la meilleure forme possible; mais il n'y étoit point porté nécessairement, et le tout s'est passé sans aucune diminution de sa liberté parfaite et souveraine. Et sans cette considération que nous venons de faire, je ne sais s'il seroit aisé de résoudre le noeud Gordien de la Contingence et de la Liberté.

15. Cette explication fait disparoître toutes les objections de notre habile adversaire. Premièrement, on voit que la contingence subsiste avec la liberté. 2. Les mauvaises volontés sont mauvaises, non seulement parce qu'elles nuisent, mais encore parce qu'elles sont une source de choses nuisibles, ou de maux physiques; un esprit méchant étant dans la sphère de son activité, ce que le mauvais Principe des Manichéens seroit dans l'Univers. Aussi l'Auteur a-t-il remarqué, chap. 4. sect. 4. §. 8. que la sagesse Divine a défendu ordinairement des actions qui causeroient des incommodités, c'est-à-dire des maux physiques. On convient que celui qui cause du mal par nécessité, n'est point coupable. Mais il n'y a aucun Législateur, ni Jurisconsulte, qui entende par cette nécessité la force des raisons du bien et du mal, vrai ou apparent, qui ont porté l'homme à mal faire; autrement celui qui dérobe une grande somme d'argent, ou qui tue un homme puissant pour parvenir à un grand poste, seroit moins punissable que celui qui déroberoit quelques sols pour boire chopine, ou qui tueroit un chien de son voisin de gaité de coeur; parce que ces derniers ont été moins tentés. Mais c'est tout le contraire dans l'administration de la Justice autorisée dans le monde, et plus la tentation de pécher est grande, plus elle a besoin d'être réprimée par la crainte d'un grand châtiment. D'ailleurs, plus on trouvera de raisonnement dans le dessein d'un malfaiteur, plus on trouvera que sa méchanceté a été déliberée, et plus on jugera qu'elle est grande et punissable. C'est ainsi qu'un dol trop artificieux fait le crime aggravant appellé stellionat, et qu'un trompeur devient faussaire, quand il a la subtilité de sapper les fondemens mêmes de notre sûreté dans les Actes par écrit. Mais on aura plus d'indulgence pour une grande passion, parce qu'elle approche plus de la démence. Et les Romains punirent d'un supplice des plus rigoureux les Prêtres du Dieu Apis, qui avoient prostitué la chasteté d'une Dame distinguée à un Chevalier qui l'aimoit éperduement, en le faisant passer pour leur Dieu; et on se contenta de bannir l'Amant. Mais si quelqu'un avoit fait de mauvaises actions sans raison apparente et sans apparence de passion, le Juge seroit tenté de le prendre pour un fou, sur-tout s'il se trouvoit qu'il étoit sujet à faire souvent de telles extravagances; ce qui pourroit aller à la diminution de la peine, bien loin de fournir la véritable raison de la méchanceté et du punissement. Tant les principes de nos adversaires sont éloignés de la pratique des Tribunaux, et du sentiment commun des hommes.

16. 3° La distinction entre le mal physique et le mal moral subsistera toujours, quoi qu'il y ait cela de commun, qu'ils ont leurs raisons et causes. Et pourquoi se forger de nouvelles difficultés touchant l'orgine du mal moral, puisque le principe de la résolution de celles que les maux naturels ont fait naître, suffit encore pour rendre raison des maux volontaires? C'est-à-dire, il suffit de montrer qu'on ne pouvoit empêcher que les hommes fussent sujets à faire des fautes, sans changer la constitution du meilleur des sytèmes, ou sans employer des miracles à tout bout de champ. Il est vrai que le péché fait une grande partie de la misère humaine, et même la plus grande; mais cela n'empêche point qu'on ne puisse dire que les hommes sont méchans et punissables: autrement Il faudroit dire que les péchés actuels des non-régénérés sont excusables, parce qu'ils viennent du principe de notre misère, qui est le péché originel. 4° De dire que l'Ame devient passive, et que l'homme n'est point la vraie cause du péché, s'il est porté à ses actions volontaires par les objets, comme l'Auteur le prétend en beaucoup d'endroits, et particulièrement chap. 5. sect. 1. subsect. 3. §. 18. c'est se faire de nouvelles notions des termes. Quand les Anciens ont parlé de ce qui est ἐφ ἡμῖν, ou lorsque nous parlons de ce qui dépend de nous, de la spontanéité, du principe interne de nos actions, nous n'excluons point la représentation des choses externes; car ces représentations se trouvent aussi dans nos âmes, elle font une partie des modifications de ce principe actif qui est en nous. Il n'y a point d'Acteur qui puisse agir sans être prédisposé à ce que l'Action demande; et les raisons ou inclinations tirées du bien ou du mal sont les dispositions, qui font que l'Ame se peut détermi-

ner entre plusieurs partis. On veut que la Volonté soit seule Active et Souveraine, et on a coutume de la concevoir comme une Reine assise sur son Trône, dont l'Entendement est le Ministre d'Etat, et dont les Passions sont les Courtisans, ou les Demoiselles favorites, qui par leur influence prévalent souvent sur le Conseil du Ministère. On veut que l'Entendement ne parle que par ordre de cette Reine, qu'elle peut balancer entre les raisons du Ministre et les suggestions des Favoris, et même rebuter les unes et les autres, enfin qu'elle les fait taire ou parler, et leur donne audience ou non, comme bon lui semble. Mais c'est une Prosopopée ou fiction un peu mal entendue. Si la volonté doit juger, ou prendre connoissance des raisons et des inclinations que l'entendement ou les sens lui présentent, il lui faudra un autre entendement dans elle-même, pour entendre ce qu'on lui présente. La vérité est, que l'Ame, ou la substance qui pense, entend les raisons, et sent les inclinations, et se détermine selon la prévalence des représentations qui modifient sa force active, pour spécifier l'action. Je n'ai point besoin d'employer ici mon système de l'harmonie préétablie, qui met notre indépendance dans son lustre, et qui nous exemte de l'influence physique des objets. Car ce que je viens de dire suffit pour résoudre l'objection. Et notre Auteur, quoiqu'il admette avec le commun cette influence physique des objets sur nous, remarque pourtant fort ingénieusement, que le corps, ou les objets des sens ne nous donnent point les idées, et encore moins la force active de l'âme, et servent seulement à développer ce qui est en nous; à peu près comme M. Descartes a cru que l'âme ne pouvant point donner de la force au corps lui donnoit au moins quelque direction. C'est un milieu de l'un et de l'autre côté, entre l'influence physique et l'harmonie préétablie.

17. 5° On objecte que, selon nous le péché ne seroit point blâmé ni puni parce qu'il le mérite, mais parce que le blâme et le châtiment servent à l'empêcher une autre fois; au lieu que les hommes demandent quelque chose de plus, c'est-à-dire une satisfaction pour le crime, quand même elle ne serviroit point à l'amendement, ni à l'exemple. Tout comme les hommes demandent avec raison que la véritable gratitude vienne d'une véritable reconnoissance du bienfait passé, et non pas de la vûe intéressée d'exeroquer un nouveau bienfait. Cette objection contient de belles et bonnes réflexions, mais elles ne nous frappe point. Nous demandons qu'on soit vertueux, reconnoissant, juste, non seulement par intérêt, par espérance, ou par crainte; mais encore par le plaisir qu'on doit trouver dans les bonnes actions: autrement on n'est pas encore parvenu au degré de la vertu qu'il faut tâcher d'atteindre. C'est ce qu'on signifie, quand on dit qu'il faut aimer la justice et la vertu pour elle-même; et c'est encore ce que j'ai expliqué en rendant raison de l'Amour désintéressé, un peu avant la naissance de la controverse qui a fait tant de bruit. Et de même nous jugeons que la méchanceté est devenue plus grande, lorsqu'elle a passé en plaisir, comme lorsqu'un voleur de grands chemins, après avoir tué les hommes parce qu'ils résistent, ou parce qu'il craint leur vengeance, devient enfin cruel et prend plaisir à les tuer, et même à les faire souffrir auparavant. Et ce degré de méchanceté est jugé diabolique, quoique l'homme qui en est atteint trouve dans cette maudite volupté une plus forte raison de ses homicides, qu'il n'en avoit lorsqu'il tuoit seulement par espérance ou par crainte. J'ai aussi remarqué en répondant aux difficultés de M. Bayle, que suivant le célèbre M. Conring, la Justice qui punit par des peines médicinales, pour ainsi dire, c'est-à-dire pour amender le criminel, ou du moins pour donner exemple aux autres, pourroit avoit lieu dans le sentiment de ceux qui détruisent la liberté, exemte de la nécessité; mais que la véritable Justice vindicative, qui va au delà du médicinal, suppose quelque chose de plus, c'est-à-dire l'intelligence et la liberté de celui qui pèche, parce que l'harmonie des choses demande une satisfaction, un mal de passion, qui fasse sentir sa faute à l'esprit, après le mal d'action volontaire où il a donné son agrément. Aussi M. Hobbes, qui renverse la liberté, a-t-il rejeté la Justice vindicative, comme font les Sociniens, réfutés par nos Docteurs, quoique les Auteurs de ce parti-là ayent coutume d'outrer la notion de liberté.

18. 6° On objecte enfin, que les hommes ne peuvent point espérer la félicité, si la volonté ne peut-être mue que par la représentation du bien et du mal. Mais cette objection me paroît nulle de toute nullité, et je crois qu'on auroit bien de la peine à deviner qu'elle couleur on lui a pu donner. Aussi raisonne-t-on pour cet effet de la manière la plus surprenante du monde: C'est que notre félicité dépend des choses externes, s'il est vrai qu'elle dépend de la représentation du bien ou du mal. Elle n'est donc point en notre pouvoir, dit-on, car nous n'avons aucun sujet d'espérer que les choses externes s'accorderont pour nous plaire. Cet argument cloche de tous pieds: »Il n'y a point »de force dans la conséquence: On pourroit ac»corder la conclusion: l'Argument peut-être ré»torqué contre l'Auteur.« Commençons par cette

rétorsion, qui est aisée. Car les hommes sont-ils plus heureux ou plus indépendans des accidens de la fortune par ce moyen, ou parce qu'on leur attribue l'avantage de choisir sans sujet? Souffriront-ils moins les douleurs corporelles? Ont-ils moins de penchant pour les biens vrais ou apparens, moins de crainte des maux véritables ou imaginaires? Sont-ils moins esclaves de la volupté, de l'ambition, de l'avarice? moins craintifs? moins envieux? Oui, dira notre habile Auteur: je le prouverai par une manière de compte, ou d'estime. J'aurois mieux aimé qu'il l'eût prouvé par l'expérience: mais voyons ce compte. Supposé que par mon choix, qui fait que je donne la bonté, par rapport à moi, à ce que je choisis, je donne à l'objet choisi six degrés de bonté, et qu'il y eût auparavant deux degrés de mal dans mon état; je deviendrai heureux tout d'un coup, et à mon aise, car j'aurois quatre degrés de revenant-bon, ou bien franc. Voilà qui est beau, sans doute; mais par malheur, il est impossible. Car quel moyen de donner ces six degrés de bonté à l'objet? Il nous faudroit pour cela la puissance de changer notre goût, ou les choses, comme bon nous semble. Ce seroit à peu près, comme si je pouvois dire efficacement au plomb, Tu seras or; au caillou, Tu seras diamant; ou du moins, Vous me ferez le même effet. Ou ce seroit comme on explique le passage de Moïse, qui paroît dire que la Manne du Désert avoit le goût que les Israëlites lui vouloient donner. Ils n'avoient qu'à dire à leur Gomor, Tu seras chapon, Tu seras perdrix. Mais s'il m'est libre de donner ces six degrés de bonté à l'objet, ne m'est-il point permis de lui en donner davantage? Je pense qu'oui. Mais si cela est, pourquoi ne donnerons-nous pas à l'objet toute la bonté imaginable? Pourquoi n'irons-nous pas à vingt quatre carats de bonté? Et par ce moyen nous voilà pleinement heureux, malgré les accidens de la fortune: qu'il vente, qu'il grêle, qu'il neige, nous ne nous en soucierons pas: par le moyen de ce beau secret, nous serons toujours à l'abri des cas fortuits. Et l'Auteur accorde (dans cette 1. section du 5. chap. subsect. 3. §. 12.) que cette puissance surmonte tous les appétits naturels, et ne peut-être surmontée par aucun deux; et il la considère (§. 20. 21. 22.) comme le plus solide fondement du bonheur. En effet, comme il n'y a rien qui puisse limiter une puissance aussi indéterminée que celle de choisir sans sujet, et de donner de la bonté à l'objet par le choix, il faut ou que cette bonté passe infiniment celle que les appétits naturels cherchent dans les objets, puisque ces appétits et ces objets sont limités, pendant que cette puissance est indépendante; ou du moins, il faut que cette bonté, que la volonté donne à l'objet choisi, soit arbitraire, et telle qu'elle la veut. Car d'où prenderoit-on la raison des bornes, si l'objet est possible, s'il est à la portée de celui qui veut, et si la volonté lui peut donner la bonté qu'elle veut, indépendamment de la réalité et des apparences? Il me semble que cela peut suffire pour renverser une hypothèse si *précaire*, où il y a quelque chose de semblable aux Contes des Fées, *optantis isthaec sunt, non invenientis*. Il ne demeure donc que trop vrai, que cette belle fiction ne sauroit nous rendre plus exemts de maux; et nous allons voir plus bas, que lorsque les hommes se mettent audessus de certains appétits ou de certaines aversions, c'est par d'autres appétits, qui ont toujours leur fondement dans la représentation du bien et du mal. J'ai dit aussi, qu'on pouvoit *accorder la conclusion de l'Argument*, qui porte qu'il ne dépend pas absolument de nous d'être heureux, au moins dans l'état présent de la vie humaine: car qui doute que nous ne soyons sujets à mille accidens, que la prudence humaine ne sauroit éviter? Comment m'empêcherai-je, par exemple, d'être englouti par un tremblement de terre, avec une Ville où je fais ma demeure, si tel est l'ordre des choses? Mais enfin *je puis encore nier la conséquence dans l'Argument*, qui porte, que si la volonté n'est mue que par la représentation du bien et du mal, il ne dépend pas de nous d'être heureux. La conséquence seroit bonne, s'il n'y avoit point de Dieu, si tout étoit gouverné par des causes brutes: mais Dieu fait que pour être heureux, il suffit d'être vertueux. Ainsi, si l'Ame suit la Raison et les ordres que Dieu lui a donnés, la voilà sûre de son bonheur, quoiqu'on ne le puisse point trouver assez dans cette vie.

19. Après avoir tâché de montrer les inconvéniens de notre hypothèse, l'habile Auteur étale les avantages de la sienne. Il croit donc qu'elle est seule capable de sauver notre liberté, qu'elle fait toute notre félicité, qu'elle augmente nos biens et diminue nos maux, et qu'un Agent qui possède cette puissance en est plus parfait. Ces avantages presque tous ont déjà été réfutés. Nous avons montré que pour être libre, il suffit que les représentations des biens et des maux, et autres dispositions internes ou externes, nous inclinent sans nous nécessiter. On ne voit point aussi comment l'indifférence pure pourroit contribuer à la félicité: au contraire, plus on sera indfférent, plus on sera insensible et moins capable de goûter les biens. Outre que l'hypothèse fait trop d'effet. Car si une puissance indifférente se pouvoit donner le sentiment du bien, elle se pourroit donner le bonheur le plus parfait, comme on a déjà montré. Et il est manifeste qu'il n'y a rien qui lui donnât des limites, puisque les limites la feroient sortir de cette indifférence pure, et dont on prétend qu'elle ne sort que par elle-même, ou plutôt dans laquelle elle n'a jamais été. Enfin on ne voit point en quoi consiste la perfection de la pure indifférence: au contraire, il n'y a rien de plus imparfait; elle rendroit la science et la bonté inutiles et réduiroit tout au hazard, sans qu'il y eût des règles ou des mesures à prendre. Il y a pourtant encore quelques avantages que notre Auteur allègue, qui n'ont pas été débattus. Il lui paroît donc que ce n'est que par cette puissance que nous sommes la vraie cause de nos actions, à qui elles puissent être imputées, puisqu'autrement nous serions forcés par les objets externes; et que c'est aussi seulement à cause de cette puissance qu'on se peut attribuer le mérite de sa propre félicité, et se complaire en soi-même. Mais c'est tout le contraire: car quand on tombe sur l'action par un mouvement absolument indifférent, et non pas en conséquence de ses bonnes ou mauvaises qualités, n'est-ce pas autant que si l'on y tomboit aveuglément par le hazard ou par le sort? Pourquoi donc se glorifieroit-on d'une bonne action, ou pourquoi seroit-on blâmé d'une mauvaise, s'il en faut remercier ou accuser la fortune ou le sort? Je pense qu'on est plus louable quand on doit l'action à ses bonnes qualités, et plus coupable à mesure qu'on y a été disposé par ses qualités mauvaises. Vouloir estimer les actions, sans peser les qualités dont elles naissent, c'est parler en l'air, et mettre un *je ne sais quoi* imaginaire à la place des causes. Aussi, si ce hazard ou ce *je ne sais quoi* étoit la cause de nos actions, à l'exclusion de nos qualités naturelles ou acquises, de nos inclinations, de nos habitudes; il n'y auroit point moyen de se promettre quelque chose de la résolution d'autrui, puisqu'il n'y auroit pas moyen de fixer un indéfini, et de juger à quelle rade sera jetté le vaisseau de la volonté, par la tempête incertaine d'une extravagante indifférence.

20. Mais mettant les avantages et les désavantages à part, voyons comment notre savant Auteur établira cette hypothèse, dont il promet tant d'utilité. Il conçoit qu'il n'y a que Dieu et les Créatures libres qui soient véritablement actives, et que pour être actif on ne doit être déterminé que par soi-même. Or ce qui est déterminé par soi-même, ne doit point être déterminé par les objets; et par conséquent il faut que la substance libre, entant que libre, soit indifférente à l'égard des objets, et ne sorte de cette indifférence que par son choix, qui lui rendra l'objet agréable. Mais presque tous les pas de ce raisonnement sont sujets à des achoppemens. Non seulement les Créatures libres, mais encore toutes les autres substances et natures composées de substances, sont actives. Les bêtes ne sont point libres, et cependant elles ne laissent pas d'avoir des âmes actives; si ce n'est qu'on s'imagine avec les Cartésiens, que ce sont de pures machines. Il n'est point nécessaire aussi, que pour être actif on soit seulement déterminé par soi-même, puisqu'une chose peut recevoir de la direction, sans recevoir de la force. C'est ainsi que le cheval est gouverné par le cavalier, et que le vaisseau est dirigé par le gouvernail; et M. Descartes a cru que notre corps gardant sa force, reçoit seulement quelque direction de l'âme. Ainsi une chose active peut recevoir de dehors quelque détermination ou direction, capable de changer celle qu'elle auroit d'elle-même. Enfin, lors même qu'une substance active n'est déterminée que par elle-même, il ne s'ensuit point qu'elle ne soit point mûe par les objets; car c'est la représentation de l'objet qui est en elle-même, qui contribue à la détermination; laquelle ainsi ne vient point de dehors, et par conséquent la spontanéité y est toute entière. Les objets n'agissent point sur les substances intelligentes comme causes efficientes et physiques, mais comme causes finales et morales. Lorsque Dieu agit suivant sa sagesse, il se règle sur les idées des possibles qui sont ses objets, mais qui n'ont aucune réalité hors de lui avant leur création actuelle. Ainsi cette espèce de motion spirituelle et morale n'est point contraire à l'activité de la substance, ni à la spontanéité de son action. Enfin, quand la puissance libre ne seroit point déterminée par les objets, elle ne sauroit pourtant jamais être indifférente à l'action lorsqu'elle est sur le point d'agir; puisqu'il faut bien que l'action y naisse d'une disposition d'agir: autrement on fera tout de tout, *quidvis ex quovis*, et il n'y aura rien d'assez absurde qu'on ne puisse supposer. Mais cette disposition aura déjà rompu le charme de la pure indifférence, et si l'âme se donne cette disposition, il faut une autre prédisposition, pour cet acte de la donner; et par conséquent, quoi qu'on remonte, on ne viendra jamais à une pure indifférence dans l'âme pour les actions qu'elle doit exercer. Il est vrai que ces dispositions l'inclinent sans la nécessiter: elles se rapportent ordinairement aux objets, mais il y en a pourtant aussi qui viennent autrement *à subjecto* ou de l'âme même, et qui font qu'un objet est plus goûté que

l'autre, ou que le même est autrement goûté dans un autre tems.

21. Notre Auteur persiste toujours de nous assurer que son hypothèse est réelle, et il entreprend de faire voir que cette puissance indifférente se trouve effectivement en Dieu, et même qu'on la lui doit attribuer nécessairement. Car, dit-il, rien ne lui est bon, ni mauvais, dans les Créatures. Il n'a point d'appétit naturel, qui se trouve rempli par la fruition de quelque chose hors de lui: il est donc absolument indifférent à toutes les choses externes, puisqu'il n'en sauroit être aidé, ni incommodé; et il faut qu'il se détermine et se fasse quasi un appétit en choisissant. Et après avoir choisi, il voudra maintenir son choix, tout comme s'il y avoit été porté par une inclination naturelle. Ainsi la divine volonté sera la cause de la bonté dans les Etres. C'est-à-dire, il y aura de la bonté dans les objets, non pas par leur nature, mais par la volonté de Dieu, laquelle étant mise à part, on ne sauroit trouver ni bien, ni mal dans les choses. Il est difficile de concevoir comment des Auteurs de mérite ont pu donner dans un sentiment si étrange; car la raison qu'on paroît alléguer ici, n'a pas la moindre force. Il semble qu'on veut prouver ce sentiment, de ce que toutes les Créatures ont tout leur être de Dieu, et qu'elles ne peuvent donc point agir sur lui, ni le déterminer. Mais c'est prendre visiblement le change. Lorsque nous disons qu'une substance intelligente est mûe par la bonté de son objet, nous ne prétendons point que cet objet soit nécessairement un Etre existant hors d'elle, et il nous suffit qu'il soit concevable; car c'est sa représentation qui agit dans la substance, ou plutôt la substance agit sur elle-même, autant qu'elle est disposée et affectée par cette représentation. En Dieu, il est manifeste que son entendement contient les idées de toutes les choses possibles; et c'est par-là que tout est en lui éminemment. Ces idées lui représentent le bien et le mal, la perfection et l'imperfection, l'ordre et le désordre, la congruité et l'incongruité des possibles; et sa bonté surabondante le fait choisir le plus avantageux. Dieu donc se détermine par lui-même; sa volonté est active en vertu de la bonté, mais elle est spécifiée et dirigée dans l'action par l'entendement rempli de sagesse. Et comme son entendement est parfait, ses pensées toujours bonnes, il ne manque jamais de faire le meilleur: au lieu que nous pouvons être trompés par les fausses apparences du vrai et du bon. Mais comment est-il possible qu'on puisse dire, qu'il n'y a point de bien ou de mal dans les idées avant la volonté de Dieu? Est-ce que la volonté de Dieu forme les idées qui sont dans son entendement? Je n'ose point attribuer à notre savant Auteur un sentiment si étrange, qui confondroit entendement et volonté, et détruiroit tout l'usage des notions. Or si les idées sont indépendantes de la volonté, la perfection ou l'imperfection qui y est représentée, le sera aussi. En effet, est-ce par la volonté de Dieu, par exemple, ou n'est-ce pas plutôt par la nature des nombres, que certains nombres sont plus capables que les autres de recevoir plusieurs divisions exactes? que les uns sont plus propres que les autres à former des bataillons, à composer des polygones, et d'autres figures régulières? que le nombre de six a l'avantage d'être le moindre de tous les nombres qu'on appelle parfaites? que dans un plan, six cercles égaux peuvent toucher un septième? que de tous les corps égaux, la sphère a le moins de surface? que certaines lignes sont incommensurables, et par conséquent peu propres à l'harmonie? Ne voit-on pas que tous ces avantages ou désavantages viennent de l'idée de la chose, et que le contraire impliqueroit contradiction? Pense-t-on aussi que la douleur et l'incommodité des Créatures sensitives, et sur-tout la félicité et l'infélicité des substances intelligentes, sont indifférentes à Dieu? Et que dira-t-on de sa justice? Est-elle aussi quelque chose d'arbitraire, et auroit-il fait sagement et justement, s'il avoit résolu de damner des innocens? Je sais qu'il y a eu des Auteurs assez mal avisés pour soutenir un sentiment si dangereux, et si capable de renverser la piété. Mais je suis assuré que notre célèbre Auteur en est bien éloigné. Cependant, il semble que cette hypothèse y mène, s'il n'y a rien dans les objets qui ne soit indifférent à la volonté Divine avant son choix. Il est vrai que Dieu n'a besoin de rien; mais l'Auteur a fort bien enseigné lui-même, que sa bonté, et non pas son besoin, l'a porté à produire des Créatures. Il y avoit donc en lui une raison antérieure à la résolution; et, comme je l'ai dit tant de fois, ce n'est ni par hazard ou sans sujet, ni aussi par nécessité, que Dieu a créé ce Monde, mais c'est par inclination qu'il y est venu, et son inclination le porte toujours au meilleur. Ainsi il est surprenant que notre Auteur soutienne ici, (chap. 5. sect. 1. subsect. 4. §. 5.) qu'il n'y a point de raison qui ait pu porter Dieu absolument parfait et heureux en lui-même, à créer quelque chose hors de lui; ayant enseigné lui-même auparavant (chap. 1. sect. 3. §. 8. 9.) que Dieu agit pour une fin, et que son but est de communiquer sa bonté. Il ne lui étoit donc pas absolument indifférent de créer ou de ne point créer, et néanmoins la Création est

un acte libre. Il ne lui étoit pas non plus indifférent de créer un tel ou tel Monde, de créer un chaos perpétuel, ou de créer un système plein d'ordre. Ainsi les qualités des objets, comprises dans leurs idées, ont fait la raison de son choix.

22. Notre Auteur, qui avoit dit de si bonnes choses ci-dessus, sur la beauté et sur la commodité des ouvrages de Dieu, a cherché un tour, pour les concilier avec son hypothèse, qui paroît ôter à Dieu tous les égards pour le bien et pour la commodité des Créatures. L'indifférence de Dieu n'a lieu, dit-il, que dans ses premières élections; mais aussi-tôt que Dieu a élu quelque chose, il a élu virtuellement en même tems tout ce qui est liè nécessairement avec elle. Il y avoit une infinité d'hommes possibles également parfaits: l'élection de quelques-uns d'entre eux est purement arbitraire (selon notre Auteur.) Mais Dieu les ayant élus, il ne pouvoit point y vouloir ce qui fût contraire à la Nature humaine. Jusqu'ici, l'Auteur parle conformément à son hypothèse; mais ce qui suit va plus loin: car il avance que lorsque Dieu a résolu de produire certaines Créatures, il a résolu en même tems, en vertu de sa bonté infinie, de leur donner toute la commodité possible. Il n'y a rien de si raisonnable, en effet: mais aussi il n'y a rien de si contraire à l'hypothèse qu'il a posée, et il a raison de la renverser, plutôt que de la laisser subsister chargée d'inconvéniens contraires à la bonté et à la sagesse de Dieu. Voici comment on verra manifestement qu'elle ne sauroit s'accorder avec ce qu'on vient de dire. La première Question sera: Dieu créera-t-il quelque chose ou non, et pourquoi? L'Auteur a répondu, qu'il créera quelque chose, pour communiquer sa bonté. Il ne lui est donc point indifférent de créer, ou de ne point créer. Après cela on demande: Dieu créera-t-il telle chose, ou bien une autre, et pourquoi? Il faudroit répondre (pour parler conséquemment) que la même bonté le fait choisir le meilleur; et en effet, l'Auteur y retombe dans la suite: mais suivant son hypothèse, il répond qu'il créera telle chose, mais qu'il n'y a point de pourquoi, parce que Dieu est absolument indifférent pour les Créatures, qui n'ont leur bonté que de son choix. Il est vrai que notre Auteur varie un peu là-dessus, car il dit ici (chap. 5. sect. 5. subsect. 4. v. 12.) qu'il est indifférent à Dieu de choisir entre des hommes égaux en perfection, ou entre des espèces également parfaites de Créatures raisonnables. Ainsi suivant cette expression, il choisiroit plutôt l'espèce la plus parfaite: et comme des espèces également parfaites s'acordent plus ou moins avec d'autres, Dieu choisira les plus accommodantes; il n'y aura donc point d'indifférence pure et absolue, et l'Auteur revient ainsi à nos principes. Mais parlons comme il parle selon son hypothèse, et posons avec lui, que Dieu choisit certaines Créatures, quoiqu'elles lui soient absolument indifférentes. Il choisira donc aussi-tôt des Créatures irrégulières, malbâties, malfaisantes, malheureuses, des chaos perpétuels, des monstres partout, des scélérats seuls habitans de la Terre, des Diables remplissans tout l'Univers; que de beaux systèmes, des espèces bien faites, des gens de biens, de bons Anges! Non, dira l'Auteur: Dieu ayant résolu de créer des hommes, a résolu en même tems de leur donner toutes les commodités dont le Monde fût capable; et il en est autant des autres espèces. Je répons, que si cette commodité étoit liée nécessairement avec leur nature, l'Auteur parleroit suivant son hypothèse; mais cela n'étant point, il faut qu'il accorde que c'est par une nouvelle élection, indépendante de celle qui a porté faire des hommes, que Dieu a résolu de donner toute la commodité possible aux hommes. Mais d'où vient cette nouvelle élection? vient-elle aussi d'une pure indifférence? Si cela est, rien ne porte Dieu à chercher le bien des hommes, et s'il y vient quelquefois, ce sera comme par hazard. Mais l'Auteur veut que Dieu y a été porté par sa bonté: donc le bien et le mal des Créatures ne lui est point indifférent; il y a en lui des élections primitives, où il est porté par la bonté de l'objet. Il choisit non seulement de créer des hommes, mais encore de créer des hommes aussi heureux qu'il se peut dans ce système. Après cela, il ne restera même aucune indifférence pure; car nous pouvons raisonner du Monde tout entier, comme nous avons raisonné du Genre-humain. Dieu a résolu de créer un Monde; mais sa bonté l'a dû porter en même tems à le choisir tel, qu'il y ait le plus d'ordre, de régularité, de vertu, de bonheur qui soit possible. Car je ne vois aucune apparence de dire que Dieu soit porté par sa bonté à rendre les hommes, qu'il a résolu de créer, aussi parfaits qu'il se peut dans ce système, et qu'il n'ait point la même bonne intention envers l'Univers tout entier. Nous voilà donc revenus à la bonté des objets; et l'indifférence pure, où Dieu agiroit sans sujet, est absolument détruite par la procédure même de notre habile Auteur, chez qui la force de la vérité, quand il a fallu venir au fait, a prévalu à une hypothèse spéculative, qui ne sauroit recevoir aucune application à la réalité des choses.

23. Rien n'étant donc absolument indifférent à Dieu, qui connoît tous les degrés, tous les effets,

tous les rapports des choses, et qui pénètre tout d'un coup toutes les liaisons possibles; voyons si au moins l'ignorance et l'insensibilité de l'homme le peut rendre absolument indifférent dans son choix. L'Auteur nous régale de cette indifférence pure, comme d'un beau présent. Voici les preuves qu'il en donne. 1. Nous la sentons en nous. 2. Nous en expérimentons en nous les marques et les propriétés. 2. Nous pouvons faire voir que d'autres causes qui puissent déterminer notre volonté, sont insuffisantes. Quant au premier point, il prétend qu'en sentant en nous la liberté, nous y sentons en même tems l'indifférence pure. Mais je ne demeure point d'accord que nous sentions une telle indifférence, ni que ce sentiment prétendu suive de celui de la liberté. Nous sentons ordinairement en nous quelque chose qui nous incline à notre choix; et lorsqu'il arrive quelquefois que nous ne pouvons point rendre raison de toutes nos dispositions, un peu d'attention pourtant nous fait connoitre que la constitution de notre corps, et des corps ambians, l'assiette présente ou précédente de notre âme, et quantité de petites choses enveloppées dans ces grands chefs, peuvent contribuer à nous faire plus ou moins goûter les objets, et à nous en faire former des jugemens divers en différens tems; sans qu'il y ait personne qui attribue cela à une pure indifférence, ou à une je ne sais quelle force de l'âme, qui fasse sur les objets ce qu'on dit que les couleurs font sur le caméléon. Ainsi l'Auteur n'a point sujet ici d'appeller au jugement du peuple: il le fait, en disant qu'en bien des choses le peuple raisonne mieux que les Philosophes. Il est vrai que certains Philosophes ont donné dans des chimères, et il semble que la pure indifférence est du nombre des notions chimériques. Mais quand quelqu'un prétend qu'une chose n'existe point, parce que le vulgaire ne s'en apperçoit point, le peuple ne sauroit passer pour un bon juge, puisqu'il ne se règle que sur les sens. Bien des gens croient que l'air n'est rien, quand il n'est point agité par le vent. La plupart ignorent les corps insensibles, le fluide qui fait la pesanteur, ou le ressort, la matière Magnétique; pour ne rien dire des Atomes, et d'autres substances indivisibles. Dirons-nous donc que ces choses ne sont point, parce que le vulgaire les ignore? En ce cas, nous pourrons dire aussi que l'âme agit quelquefois sans aucune disposition ou inclination qui contribue à la faire agir, parce qu'il y a beaucoup de dispositions et d'inclinations qui ne sont pas assez apperçues par le vulgaire, faute d'attention et de méditation. 2. Quant aux marques de la puissance en question, j'ai déjà réfuté l'avantage qu'on lui donne de faire qu'on soit actif, et qu'on soit la véritable cause de son action, qu'on soit sujet à l'imputation et à la moralité: ce ne sont pas de bonnes marques de son existence. En voici une que l'Auteur allègue, qui ne l'est pas non plus: c'est que nous avons en nous une puissance de nous opposer aux appétits naturels, c'est-à-dire, non seulement aux Sens, mais encore à la Raison. Mais je l'ai déjà dit, on s'oppose aux appétits naturels, par d'autres appétits naturels. On supporte quelquefois des incommodités, et on le fait avec joie; mais c'est à cause de quelque espérance ou de quelque satisfaction qui est jointe au mal, et qui le surpasse: on en attend un bien, ou on l'y trouve. L'Auteur prétend que c'est par cette puissance transformative des apparences qu'il a mise sur le théâtre, que nous rendons agréable ce qui nous déplaisoit au commencement; mais qui ne voit que c'est plutôt parce que l'application et l'attention à l'objet, et la coutume, changent notre disposition, et par conséquent nos appétits naturels? L'accoutumance aussi fait qu'un degré de froid ou de chaleur assez considérable ne nous incommode plus, comme il faisoit auparavant et il n'y a personne qui attribue cet effet à notre puissance élective. Aussi faut-il du tems pour venir à cet endurcissement, ou bien à ce callus qui fait que les mains de certains ouvriers résistent à un degré de chaleur, qui bruleroit les nôtres. Le peuple, a qui l'Auteur appelle, juge fort bien de la cause de cet effet, quoiqu'il en fasse quelquefois des applications ridicules. Deux servantes étant auprès du feu dans la cuisine, l'une s'étant brulée, dit à l'autre: O ma chère, qui pourra supporter le feu du Purgatoire? L'autre lui répondit: Tu es folle, mon amie, on se fait à tout.

24. Mais, dira l'Auteur, cette puissance merveilleuse qui nous rend indifférens à tout, ou inclinés à tout, suivant notre pur arbitre, prévaut encore à la Raison même. Et c'est sa troisième preuve, savoir, qu'on ne sauroit expliquer suffisamment nos actions, sans recourir à cette puissance. On voit mille gens qui méprisent les prières de leurs amis, le conseils de leurs proches, les reproches de leurs conciences, les supplices, la mort, la colère de Dieu, l'Enfer même, pour courir après des sottises qui n'ont du bon et du supportable, que par leur pure et franche élection. Tout va bien dans ce raisonnement, jusques aux dernieres paroles exclusivement. Car quand on viendra à quelque exemple, on trouvera qu'il y a eu des raisons ou causes, qui ont porté l'homme à son choix, et qu'il y a des liens bien

forts qui l'y attachent. Une amourette, par exemple ne sera jamais venue d'une pure indifférence; l'inclination, ou la passion, y aura joué son jeu: mais l'accoutumance et l'obstination pourront faire dans certains naturels, qu'on se ruinera plutôt que de s'en détacher. Voici un autre exemple que l'Auteur apporte: un Athée, un Lucilio Vanini, (c'est ainsi que plusieurs l'appellent, au lieu que lui même prend le nom magnifique de Giulio Cesare Vanini dans ses Ouvrages) souffrira plutôt le martyre ridicule de sa chimère, qu'il ne renoncera à son impiété. L'Auteur ne nomme point Vanini, et la vérité est, que cet homme désavoua ses mauvais sentimens, jusqu'à ce qu'il fût convaincu d'avoir dogmatisé, et d'avoir fait l'Apôtre de l'Athéisme. Quand on lui demanda, s'il y avoit un Dieu, il arracha de l'herbe, en disant:

Et levis est cespes qui probet esse Deum.

Mais le Procureur Général au Parlement de Toulouse, voulant chagriner le Premier Président (à ce qu'on dit) chez qui Vanini avoit beaucoup d'accés, et enseignoit la Philosophie aux enfans de ce Magistrat, s'il n'étoit pas tout-à fait son domestique; l'inquisition fut poussée avec rigueur, et Vanini voyant qu'il n'y avoit point de pardon, se déclara en mourant ce qu'il étoit, c'est-à-dire Athée, en quoi il n'y a rien de fort extraordinaire. Mais quand il y auroit un Athée qui s'offriroit au supplice, la vanité en pourroit être une raison assez forte en lui aussi-bien que dans le Gymnosophiste Calanus, et dans le Sophiste dont Lucien nous rapporte la mort volontaire par le feu. Mais l'Auteur croit que cette vanité même, cette obstination, ces autres vues extravagantes des gens, qui d'ailleurs paroissent de fort bon sens, ne sauroient être expliquées par les appétits qui viennent de la représentation du bien et du mal, et qu'elles nous forcent de recourir à cette puissance transcendante qui transforme le bien en mal, et le mal en bien, et l'indifférent en bien ou en mal. Mais nous n'avons point besoin d'aller si loin, et les causes de nos erreurs ne sont que trop visibles. En effet, nous pouvons faire ces transformations; mais ce n'est pas comme chez les Fées, par un simple acte de cette puissance magique; mais parce qu'on obscurcit et supprime dans son esprit les représentations des qualités bonnes ou mauvaises, jointes naturellement à certains objets; et parce qu'on n'y envisage que celles qui sont conformes à notre goût ou à nos préventions; ou même parce qu'on y joint, à force d'y penser, certaines qualités, qui ne s'y trouvent liées que par accident, ou par notre coutume de les envisager. Par exemple, j'abhorre toute ma vie une bonne nourriture, parce qu'étant enfant j'y ai trouvé quelque chose de dégoûtant, ce qui m'a laissé une grande impression. De l'autre côté, un certain défaut naturel me plaira, parce qu'il réveillera en moi quelque chose de l'idée d'une personne que j'estimois ou aimois. Un jeune homme aura été charmé des grands applaudissemens qu'on lui a donnés après quelque action publique heureuse: l'impression de ce grand plaisir l'aura rendu merveilleusement sensible à la gloire, il ne pensera jour et nuit qu'à ce qui nourrit cette passion, et cela lui fera mépriser même la mort pour arriver à son but. Car quoiqu'il sache bien qu'il ne sentira point ce qu'on dira de lui après sa mort, la représentation, qu'il s'en fait par avance fait un grand effet sur son esprit. Et il y a toujours des raisons semblables, dans les actions qui paroissent les plus vaines et les plus extravagantes à ceux qui n'entrent point dans ces raisons. En un mot, une impression forte, ou souvent répétée, peut changer considérablement nos organe, notre imagination, notre mémoire, et même notre raisonnement. Il arrive qu'un homme, à force d'avoir souvent raconté un mensonge qu'il a peut-être inventé, vient à le croire enfin lui-même. Et comme on se représente souvent ce qui plait, on le rend aisé à concevoir, et on le croit aussi aisé à effectuer: d'où vient qu'on se persuade facilement ce qu'on souhaite.

Et qui amant ipsi sibi somnia fingunt.

25. Les erreurs ne sont donc jamais volontaires, absolument parlant, quoique la volonté y contribue bien souvent d'une manière indirecte, à cause du plaisir qu'on prend à s'abandonner à certaines pensées, ou à cause de l'aversion qu'on se sent pour d'autres. La belle impression d'un Livre contribuera à la persuasion du Lecteur. L'air et les manières de celui qui parle lui gagneront l'auditoire. On sera porté à mépriser des doctrines qui viennent d'un homme qu'on méprise ou qu'on hait, ou d'un autre qui lui ressemble en quelque chose qui nous frappe. J'ai déjà dit pourquoi on se dispose aisément à croire ce qui est utile ou agréable, et j'ai connu des gens qui au commencement avoient changé de Religion par des considérations mondaines, mais qui ont été persuadés, et bien persuadés, depuis qu'ils avoient pris le bon parti. On voit aussi que l'obstination n'est pas simplement une mauvaise élection qui persévère, mais aussi une disposition à y persévérer, qui vient de quelque bien qu'on s'y figure, ou de quelque mal qu'on se figure dans le changement. La première élection a peut-être été faite par légèreté; mais le dessein de la maintenir vient de quelques raisons, ou impressions plus fortes.

Il y a même quelques Auteurs de Morale, qui enseignent qu'on doit maintenir son choix, pour ne point être inconstant, ou pour ne le point paroître. Cependant une persévérance est mauvaise, quand on méprise les avertissemens de la Raison, surtout quand la matière est assez importante pour être examinée avec soin: mais quand la pensée du changement est désagréable, on en détourne facilement l'attention; et c'est par-là le plus souvent qu'on s'obstine. L'Auteur, qui a voulu rapporter l'obstination à son indifférence pure prétendue, pouvoit considérer qu'il falloit autre chose pour s'attacher à une élection, que l'élection toute seule, ou qu'une indifférence pure; sur-tout si cette élection s'est faite légèrement; et d'autant plus légèrement, qu'elle s'est faite avec plus d'indifférence; auquel cas on viendra facilement à la défaire, à moins que la vanité, l'accoutumance, l'intérêt, ou quelque autre raison nous y fassent persévérer. Il ne faut point aussi s'imaginer que la vengeance plaise sans sujet. Les personnes dont le sentiment est vif y pensent jour et nuit, et il leur est difficile d'effacer l'image du mal ou de l'affront qu'ils ont reçu. Ils se figurent un très-grand plaisir à être délivrés de l'idée du mépris, qui leur revient à tout moment, et qui fait qu'il y en a à qui la vengeance est plus douce que la vie:

Queis vindicta bonum vitâ jucundius ipsâ.

L'Auteur nous voudroit persuader qu'ordinairement, lorsque notre désir, ou notre aversion va à quelque objet qui ne le mérite pas assez, on lui a donné le surplus de bien ou de mal dont on est touché, par la prétendue puissance élective, qui fait paroître les choses bonnes ou mauvaises comme l'on veut. On a eu deux degrés de mal naturel, on se donne six degrés de bien artificiel, par la puissance qui peut choisir sans sujet: ainsi on aura quatre degrés de bien franc (chap. 5. sect. 2. §. 7.) Si cela se pouvoit pratiquer, on iroit loin, comme je l'ai dit ci dessus. Il croit même que l'ambition, l'avarice, la manie du jeu, et autres passions frivoles empruntent tout leur pouvoir de cette puissance (chapitre 5. sect. 5. subsect. 6.): mais il y a d'ailleurs tant de fausses apparences dans les choses, tant d'imaginations capables de grossir ou de diminuer les objets, tant de liaisons mal fondées dans nos raisonnemens, qu'on n'a point besoin de cette petite Fée, c'est-à-dire de cette puissance interne qui opère comme par enchantement, et à qui l'Auteur attribue tous ces désordres. Enfin j'ai déjà dit plusieurs fois, que lors que nous nous résolvons à quelque parti contraire à la raison reconnue, sous y sommes portés par une autre raison plus forte en apparence, comme est par exemple le plaisir de paroître indépendans, et de faire une action extraordinaire. Il y eut autrefois à la Cour d'Osnabrug un Précepteur des Pages, qui, comme un autre Mucius Scaevola, mit le bras dans la flamme et pensa gagner une gangrène, pour montrer que la force de son esprit étoit plus grande qu'une douleur fort aiguë. Peu de gens l'imiteront, je pense; et je ne sais même, si l'on trouveroit aisément un Auteur, qui après avoir soutenu une puissance capable de choisir sans sujet, ou même contre la Raison, voudroit prouver son Livre par son propre exemple, en renonçant à quelque bon bénéfice ou à quelque belle charge, purement pour montrer cette supériorité de la Volonté sur la Raison. Mais je suis sûr au moins, qu'un habile homme ne le feroit pas, qu'il s'appercevroit bien-tôt qu'on rendroit son sacrifice inutile, en lui remontrant qu'il n'auroit fait qu'imiter Héliodore Evêque de Larisse, à qui son Livre de Théagène et de Chariclée fut (à ce qu'on dit) plus cher que son Evêché: ce qui se peut facilement, quand un homme a de quoi se passer de sa charge, et quand il est fort sensible à la gloire. Aussi trouve-t-on tous les jours des gens qui sacrifient leurs avantages à leurs caprices, c'est-à-dire des biens réels à des biens apparens.

26. Si je voulois suivre pas à pas les raisonnemens de notre Auteur, qui reviennent souvent à ce que nous avons déjà examiné, mais qui y reviennent ordinairement avec quelque addition élégante et bien tournée, je serois obligé d'aller trop loin: mais j'espère de pouvoir m'en dispenser, après avoir satisfait, ce semble, à toutes ses raisons. Le meilleur est, que la pratique chez lui corrige et rectifie ordinairement la théorie. Après avoir avancé dans la seconde Section de ce chapitre cinquième, que nous approchons de Dieu par le pouvoir de choisir sans raison, et que cette puissance étant la plus noble, son exercice est le plus capable de rendre heureux; choses les plus paradoxes du monde, puisque nous imitons plutôt Dieu par la Raison, et que notre bonheur consiste à la suivre: Après cela, dis-je, l'Auteur y apporte un excellent correctif, car il dit fort bien §. 5. que pour être heureux, nous devons accommoder nos élections aux choses, puis que les choses ne sont guères disposées à s'accommoder à nous; et que c'est en effet s'accommoder à la volonté Divine. C'est bien dit, sans doute; mais c'est dire en même tems, qu'il faut que notre volonté se règle, autant qu'il est possible, sur la réalité des objets, et sur les véritables représentations du bien et du mal; et par conséquent que les motifs du bien et du mal ne sont point contraires à la liberté, et que la puissance de choisir sans sujet, bien loin de servir à notre félicité, est inutile, et même très dommageable. Aussi se trouve-t-il heureusement qu'elle ne subsiste nulle part, et que c'est un Etre de raison raisonnante, comme quelques Scolastiques appellent les fictions qui ne sont pas même possibles. Pour moi, jaurois mieux aimé les appeller des Etres de Raison non raisonnante. Je trouve aussi que la Section III. (des Elections indues) peut passer, puisqu'elle dit qu'on ne doit point choisir des choses impossibles, inconsistantes, nuisibles, contraires à la Volonté Divine, préoccupées par d'autres. Et l'Auteur remarque très-bien qu'en dérogeant sans besoin à la félicité d'autrui, on choque la Volonté Divine, qui veut que tous soient heureux autant qu'il se peut. J'en dirai autant de la IV. Section, où il est parlé de la source des élections indues, qui sont l'erreur ou l'ignorance, la négligence, la légéreté à changer trop facilement l'obstination à ne pas changer à tems, et les mauvaises habitudes; enfin l'importunité des appétits, qui nous poussent souvent mal à propos vers les choses externes. La cinquième Section est faite pour concilier les mauvaises élections ou les péchés avec la puissance et la bonté de Dieu; et comme cette section est prolixe, elle est partagée en subsections. L'Auteur s'est chargé lui-même sans besoin d'une grande objection: Car il soutient que sans la puissance de choisir, absolument indifférente dans le choix, il n'y auroit point de péché. Or il étoit fort aisé à Dieu de refuser aux Créatures une puissance si peu raisonnable; il leur suffisoit d'être mues par les représentations des biens et des maux: il étoit donc aisé à Dieu d'empêcher le péché, suivant l'hypothèse de l'Auteur. Il ne trouve point d'autre ressource pour se tirer de cette difficulté, que de dire que cette puissance étant rétranchée des choses, le Monde ne seroit qu'une machine purement passive. Mais c'est ce qu'on a réfuté assez. Si cette puissance manquoit au Monde, comme elle y manque en effet, on ne s'en plaindroit guères. Les âmes se contenteront fort bien des représentations des biens ou des maux, pour faire leurs élections, et le Monde demeurera aussi beau qu'il est. L'Auteur revient à ce qu'il avoit avancé ci-dessus, que sans cette puissance, il n'y auroit point de félicité; mais on y a répondu suffisamment, et il n'y a pas la moindre apparence dans cette assertion, et dans quelque autres paradoxes qu'il avance ici pour soutenir son paradoxe principal.

27. Il fait une petite digression sur les prières (subsect. 4.) et dit que ceux qui prient Dieu, espèrent un changement de l'ordre naturel; mais il semble qu'ils se trompent, selon son sentiment. Dans le fond, les hommes se contenteront d'être exaucés, sans se mettre en peine, si le cours de la Nature est changé en leur faveur, ou non. Et s'ils sont aidés par le secours des bons Anges, il n'y aura point de changement dans l'ordre général des choses. Aussi est-ce un sentiment très raisonnable de notre Auteur, qu'il y a un système des substances spirituelles, aussi-bien qu'il y en a un des corporelles, et que les substances spirituelles ont un commerce entre elles, comme les corps. Dieu se sert du ministère des Anges pour gouverner les hommes, sans que l'ordre de la Nature en souffre. Cependant il est plus aisé d'avancer ces choses que de les expliquer, à moins que de recourir à mon système de l'harmonie. Mais l'Auteur va un peu plus avant. Il croit que la mission du Saint Esprit étoit un grand miracle au commencement, mais qu'à présent ses opérations en nous sont naturelles. Je lui laisse le soin d'expliquer son sentiment, et d'en convenir avec d'autres Théologiens. Cependant je remarque qu'il met l'usage naturel des prières, dans la force qu'elles ont de rendre l'âme meilleure, de surmonter les passions, et de s'attirer un certain degré de grace nouvelle. Nous pouvons dire les mêmes choses à peu près dans notre hypothèse, qui fait que la volonté n'agit que suivant des motifs; et nous sommes exemts des difficultés, où l'Auteur s'est engagé par sa puissance de choisir sans sujet. Il se trouve encore bien embarrassé par la prescience de Dieu; car si l'âme est parfaitement indifférente dans son choix, comment est-il possible de prévoir ce choix, et quelle raison suffisante pourra-t-on trouver de la connoissance d'une chose, s'il n'y en a point de son être? L'Auteur remet à un autre lieu la solution de cette difficulté, qui demanderoit (selon lui) un Ouvrage entier. Au reste, il dit quelquefois de bonnes choses sur le mal moral, et assez conformes à nos principes. Par exemple, lorsqu'il dit (subsect. VI) que les vices et les crimes ne diminuent point la beauté de l'Univers, et l'augmentent plutôt; comme certaines dissonances offenseroient l'oreille par leur dureté, si elles étoient écoutées toutes seules, et ne laissent point de rendre l'harmonie plus agréable dans le mêlange. Il remarque aussi plusieurs biens renfermés dans les maux, par exemple, l'utilité de la prodigalité dans les riches et de l'avarice dans les pauvres: en effet, cela sert à faire fleurir les Arts. Il fait considérer ensuite aussi, que nous ne devons point juger de l'Univers par la petitesse de notre Globe, et de tout ce qui nous est connu, dont les taches ou défauts peuvent être

aussi utiles à relever la beauté du reste, que les mouches, qui n'ont rien de beau par elles-mêmes, sont trouvées propres par le beau sexe à embellir le visage entier, dont elles enlaidissent pourtant la partie qu'elles couvrent. Cotta chez Cicéron avoit comparé la Providence, lorsqu'elle donne la Raison aux hommes, à un Médecin, qui accorde le vin à un malade, nonobstant qu'il prévoit l'abus qu'il en fera aux dépens de sa vie. L'Auteur répond que la Providence fait ce que la sagesse et la bonté demandent, et que le bien qui en arrive est plus grand que le mal. Si Dieu n'avoit point donné la Raison à l'homme, il n'y auroit point d'homme du tout, et Dieu seroit comme un Médecin qui tueroit quelqu'un pour l'empêcher de devenir malade. On peut ajouter que ce n'est pas la Raison qui est nuisible en soi, mais le défaut de la Raison; et quand la Raison est mal employée, on raisonne bien sur les moyens, mais on ne raisonne pas assez sur le but ou le mauvais but qu'on se propose. Ainsi c'est toujours faute de Raison, qu'on fait une mauvaise action. Il propose aussi l'objection d'Epicure chez Lactance dans son Livre de la colère de Dieu, dont voici les termes à peu près: Ou Dieu veut ôter les maux, et ne peut pas en venir à bout, en quel cas il seroit foible; ou il peut les ôter, et ne veut pas, ce qui marqueroit de la malignité en lui; ou bien il manque de pouvoir et de volonté tout à la fois, ce qui le feroit paroitre foible et envieux tout ensemble; ou enfin il peut et veut, mais en ce cas, on demandera pourquoi il ne le fait donc pas, s'il existe? L'Auteur répond que Dieu ne peut pas ôter les maux, et qu'il ne le veut pas non plus, et que cependant il n'est point malin, ni foible. J'aurois mieux aimé dire qu'il peut les ôter, mais qu'il ne le veut pas absolument, et que c'est avec raison; parce qu'il ôteroit les biens en même tems, et qu'il ôteroit plus de bien, que de mal. Enfin notre Auteur ayant fini son savant Ouvrage, il y joint un Appendice, où il parle des Loix divines. Il distingue fort bien ces Loix en naturelles et positives. Il remarque que les Loix particulières de la nature des Animaux doivent céder aux Loix générales des corps; que Dieu n'est pas proprement en colère, quand ses Loix sont violées, mais que l'ordre a voulu que celui qui pèche s'attirât un mal, et que celui qui fait violence aux autres en souffre à son tour. Mais il juge que les Loix positives de Dieu indiquent et prédisent plutôt le mal, qu'elles ne le font infliger. Et cela lui donne occasion de parler de la damnation éternelle des méchans, qui ne sert plus à l'amendement, ni à l'exemple, et qui ne laisse pas de satisfaire à la justice vindicative de Dieu, quoiqu'ils s'attirent leur malheur eux-mêmes. Il soupçonne pourtant que ces peines des méchans apportent quelque utilité aux gens de bien, et il doute encore s'il ne vaut pas mieux être damné, qu'être rien; puisqu'il se pourroit que les damnés fussent des gens insensés, capables de s'obstiner à demeurer dans leur misère, par un certain travers d'esprit, qui fait, selon lui, qu'ils s'applaudissent dans leurs mauvais jugemens au milieu de leur misère, et se plaisent à controller la volonté de Dieu. Car on voit tous les jours des gens chagrins, malins, envieux, qui prennent plaisir à penser à leurs maux, et cherchent à s'affliger eux-mêmes. Ces pensées ne sont pas a mépriser, et j'en ai eu quelquefois d'approchantes; mais je n'ai garde d'en juger décisivement. J'ai rapporté dans le §. 271. des Essais opposés à M. Bayle, la fable du Diable refusant le pardon qu'une Hermite lui offre de la part de Dieu. Le Baron André Taifel Seigneur Autrichien, Cavallerizzo maggior de Ferdinand Archiduc d'Autriche, depuis Empereur second du nom faisant allusion à son nom (qui semble signifier un Diable en Allemand) prit pour Symbole un Diable ou Satyre, avec ce mot Espagnol, mas perdido y menos arrepentido, plus perdu, et moins repentant; ce qui marque une passion sans espérance, et dont on ne se peut détacher. Et cette devise a été répétée depuis par le Comte de Villamediana Espagnol, quand on le disoit amoureux de la Reine. Venant à la question, pourquoi il arrive souvent du mal aux bons, et du bien aux méchans, notre illustre Auteur croit qu'on y a assez satisfait, et qu'il ne reste point de scrupule là-dessus. Il remarque cependant, qu'on peut douter souvent si les bons qui sont dans la misère, n'ont pas été rendus bons par leur malheur même, et si les méchans heureux n'ont peut-être pas été gâtés par la prospérité. Il ajoute, que nous sommes de mauvais Juges, quand il s'agit de connoitre non seulement un homme de bien mais encore un homme heureux. On honore souvent un hypocrite, et l'on méprise un autre dont la solide vertu est sans affectation. On se connoît peu aussi en bonheur, et souvent la félicité est méconnue sous les haillons d'un pauvre content, pendant qu'on la cherche en vain dans les Palais de quelques Grands. Enfin l'Auteur remarque que la plus grande félicité ici-bas consiste dans l'espérance du bonheur futur, et qu'ainsi on peut dire qu'il n'arrive rien aux méchans qui ne serve à l'amendement ou au châtiment, et qu'il n'arrive rien aux bons qui ne serve à leur plus grand bien. Ces conclusions reviennent entièrement à mon sens, et on ne sauroit rien dire de plus propre à finir l'Ouvrage.

CAUSA DEI ASSERTA

PER JUSTITIAM EJUS

CUM CAETERIS EJUS PERFECTIONIBUS CUNCTISQUE ACTIONIBUS CONCILIATAM.

---

1. Apologetica Causae Dei Tractatio non tantum ad divinam gloriam, sed etiam ad nostram utilitatem pertinet, ut tum magnitudinem ejus, id est potentiam sapientiamque colamus, tum etiam bonitatem, et quae ex ea derivantur, justitiam ac sanctitatem amemus, quantumque in nobis est imitemur. Hujus Tractationis duae sunt partes: prior praeparatoria magis, altera principalis censeri potest; prior spectat Divinam Magnitudinem, Bonitatemque separatim; posterior pertinentia ad utramque junctim, in quibus sunt Providentia circa omnes creaturas, et Regimen circa intelligentes, praesertim in negotio pietatis et salutis.

2. Magnitudinis Divinae potius quam Bonitatis rationem habuere Theologi rigidiores; at laxiores contra: utraque perfectio aeque curae est vere Orthodoxis. Error Magnitudinem Dei infringentium Anthropomorphismus, Bonitatem tollentium Despotismus appellari posset.

3. Magnitudo Dei studiose tuenda est contra Socinianos imprimis, et quosdam Semisocinianos, in quibus Conradus Vorstius hic maxime peccavit. Revocari autem illa potest ad duo capita summa, omnipotentiam et omniscientiam.

4. Omnipotentia complectitur tum Dei independentiam ab aliis, tum omnium dependentiam ab ipso.

5. Independentia Dei in existendo elucet, et in agendo. Et quidem in existendo, dum est necessarius et aeternus, et, ut vulgo loquuntur, ens a se: Unde etiam consequens est immensum esse.

6. In agendo independens est naturaliter et moraliter. Naturaliter quidem, dum est liberrimus, nec, nisi a se ipso, ad agendum determinatur; moraliter vero, dum est ἀνυπεύθυνος, seu superiorem non habet.

7. Dependentia rerum a Deo extenditur tum ad omnia possibilia, seu quae non implicant contradictionem; tum etiam ad omnia actualia.

8. Ipsa rerum possibilitas, cum actu non existunt, realitatem habet fundatam in divina existentia: nisi enim Deus existeret, nihil possibile foret; et possibilia ab aeterno sunt in ideis divini intellectus.

9. Actualia dependent a Deo tum in existendo, tum in agendo, nec tantum ab intellectu ejus, sed etiam a voluntate. Et quidem in existendo, dum omnes res a Deo libere sunt creatae, atque etiam a Deo conservantur; neque male docetur, conservationem divinam esse continuatam creationem, ut radius continuo a sole prodit; etsi creaturae neque ex Dei essentia, neque necessario, promanent.

10. In agendo res dependent a Deo, dum Deus ad rerum actiones concurrit; quatenus inest actionibus aliquid perfectionis, quae utique a Deo manare debet.

11. Concursus autem Dei (etiam ordinarius seu non miraculosus) simul et immediatus est et specialis. Et quidem immediatus, quoniam effectus non ideo tantum a Deo dependet, quia causa ejus a Deo orta est, sed etiam quia Deus non minus, neque remotius, in ipso effectu producendo concurrit, quam in producenda ipsius causa.

12. Specialis vero est concursus, quia non tantum ad existentiam rei actusque dirigitur, sed et ad existendi modum et qualitates, quatenus aliquid perfectionis illis inest, quod semper a Deo profluit, patre luminum, omnisque boni datore.

13. Hactenus de potentia Dei, nunc de sapientia ejus, quae ob immensitatem vocatur Omniscientia. Haec cum et ipsa sit perfectissima, (non minus quam Omnipotentia) complectitur omnem ideam et omnem veritatem; id est, omnia tam incomplexa, quam complexa, quae objectum intellectus esse possunt: et versatur itidem tam circa possibilia, quam circa actualia.

14. Possibilium est, quae vocatur Scientia simplicis intelligentiae, quae versatur tam in rebus, quam in earum connexionibus; et utraeque sunt tam necessariae, quam contingentes.

15. Possibilia contingentia spectari possunt tum ut sejuncta, tum ut coordinata in inte-

gros Mundos possibiles infinitos, quorum quilibet Deo est perfecte cognitus, etsi ex illis non, nisi unicus, ad existentiam perducatur: neque enim plures Mundos actuales fingi ad rem facit, cum unus nobis totam Universitatem Creaturarum cujuscunque loci et temporis complectatur, eoque sensu hoc loco Mundi vocabulum usurpatur.

16. Scientia Actualium, seu Mundi ad existentiam perducti, et omnium in eo praeteritorum, praesentium et futurorum, vocatur Scientia visionis: nec differt a Scientia simplicis intelligentiae hujus ipsius Mundi, spectati ut possibilis, quam quod accedit cognitio reflexiva, qua Deus novit suum decretum de ipso ad existentiam perducendo. Nec alio opus est divinae praescientiae fundamento.

17. Scientia vulgo dicta Media, sub Scientia simplicis intelligentiae comprehenditur, eo, quem exposuimus, sensu. Si quis tamen Scientiam aliquam Mediam velit inter Scientiam simplicis intelligentiae, et Scientiam visionis; poterit et illam et Mediam aliter concipere, quam vulgo solent, scilicet ut Media non tantum de futuris sub conditione, sed et in universum de possibilibus contingentibus accipiatur. Ita Scientia simplicis intelligentiae restrictius sumetur, nempe ut agat de veritatibus possibilibus et necessariis; Scientia Media de veritatibus possibilibus et contingentibus, Scientia visionis de veritatibus contingentibus et actualibus. Et media cum prima commune habebit, quod de veritatibus possibilibus agit; cum postrema, quod de contingentibus.

18. Hactenus de divina Magnitudine, nunc agamus etiam de Divina Bonitate. Ut autem Sapientia, seu veri cognitio, est perfectio intellectus, ita Bonitas, seu boni adpetitio, est perfectio voluntatis. Et omnis quidem voluntas bonum habet pro objecto, saltem adparens, at divina voluntas non nisi bonum simul et verum.

19. Spectabimus ergo et Voluntatem, et objectum ejus, nempe Bonum et Malum, quod rationem praebet volendi et nolendi. In Voluntate autem spectabimus et naturam ejus et species.

20. Ad Voluntatis naturam requiritur Libertas, quae consistit in eo, ut actio voluntaria sit spontanea ac deliberata, atque adeo, ut excludat necessitatem, quae deliberationem tollit.

21. Necessitas excluditur Metaphysica, cujus oppositum est impossibile, seu implicat contradictionem; sed non Moralis, cujus oppositum est inconveniens. Etsi enim Deus non possit errare in eligendo, adeoque eligat semper, quod est maxime conveniens; hoc tamen ejus libertati adeo non obstat, ut eam potius maxime perfectam reddat. Obstaret, si non, nisi unum, foret voluntatis objectum possibile, seu si una tantum possibilis rerum facies fuisset; quo casu cessaret electio, nec sapientia bonitasque agentis laudari posset.

22. Itaque errant, aut certe incommode admodum loquuntur, qui ea tantum possibilia dicunt, quae actu fiunt, seu quae Deus elegit; qui fuit lapsus Diodori Stoici apud Ciceronem, et inter Christianos Abailardi, Wiclefi, Hobbii. Sed infra plura de libertate dicentur, ubi humana tuenda erit.

23. Haec de Voluntatis natura; sequitur Voluntatis divisio, quae in usum nostrum praesentem est potissimum duplex: una in antecedentem et consequentem, altera in productivam et permissivam.

24. Prior divisio est, ut Voluntas sit vel antecedens seu praevia, vel consequens seu finalis sive, quod idem est, ut sit vel inclinatoria vel decretoria; illa minus plena, haec plena vel absoluta. Equidem solet aliter (prima quidem specie) explicari haec divisio a nonnullis, ut antecedens Dei voluntas (verbi gratia, omnes salvandi) praecedat considerationem; consequens autem, (verbi gratia, quosdam damnandi) eam sequatur. Sed illa praecedit etiam alias Dei voluntates, haec sequitur; cum ipsa facti creaturarum consideratio, non tantum a quibusdam Dei voluntatibus praesupponatur, sed etiam quasdam Dei Voluntates, sine quibus factum creaturarum supponi nequit, praesupponat. Itaque Thomas et Scotus, aliique divisionem hanc, eo, quo nunc utimur, sensu sumunt, ut voluntas antecedens ad Bonum aliquod in se, et particulariter, pro cujusque gradu, feratur, unde haec voluntas est tantum secundum quid; voluntas autem consequens spectet totale, et ultimam determinationem contineat; unde est absoluta et decretoria; et cum de divina sermo est, semper effectum plenum obtinet. Caeterum, si quis nostram explicationem nolit, cum eo de vocabulis non litigabimus: pro antecedente et consequente substituat, si volet, praeviam et finalem.

25. Voluntas antecedens omnino seria est et pura, non confundenda cum velleitate, (ubi quis vellet, si posset, velletque posse) quae in Deum non cadit; nec cum voluntate conditionali, de qua hic non agitur. Tendit autem voluntas antecedens in Deo ad procurandum omne bonum, et ad repellendum omne malum, quatenus talia sunt, et proportione gradus, quo bona malave sunt. Quam seria autem haec voluntas sit, Deus ipse declaravit, cum tanta adseveratione dixit, se nolle mortem peccatoris, velle omnes salvos, odisse peccatum.

26. Voluntas consequens oritur ex omnium voluntatum antecedentium concursu, ut scilicet, quando omnium effectus simul stare non possunt, obtineatur inde, quantus maximus effectus per sapientiam et potentiam obtineri potest. Haec voluntas etiam Decretum adpellari solet.

27. Unde patet, voluntates etiam antecedentes non omnino irritas esse, sed efficaciam suam habere; qui etsi effectus earum obtinetur, non semper sit plenus, sed per concursum aliarum voluntatum antecedentium restrictus. At voluntas decretoria, ex omnibus inclinatoriis resultans, semper plenum effectum sortitur, quoties potentia non deest in volente: quemadmodum certe in Deo deesse nequit. Nempe in sola voluntate decretoria locum habet Axioma: qui potest et vult, ille facit; quippe cum eo ipso scientiam requisitam ad agendum sub potentia comprehendendo, jam nihil intus extraque actioni deesse ponatur. Neque vero aliquid felicitati perfectionique volentis Dei decedit, dum non omnis ejus voluntas effectum plenum sortitur: quia enim bona non vult, nisi pro gradu bonitatis, quae in unoquoque est; tum maxime ejus voluntati satisfit, cum optimum resultans obtinetur.

28. Posterior Voluntatis divisio est in productivam circa proprios actus, et permissivam circa alienos. Quaedam enim interdum permittere licet, (id est, non impedire) quae facere non liçet, velut peccata, de quo mox. Et permissivae voluntatis objectum proprium non id est, quod permittitur, sed permissio ipsa.

29. Hactenus de Voluntate, nunc de Ratione Volendi, seu Bono et Malo. Utrumque triplex est, Metaphysicum, Physicum et Morale.

30. Metaphysicum generatim consistit in rerum etiam non intelligentium perfectione et imperfectione. Liliorum campi et passerum curam a Patre coelesti geri Christus dixit, et brutorum animantium rationem Deus habet apud Jonam.

31. Physicum accipitur speciatim de substantiarum intelligentium commodis et incommodis, quo pertinet malum poenae.

32. Morale de earum actionibus virtuosis et vitiosis, quo pertinet malum culpae: et malum physicum hoc sensu a morali oriri solet, etsi non semper in iisdem subjectis; sed haec tamen, quae videri possit aberratio, cum fructu corrigitur, ut innocentes nollent passi non esse. add. infra §. 55.

33. Deus vult bona per se antecedenter ad minimum; nempe tam rerum perfectiones in universum, quam speciatim substantiarum intelligentium omnium felicitatem et virtutem, et unumquodque bonorum pro gradu suae bonitatis, ut jam dictum est.

34. Mala, etsi non cadant in voluntatem Dei antecedentem, nisi quatenus ea ad remotionem eorum tendit, cadunt tamen interdum, sed indirecte in consequentem: quia interdum majora bona ipsis remotis obtineri non possunt, quo casu remotio malorum non plane perducitur ad effectum, et consistens intra voluntatem antecedentem, non prorumpit in consequentem. Unde Thomas de Aquino post Augustinum non incommode dixit, Deum permittere quaedam mala fieri, ne multa bona impediantur.

35. Mala Metaphysica et Physica, (veluti imperfectiones in rebus, et mala poenae in personis) interdum fiunt bona subsidiata, tanquam media ad majora bona.

36. At malum morale, seu malum culpae, nunquam rationem medii habet, neque enim (Apostolo monente) facienda sunt mala, ut eveniant bona; sed interdum tamen rationem habet conditionis, quam vocant, sine qua non, sive colligati et concomitantis; id est, sine quo bonum debitum obtineri nequit; sub bono autem debito etiam privatio mali debita continetur. Malum autem admittitur non ex principio necessitatis absolutae, sed ex principio convenientiae. Rationem enim esse oportet, cur Deus malum permittat potius, quam non permittat: ratio autem divinae voluntatis non, nisi a bono, sumi potest.

37. Malum etiam culpae nunquam in Deo objectum est voluntatis productivae, sed tantum aliquando permissivae; quia ipse nunquam peccatum facit, sed tantum ad summum aliquando permittit.

38. Generalis autem Regula est permittendi peccati, Deo hominique communis, ut nemo permittat peccatum alienum, nisi impediendo ipsemet actum pravum exerciturus esset. Et, ut verbo dicam, peccatum permitti nunquam licet, nisi cum debet, de quo distinctius infra §. 66

39. Deus itaque inter objecta voluntatis habet optimum, ut finem ultimum; sed bonum ut qualemcumque, etiam subalternum, res vero indifferentes, itemque mala poenae saepe ut media; at malum culpae non nisi ut rei alioqui debitae conditionem sine qua non; eo sensu, quo Christus dixit oportere, ut scandala existant.

40. Hactenus de magnitudine et de bonitate separatim ea diximus, quae praeparatoria hujus Tractationis videri possunt; nunc agamus de pertinentibus ad utramque junctim. Communia ergo

magnitudinis et bonitatis hic sunt, quae non ex sola bonitate, sed etiam ex magnitudine, (id est, sapientia et potentia) proficiscuntur: facit enim magnitudo, ut bonitas effectum suum consequatur. Et bonitas refertur vel ad creaturas in universum, vel speciatim ad intelligentes. Priore modo cum magnitudine constituit providentiam in Universo creando et gubernando; posteriore, justitiam in regendis speciatim substantiis ratione praeditis.

41. Quia bonitatem Dei, in creaturis sese generatim exerentem, dirigit sapientia; consequens est, providentiam divinam sese ostendere in tota serie Universi; dicendumque, Deum ex infinitis possibilibus seriebus rerum elegisse optimam; eamque adeo esse hanc ipsam, quae actu existit. Omnia enim in Universo sunt harmonica inter se, nec sapientissimus, nisi omnibus perspectis, decernit, atque adeo non, nisi de toto. In partibus, singulatim sumtis, voluntas praevia esse potest, in toto decretoria intelligi debet.

42. Unde adcurate loquendo, non opus est ordine Decretorum divinorum; sed dici potest, unicum tantum fuisse Decretum Dei, ut haec scilicet series rerum ad existentiam perveniret; post quam scilicet omnia, seriem ingredientia, fuere considerata, et cum rebus, alias series ingredientibus comparata.

43. Itaque etiam Decretum Dei est immutabile, quia omnes rationes, quae ei objici possunt, jam in considerationem venere: sed hinc non alia oritur necessitas, quam consequentiae, seu quam hypotheticam vocant, ex supposita scilicet praevisione et praeordinatione; nulla autem subest necessitas absoluta, seu consequentis; quia alius etiam rerum ordo possibilis erat, et in partibus, et in toto; Deusque, contingentium seriem eligens, contingentiam eorum non mutavit.

44. Neque ob rerum certitudinem preces laboresque fiunt inutiles ad obtinenda futura, quae desideramus. Nam in hujus seriei rerum, tanquam possibilis, repraesentatione apud Deum, antequam scilicet decerni intelligeretur, utique et preces in ea (si eligeretur) futurae, et aliae effectuum in ea comprehendendorum causae, inerant, et ad electionem seriei, adeoque et ad eventus in ea comprehensos, ut par erat, valuere. Et quae nunc movent Deum ad agendum aut permittendum, jam tum eum moverunt ad decernendum, quid acturus esset aut permissurus.

45. Atque hoc jam supra monuimus, res ex divina praescientia et providentia esse determinatas, non absolute, seu, quidquid agas, aut non agas, sed per suas causas rationesque. Itaque sive quis preces, sive studium et laborem inutiles diceret, incideret in sophisma, quod jam veteres ignavum adpellabant. add. infra, §. 106. 107.

46. Sapientia autem infinita Omnipotentis, bonitati ejus immensae juncta, fecit, ut nihil potuerit fieri melius, omnibus computatis, quam quod a Deo est factum; atque adeo, ut omnia sint perfecte harmonica, conspirentque pulcherrime inter se: causae formales, seu animae, cum causis materialibus, seu corporibus; causae efficientes, seu naturales, cum finalibus, seu moralibus; regnum gratiae cum regno naturae.

47. Et proinde, quotiescunque aliquid reprehensibile videtur in operibus Dei, judicandum est, id nobis non satis nosci; et sapientem, qui intelligeret, judicaturum, ne optari quidem posse meliora.

48. Unde porro sequitur nihil esse felicius, quam tam bono Domino servire, atque adeo Deum super omnia esse amandum, eique penitus confidendum.

49. Optimae autem seriei rerum (nempe hujus ipsius) eligendae maxima ratio fuit Christus Θεάνθρωπος, sed qui, quatenus creatura est ad summum provecta, in ea serie nobilissima contineri debebat, tanquam Universi creati pars, immo caput, cui omnis tandem potestas data est in coelo et in terra, in quo benedici debuerunt omnes gentes, per quem omnis creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei.

50. Hactenus de Providentia, nempe generali: porro bonitas, relata speciatim ad creaturas intelligentes, cum sapientia conjuncta, Justitiam constituit, cujus summus gradus est Sanctitas. Itaque tam lato sensu justitia non tantum jus strictum, sed et aequitatem, atque adeo et misericordiam laudabilem comprehendit.

51. Discerni autem justitia generatim sumta potest in justitiam specialius sumtam et sanctitatem. Justitia specialius sumta versatur circa bonum malumque physicum, aliorum nempe intelligentium; sanctitas circa bonum malumque morale.

52. Bona malaque physica eveniunt tam in hac vita, quam in futura. In hac vita multi queruntur in universum, quod humana natura tot malis exposita est, parum cogitantes, magnam eorum partem ex culpa hominum fluere, et revera non satis grate agnosci divina in nos beneficia, magisque adtentionem ad mala, quam ad bona nostra, verti.

53. Aliis displicet inprimis, quod bona malaque physica non sunt distributa secundum bona malaque moralia, seu quod saepe bonis est male, malis est bene.

54. Ad has querelas duo responderi debent: unum, quod Apostolus adtulit; non esse condignas adflictiones hujus temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis; alterum, quod pulcherrima comparatione Christus ipse subgessit, nisi granum frumenti, cadens in terram, mortuum fuerit, fructum non feret.

55. Itaque non tantum large compensabuntur adflictiones, sed et inservient ad felicitatis augmentum, nec tantum prosunt haec mala, sed et requiruntur, Add. §. 32.

56. Circa futuram vitam gravior adhuc est difficultas: nam objicitur, ibi quoque bona longe vinci a malis, quia pauci sunt electi. Origenes quidem aeternam damnationem omnino sustulit; quidam veterum paucos saltem aeternum damnandos credidere, quorum in numero fuit Prudentius; quibusdam placuit, omnem Christianum tandem salvatum iri, quorsum aliquando inclinasse visus est Hieronymus.

57. Sed non est, cur ad haec paradoxa et rejicienda confugiamus: Vera responsio est, totam amplitudinem regni coelestis non esse ex nostra cognitione aestimandam; nam tanta esse potest beatorum per divinam visionem gloria, ut mala damnatorum omnium comparari huic bono non possint, et Angelos beatos incredibili multitudine agnoscit Scriptura; et magnam creaturarum varietatem ipsa nobis aperit natura, novis inventis illustrata; quod facit, ut commodius, quam Augustinus et alii veteres, praevalentiam boni prae malo tueri possimus.

58. Nempe Tellus nostra non est, nisi satelles unius Solis, et tot sunt Soles, quot stellae fixae; et credibile est, maximum esse spatium trans omnes fixas Itaque nihil prohibet, vel Soles vel maxime regionem trans Soles, habitari felicibus creaturis. Quanquam et Planetae esse possint, aut fieri, ad instar Paradisi, felices. In domo Patris nostri multas esse mansiones, de coelo beatorum proprie Christus dixit, quod Empyreum vocant Theologi quidam, et trans sidera, seu soles, collocant, etsi nihil certi de loco beatorum adfirmari possit; interim et in spectabili mundo multas creaturarum rationalium habitationes esse verisimile judicari potest, alias aliis feliciores.

59. Itaque argumentum a multitudine damnatorum non est fundatum, nisi in ignorantia nostra, unaque responsione dissolvitur, quam supra innuimus; si omnia nobis perspecta forent, adpariturum, ne optari quidem posse meliora, quam quae fecit Deus. Poenae etiam damnatorum ob perseverantem eorum malitiam perseverant; unde insignis Theologus, Jo. Fechtius, in eleganti Libro de Statu damnatorum, eos bene refutat, qui in futura vita peccata poenam demereri negant, quasi justitia, Deo essentialis, cessare unquam posset.

60. Gravissimae tandem sunt difficultates circa Sanctitatem Dei, seu circa perfectionem ad bona malaque moralia aliorum relatam, quae cum amare virtutem, odisse vitium, etiam in aliis facit, et ab omni peccati labe atque contagione quam maxime removet; et tamen passim scelera regnant in medio potentissimi Dei imperio. Sed quidquid hoc est difficultatis, divini luminis auxilio etiam in hac vita ita superatur, ut pii, et Dei amantes, sibi, quantum opus est, satisfacere possint.

61. Objicitur nempe Deum nimis concurrere ad peccatum, hominem non satis. Deum autem nimis concurrere ad malum morale physice et moraliter, voluntate et productiva et permissiva peccati.

62. Concursum moralem locum habiturum observant, etsi Deus nihil conferret agendo ad peccatum, saltem dum permitteret, seu non impediret, cum posset.

63. Sed revera Deum concurrere moraliter et physice simul: quia non tantum non impedit peccantes, sed etiam quodammodo adjuvat, vires ipsis occasionesque praestando. Unde phrases Scripturae Sacrae, quod Deus induret incitetque malos.

64. Hinc quidam inferre audent, Deum vel utroque, vel certe alterutro modo, peccati complicem, immo auctorem esse; atque adeo divinam sanctitatem, justitiam, bonitatem evertunt.

65. Alii malunt divinam omniscientiam et omnipotentiam, verbo, magnitudinem, labefactare; tanquam aut nesciret minimeve curaret mala, aut malorum torrenti obsistere non posset. Quae Epicureorum, Manichaeorumve, sententia fuit: cui cognatum aliquid, etsi alio mitiore modo, docent Sociniani, qui recte quidem cavere volunt, ne divinam Sanctitatem polluant, sed non recte alias Dei perfectiones deserunt.

66. Ut primum ad Concursum Moralem permittentis respondeamus, prosequendum est, quod supra dicere coepimus, permissionem peccati esse licitam, (seu moraliter possibilem) cum debita (seu moraliter necessaria) invenitur: scilicet cum non potest peccatum alienum impediri sine propria offensa, id est, sine violatione ejus, quod quis aliis, vel sibi, debet. Exempli gratia, miles in statione locatus, tempore praesertim periculoso, ab ea decedere non debet, ut duos amicos, inter se duellum parantes, a pugnando avertat. Add. supra §. 36. Deberi autem aliquid apud Deum intelligimus non humano more, sed θεο-

πρεπῶς, quando aliter suis perfectionibus derogaret.

67. Porro, si Deus optimam Universi seriem, (in qua peccatum intercurrit) non elegisset, admisisset aliquid pejus omni creaturarum peccato; nam propriae perfectioni, et, quod hinc sequitur, alienae etiam, derogasset: divina enim perfectio a perfectissimo eligendo discedere non debet, cum minus bonum habeat rationem mali. Et tolleretur Deus, tollerentur omnia, si Deus vel laboràret impotentia, vel erraret intellectu, vel laberetur voluntate.

68. Concursus ad peccatum physicus fecit, ut Deum peccati causam auctoremque constituerent quidam; ita malum culpae etiam objectum productivae in Deo voluntatis foret: ubi maxime insultant nobis Epicurei et Manichaei. Sed hic quoque Deus, mentem illustrans, sui est vindex in anima pia et veritatis studiosa. Explicabimus igitur, quid sit, Deum concurrere ad peccati materiale, seu, quod in malo bonum est, non ad formale.

69. Respondendum est scilicet, nihil quidem perfectionis et realitatis pure positivae esse in creaturis, earumque actibus bonis malisque, quod non Deo debeatur; sed imperfectionem actus in privatione consistere, et oriri ab originali limitatione creaturarum, quam jam tum in statu purae possibilitatis (id est, in regione veritatum aeternarum, seu ideis divino intellectui obversantibus) habent ex essentia sua: nam quod limitatione careret, non creatura, sed Deus foret. Limitata autem dicitur creatura, quia limites seu terminos, suae magnitudinis, potentiae, scientiae, et cujuscumque perfectionis, habet. Ita fundamentum mali est necessarium, sed ortus tamen contingens; id est, necessarium est, ut mala sint possibilia, sed contingens est, ut mala sint actualia: non contingens autem per harmoniam rerum a potentia transit ad actum, ob convenientiam cum optima rerum serie, cujus partem facit.

70. Quod autem de privativa mali constitutione, post Augustinum, Thomam, Lubinum, aliosque veteres et recentiores, adserimus, quia multis vanum, aut certe perobscurum habetur; ita declarabimus ex ipsa rerum natura, ut nihil solidius esse adpareat: adhibentes in similitudinem sensibile quiddam et materiale, quod etiam in privativo consistit, cui inertiae corporum naturalis nomen Keplerus, insignis naturae indagator, imposuit.

71. Nimirum (ut facili exemplo utamur) cum flumen naves secum defert, velocitatem illis imprimit, sed ipsarum inertia limitatam, ut, quae (caeteris paribus) oneratiores sunt, tardius ferantur. Ita fit, ut celeritas sit a flumine, tarditas ab onere; positivum a virtute impellentis, privativum ab inertia impulsi.

72. Eodem plane modo Deum dicendum est creaturis perfectionem tribuere, sed quae receptivitate ipsarum limitetur: ita bona erunt a divino vigore, mala a torpore creaturae.

73. Sic defectu adtentionis saepe errabit intellectus, defectu alacritatis saepe refringetur voluntas; quoties mens, cum ad Deum usque, seu ad summum bonum, tendere debeat, per inertiam creaturis adhaerescit.

74. Hucusque iis responsum est, qui Deum nimis ad malum concurrere putant: nunc illis satisfaciemus, qui hominem ajunt concurrere non satis, aut non satis culpabilem esse in peccando, ut scilicet rursus adcusationem in Deum refundant. Id ergo probare contendunt Antagonistae tum ex imbecillitate humanae Naturae, tum ex defectu divinae Gratiae, ad juvandam nostram naturam necessariae; itaque in natura hominis spectabimus tum corruptionem, tum et reliquias imaginis divinae ex statu integritatis.

75. Corruptionis humanae considerabimus porro tum ortum, tum et constitutionem. Ortus est tum a lapsu Protolapsorum, tum a contagii propagatione. Lapsus spectanda est causa et natura.

76. Causa Lapsus, cur homo scilicet lapsus sit, sciente Deo, permittente, concurrente, non quaerenda est in quadam despotica Dei potestate, quasi justitia vel sanctitas adtributum Dei non esset; quod in effectu verum foret, si nulla apud eum juris et recti ratio haberetur.

77. Neque quaerenda est lapsus causa in quadam Dei ad bonum malumque, justum et injustum, indifferentia, quasi haec ipso pro arbitrio constituisset; quo posito sequeretur, quidvis ab eo constitui posse, pari jure aut ratione, id est, nulla; quod rursus omnem justitiae, atque etiam sapientiae, laudem in nihilum redigeret, siquidem ille nullum delectum haberet in suis actionibus, aut delectus fundamentum.

78. Neque etiam in voluntate quadam Deo adficta, minime sancta, minimeque amabili, causa lapsus ponenda est: tanquam nihil aliud, quam magnitudinis suae gloriam, spectans, bonitatisque exors, crudeli misericordia miseros fecerit, ut esset, quorum misereretur; et perversa justitia peccantes voluerit, ut essent, quos puniret; quae omnia tyrannica, et a vera gloria perfectioneque alienissima, sunt, cujus decus non tantum ad magnitudinem, sed etiam ad bonitatem, refertur.

79. Sed vera radix lapsus est in imperfectione seu imbecillitate creaturarum originali, quae faciebat, ut peccatum optimae seriei rerum possibili inesset, de quo supra. Unde jam factum est, ut lapsus, non obstante divina virtute et sapientia, recte permittetur, immo his salvis non posset non permitti.

80. Natura lapsus non ita concipienda est cum Baelio, quasi Deus Adamum in poenam peccati condemnaverit ad porro peccandum cum posteritate, eique (exsequendae sententiae causa) peccaminositatem infuderit; cum potius ipsa vi primi peccati, velut physico nexu, consecuta sit peccaminositas, quemadmodum ex ebrietate multa alia peccata nascuntur.

81. Sequitur Propagatio contagii, a lapsu Protoplastorum orti, perveniens in animas posterorum. Ea non videbitur commodius explicari posse, quam statuendo, animas posterorum in Adamo jam fuisse infectas. Quod ut intelligatur rectius, sciendum est ex recentiorum observatis rationibusque adparere, animalium et plantarum formationem non prodire ex massa quadam confusa, sed ex corpore jam nonnihil praeformato in semine latente, et dudum animato. Unde consequens est, vi benedictionis divinae et primaevae, omnium viventium rudimenta quaedam organica, (et pro animalibus quidem, animalium licet imperfectorum forma) animasque quodammodo ipsas dudum in Protoplasto cujusque generis extitisse; quae sub tempore omnia evolverentur. Sed animas animantiaque seminum, in humanis corporibus destinatorum, cum caeteris animalculis seminalibus talem destinationem non habentibus, intra gradum naturae sensitivae substitisse dicendum est, donec per ultimam conceptionem a caeteris discernerentur, simulque corpus organicum ad figuram humanam disponeretur, et anima ejus ad gradum rationalitatis (ordinaria an extraordinaria Dei operatione non definio) eveheretur.

82. Unde etiam adparet, non statui quidem rationalitatis praexistentiam, censeri tamen posse, in praeexistentibus praestabilita jam divinitus et praeparata esse proditura aliquando, non organismum tantum humanum, sed et ipsam rationalitatem, signato, ut sic dicam, actu exercitum praeveniente; simulque et corruptionem animae, etsi nondum humanae, lapsu Adami inductam, postea accedente rationalitatis gradu, demum in peccaminositatis originalis vim transisse. Caeterum adparet ex novissimis inventis, a solo patre animans animamque esse, at a matre in conceptu velut indumentum, (ovuli forma, ut arbitrantur) incrementumque ad novi corporis organici perfectionem necessarium praeberi.

83. Ita tolluntur difficultates, tum Philosophicae de origine formarum et animarum, animaeque immaterialitate, adeoque impartiabilitate, quae facit, ut anima ex anima nasci non poss

84. Tum Theologicae de animarum corruptione, ne anima rationalis pura, vel praeexistens, vel noviter creata, in massam corruptam, corrumpenda et ipsa, intrudi a Deo dicatur.

85. Erit ergo Tradux quidam, sed paullo tractabilior, quam ille, quem Augustinus, aliique Viri egregii, statuerunt, non animae ex anima (rejectus veteribus, ut ex Prudentio patet, nec naturae rerum consentaneus) sed animati ex animato.

86. Hactenus de causa, nunc de natura et constitutione corruptionis nostrae: ea consistit in peccato originali et derivativo. Peccatum originale tantam vim habet, ut homines reddat in naturalibus debiles, in spiritualibus mortuos ante regenerationem; intellectu ad sensibilia, voluntate ad carnalia versis; ita ut natura filii irae simus.

87. Interim Baelio, aliisque adversariis divinam benignitatem impugnantibus, aut saltem per objectiones quasdam suas obnubilantibus, concedere non oportet, eos qui soli peccato originali obnoxii sine actuali ante sufficientem rationis usum moriuntur (veluti infantes ante baptismum et extra Ecclesiam decedentes) necessario aeternis flammis addici: tales enim clementiae Creatoris relinqui praestat.

88. Qua in re etiam Johannis Hulsemanni, Johannis Adami Osiandri, aliorumque nonnullorum insignium Augustanae Confessionis Theologorum moderationem laudo, qui subinde huc inclinarunt.

89. Neque etiam extinctae sunt penitus scintillae imaginis divinae, de quibus paulo post; sed per gratiam Dei praevenientem etiam ad spiritualia rursus excitari possunt: ita tamen, ut sola gratia conversationem operetur.

90. Sed nec originale peccatum corruptam generis humani massam a Dei benevolentia universali penitus alienam reddit. Nam nihilominus sic Deus dilexit mundum, licet in malo jacentem, ut Filium suum unigenitum pro hominibus daret.

91. Peccatum derivativum duplex est, actuale et habituale, in quibus consistit exercitium corruptionis, ut scilicet haec gradibus modificationibusque variet, varieque in actiones prorumpat.

92. Et actuale quidem consistit tum in actionibus internis tantum, tum in electionibus compositis ex internis et externis; et est tum commis-

sionis, tum omissionis; et tum culposum ex naturae infirmitate, tum et malitiosum ex animae pravitate.

93. *Habituale* ex actionibus malis vel crebris vel certe fortibus oritur, ob impressionum multitudinem vel magnitudinem. Et ita habitualis malitia aliquid originali corruptioni pravitatis addit.

94. Haec tamen peccati servitus, etsi sese per omnem irregeniti vitam diffundat, non eo usque extendenda est, tanquam nullae unquam irregenitorum actiones sint vere virtuosae, imo nullae innocentes, sed semper formaliter peccaminosae.

95. Possunt enim etiam irregeniti in civilibus agere aliquando amore virtutis et boni publici, impulsuque rectae rationis, imo et intuitu Dei, sine admixta aliqua prava intentione ambitionis, commodi privati, aut affectus carnalis.

96. Semper tamen ex radice infecta procedunt quae agunt, et aliquid pravi (etsi interdum habitualiter tantum) admiscetur.

97. Caeterum haec corruptio depravatioque humana, quantacunque sit, non ideo tamen hominem excusabilem reddit, aut a culpa eximit, tanquam non satis sponte libereque agat: supersunt enim *reliquiae divinae imaginis*, quae faciunt, ut justitia Dei in puniendis peccatoribus salva maneat.

98. Reliquiae divinae imaginis consistunt tum in lumine innato intellectus, tum etiam in libertate congenita voluntatis. Utrumque ad virtuosam vitiosamque actionem necessarium est, ut scilicet sciamus velimusque, quae agimus; et possimus etiam ab hoc peccato, quod committimus, abstinere, si modo satis studii adhibeamus.

99. *Lumen innatum* consistit tum in ideis incomplexis, tum in nascentibus inde notitiis complexis. Ita fit ut Deus et lex Dei aeterna inscribantur cordibus nostris, etsi negligentia hominum et affectibus sensualium saepe obscurentur.

100. Probatur autem hoc lumen contra quosdam nuperos Scriptores, tum ex Scriptura Sacra, quae cordibus nostris Legem Dei inscriptam testatur, tum ex ratione, quia veritates necessariae ex solis principiis menti insitis, non ex inductione sensuum, demonstrari possunt. Neque enim inductio singularium unquam necessitatem universalem infert.

101. *Libertas* quoque in quantacunque humana corruptione salva manet, ita ut homo, etsi haud dubie peccaturus sit, nunquam tamen necessario committat hunc actum peccandi, quem committit.

102. Libertas exempta est tam a necessitate, quam a coactione. *Necessitatem* non faciunt futuritio veritatum, nec praescientia et praeordinatio Dei, nec praedispositio rerum.

103 *Non futuritio*: licet enim futurorum contingentium sit determinata veritas, certitudo tamen objectiva, seu infallibilis determinatio veritatis, quae illis inest, minime necessitati confundenda est.

104. *Nec praescientia aut praeordinatio Dei necessitatem imponit*, licet ipsa quoque sit infallibilis. Deus enim vidit res in serie possibilium ideali, quales futurae erant, et in iis hominem libere peccantem; neque hujus seriei decernendo existentiam, mutavit rei naturam, aut quod contingens erat, necessarium fecit.

105. Neque etiam *praedispositio rerum*, aut causarum series nocet libertati. Licet enim nunquam quicquam eveniat, quin ejus ratio reddi possit, neque ulla unquam detur indifferentia aequilibrii, (quasi in substantia libera et extra eam omnia ad oppositum utrumque se aequaliter unquam haberent:) cum potius semper sint quaedam praeparationes in causa agente, concurrentibusque, quas aliqui praedeterminationes vocant: dicendum tamen est, has determinationes esse tantum inclinantes, non necessitantes, ita ut semper aliqua indifferentia sive contingentia sit salva. Nec tantus unquam in nobis affectus appetitusve est, ut ex eo actus necessario sequatur: nam quamdiu homo mentis compos est, etiamsi vehementissime ab ira, a siti, vel simili causa stimuletur; semper tamen aliqua ratio sistendi impetum reperiri potest, et aliquando vel sola sufficit cogitatio exercendae suae libertatis, et in affectus potestatis.

106. Itaque tantum abest, ut praedeterminatio seu praedispositio ex causis, qualem diximus, necessitatem inducat contrariam contingenti vel libertati aut moralitati: ut potius in hoc ipso distinguatur Fatum Mahometanum a Christiano, absurdum a rationali: quod Turcae causas non curant; Christiani vero, et quicunque sapiunt, effectum ex causa deducunt.

107. Turcae scilicet, ut fama est (quamquam non omnes sic desipere putem) frustra pestem et alia mala evitari arbitrantur, idque eo praetextu, quod futura vel decreta eventura sint, *quicquid agas aut non agas*, quod falsum est: cum Ratio dictet, eum, qui certo peste moriturus est, etiam certissime causas pestis non esse evitaturum. Nempe, ut recte Germanico proverbio dicitur, mors vult habere causam. Idemque in aliis omnibus eventis locum habet. Add. supra §. 45.

108. *Coactio* etiam non est in voluntariis actionibus: etsi enim externorum repraesentationes plurimum in mente nostra possint, actio tamen nostra voluntaria semper spontanea est, ita ut principium ejus sit in agente. Id quod per harmoniam inter corpus et animam, ab initio a Deo praestabilitam, luculentius quam hactenus explicatur.

109. Hucusque de Naturae humanae imbecillitate actum est, nunc de *Gratiae Divinae Auxilio* dicendum erit, cujus defectum objiciunt Antagonistae, ut rursus culpam ab homine transferant in Deum. Duplex autem concipi Gratia potest; una sufficiens volenti, altera praestans ut velimus.

110. *Sufficientem volenti Gratiam* nemini negari dicendum est. Facienti quod in se est, non defore Gratiam necessariam, vetus, dictum est, nec Deus deserit nisi deserentem, ut post antiquiores notavit ipse Augustinus. Gratia haec sufficiens est vel ordinaria per verbum et sacramenta; vel extraordinaria, Deo reliquenda, quali erga Paulum est usus.

111. Etsi enim multi populi nunquam salutarem Christi doctrinam acceperint, nec credibile sit praedicationem ejus apud omnes quibus defuit irritam futuram fuisse, Christo ipso de Sodoma contrarium affirmante: non ideo tamen necesse est aut salvari aliquem sine Christo, aut damnari, etsi praestitisset quicquid per naturam potest. Neque enim nobis omnes viae Dei exploratae sunt, neque scimus an non aliquid extraordinaria ratione praestetur vel morituris. Pro certo enim tenendum est, etiam Cornelii exemplo, si qui ponantur bene usi lumine quod accepere, eis datum iri lumen quo indigent, quod nondum accepere, etiamsi in ipso mortis articulo dandum esset.

112. Quemadmodum enim Theologi Augustanae Confessionis fidem aliquam agnoscunt in fidelium infantibus baptismo ablutis, etsi nulla ejus appareant vestigia; ita nihil obstaret, Deum iis quales diximus, licet hactenus non Christianis, in agone ipso lumen aliquod necessarium tribuere extra ordinem, quod per omnem vitam antea defuisset.

113. Itaque etiam οἱ ἔξω, quibus sola praedicatio externa negata est, clementiae justitiaeque Creatoris relinquendi sunt; etsi nesciamus quibus aut quanam forte ratione Deus succurrat.

114. Sed cum saltem certum sit non omnibus dari *ipsam volendi gratiam*, praesertim quae felici fine coronetur: hic jam in Deo vel misanthropiam vel certe prosopolepsiam arguunt adversarii veritatis, quod miseriam hominum procuret, quodque non omes salvet, cum possit, aut certe non eligat merentes.

115. Et sane, si Deus maximam hominum partem ideo tantum creasset, ut aeterna eorum malitia miseriaque justitiae sibi gloriam vindicaret: neque bonitas in eo, neque sapientia, neque ipsa vera justitia laudari posset.

116. Et frustra regeritur, nos apud eum nihili, nec pluris quam vermiculi apud nos esse: excusatio enim ista non minueret, sed augeret duritatem, omni utique philanthropia sublata, si non magis Deus hominum curam gereret, quam nos vermiculorum, quos curare nec possumus, nec volumus Dei vero providentiam nihil exiguitate sua latet,. aut multitudine confundit; passerculos alit, homines amat, illis de victu prospicit, his, quantum in se est, felicitatem parat.

117. Quod si quis longius provectus contenderet, tam solutam esse Dei potestatem, tam exortem regulae gubernationem, ut innocentem quoque et quidem jure damnet; jam non apparet, aut quae apud Deum foret justitia, aut quid a malo Principio rerum potiente distaret talis Universi Rector, cui etiam merito *Misanthropia* et *Tyrannis* tribueretur.

118. Hunc enim Deum timendum ob magnitudinem, sed non amandum ob bonitatem manifestum foret. Certe tyrannicos actus non amorem sed odium excitare constat, quantacunque sit potentia in agente, imo tanto magis quanto haec major est; etsi demonstrationes odii metu sup rimantur.

119. Et homines talem Dominum colentes imitatione ejus a caritate ad duritiem crudelitatemque provocarentur. Itaque male quidam praetextu absoluti in Deo juris talia ei acta tribuerunt, ut fateri cogerentur hominem si sic ageret pessime facturum esse: quemadmodum et nonnullis elapsum est, quae in aliis prava sint, in Deo non fore, quia ipsi non sit lex posita.

120. Longe alia nos de Deo credere ratio, pietas, Deus jubent. Summa in illo Sapientia, cum maxima Bonitate conjuncta, facit ut abundantissime justitiae, aequitatis, virtutisque leges servet ut omnium curam habeat, sed maxime intelligentium creaturarum, quas ad imaginem condidit suam; et ut tantum felicitatis virtutisque producat, quantum capit optimum exemplar universi, vitium autem miseriamque non alia admittat, quam quae in optima serie admitti exigebatur.

121. Et licet prae ipso Deo infinito nos nihili videamur, hoc ipsum tamen infinitae ejus sapien-

tiae privilegium est, infinite minora perfectissime curare posse: quae etsi nulla assignabili ipsum proportione respiciant, servant tamen inter se proportionalitatem exiguntque ordinem, quem Deus ipsis indidit.

122. Eaque in re quodam modo Deum imitantur Geometrae per novam infinitesimorum analysin ex infinite parvorum atque inassignabilium comparatione inter se, majora atque utiliora quam quis crederet in ipsis magnitudinibus assignabilibus inferentes.

123. Nos igitur, rejecta illa odiosissima Misanthropia, tuemur merito summam in Deo Philanthropiam, qui omnes ad veritatis agnitionem pervenire, omnes a peccatis ad virtutem converti, omnes salvos fieri serio voluit, voluntatemque multiplicibus Gratiae auxiliis declaravit. Quod vero non semper facta sunt quae hic voluit, utique repugnanti hominum malitiae attribui debet.

124. At hanc, inquies, superare potuit summa potentia sua. Fateor, inquam: sed ut faceret, nullo jure obligabatur, neque id ratio aliunde ferebat.

125. Instabis: tantam benignitatem, quantam Deo merito tribuimus, progressuram fuisse ultra ea quae praestare tenebatur, imo optimum Deum teneri ad optima praestanda, saltem ex ipsa bonitate naturae suae.

126. Hic ergo tandem ad Summae Sapientiae divitias cum Paulo recurrendum est, quae utique passa non est, ut Deus vim ordini rerum naturisque sine lege mensuraque inferret, ut turbaretur harmonia universalis, ut alia ab optima rerum series eligeretur. In hac autem continebatur, ut omnes libertati, atque adeo quidam improbitati suae relinquerentur: quod vel inde judicamus quia factum est. Add. §. 142.

127. Interim Philanthropia Dei universalis, seu voluntas salvandi omnes, ex Auxiliis ipsis elucet; quae omnibus, etiam reprobis, sufficientia, imo persaepe abundantia praestita sunt, etsi in omnibus gratia victrix non sit.

128. Caeterum non video cur necesse sit gratiam, ubi effectum plenum consequitur, consequi eum semper sua natura, seu esse per se effectricem; cum fieri queat ut eadem mensura gratiae in uno ob repugnantiam vel circumstantias effectum non consequatur, quem in alio obtinet. Nec video quomodo vel ratione vel revelatione probari possit, gratiam victricem semper tantam esse, ut quantamcunque resistentiam, quantascunque circumstantiarum incongruentias esset superatura. Sapientis non est superfluas vires adhibere.

129. Non tamen nego aliquando evenire, ut Deus contra maxima obstacula, acerrimamque obstinationem, Gratia illa triumphatrice utatur; ne de quoquam unquam desperandum putemus, etsi regula inde constitui non debeat.

130. Errant multo gravius, qui solis electis tribuunt gratiam, fidem, justificationem, regenerationem; tanquam (repugnante experientia) πρόσκαιροι omnes hypocritae essent, nec a Baptismo, nec ab Eucharistia, et in universum nec a Verbo nec a Sacramentis spirituale juvamen accepturi; aut tanquam nullus electus semelque vere justificatus in crimen seu in peccatum proaereticum relabi posset; vel, ut alii malunt, tanquam in mediis sceleribus gratiam regenerationis electus non amitteret. Iidem a fideli certissimam finalis fidei persuasionem exigere solent; vel negantes reprobis imperari, vel statuentes falsum eos credere juberi.

131. Sed haec doctrina rigidius accepta, mere quidem arbitraria, nulloque fundamento nixa, et ab antiquae Ecclesiae sententiis, ipsoque Augustino plane aliena, in praxin influere, et vel temerariam futurae salutis etiam in improbo persuasionem, vel anxiam de praesente in gratiam receptione etiam in pio dubitationem, utramque non sine securitatis, aut desperationis periculo, generare posset: itaque post Despotismum hanc Particularismi speciem maxime dissuaserim.

132. Feliciter autem evenit, ut plurimi temperent tantae tamque paradoxae novitatis rigorem; et ut qui supersunt lubricae adeo doctrinae defensores, intra nudam theoriam subsistant, nec pravis ad praxin consequentiis indulgeant; dum pii inter eos, ut ex meliori dogmate par est, filiali timore, et plena amoris fiducia, salutem suam operantur.

133. Nos fidei, gratiae, justificationisque praesentis certi esse possumus, quatenus conscii sumus eorum quae nunc in nobis fiunt; futurae autem perseverantiae bonam spem habemus, sed cura temperatam; monente Apostolo, ut qui stat videat ne cadat: sed electionis persuasione remittere de studio pietatis, et futurae poenitentiae confidere minime debemus.

134. Haec contra Misanthropiam Deo imputatam suffecerint: nunc ostendendum est, nec Prosopolepsiam jure exprobrari Deo tanquam scilicet Electio ejus ratione careret. Fundamentum Electionis Christus est, sed quod quidam minus Christi participes sunt, ipsorum finalis malitia in causa est, quam reprobans praevidit Deus.

135. At hic rursus quaeritur cur diversa auxilia, vel interna, vel certe externa, diversis data sint, quae in uno vincant malitiam, in alio vincantur? Ubi sententiarum divortia nata sunt: nonnullis enim visum est Deum minus malos, aut

certe minus restituros magis juvisse; aliis placet, aequale auxilium in his plus effecisse; alii contra nolunt hominem quodammodo se discernere apud Deum, praerogativa naturae melioris, aut certe minus malae.

136. Equidem indubium est, in rationes eligendi apud Sapientem ingredi considerationem qualitatum objecti. Non tamen semper ipsa absolute sumpta objecti praestantia rationem eligendi facit; sed saepe convenientia rei ad certum finem in certa rerum hypothesi magis spectatur.

137. Ita fieri potest, ut in structura vel in ornatu non eligatur lapis pulcherrimus aut pretiosissimus, sed qui locum vacantem optime implet.

138. Tutissimum autem est statuere omnes homines, cum sint spiritualiter mortui, aequaliter esse at non similiter malos. Itaque pravis inclinationibus different, evenietque ut praeferantur, qui per seriem rerum circumstantiis favorabilioribus objiciuntur; in quibus minorem (certe in exitu) exerendae peculiaris pravitatis, majorem recipiendo gratia occasionem invenere.

139. Itaque nostri quoque Theologi, experientiam secuti, in externis certe salutis auxiliis, etiam cum aequalis esset interna gratia, agnoverunt differentiam hominum insignem, et in circumstantiarum extranearum nos afficientium oeconomia confugiunt ad Βάθος Pauli: dum sorte nascendi, educationis, conversationis, vitae generis, casuumque fortuitorum, saepe homines aut pervertuntur aut emendantur.

140. Ita fit ut praeter Christum, et praevisam status salutaris ultimam perseverentiam qua ipsi adhaeretur, nullum Electionis aut dandae fidei fundamentum nobis innotescat, nulla regula constitui debeat, cujus applicatio a nobis agnosci debeat, per quam scilicet homines aut blandiri sibi, aut insultare aliis possint.

141. Nam interdum insolitam pravitatem summamque resistendi obstinationem vincit Deus ne quisquam de misericordia desperet, quod de se Paulus innuit; interdum diu boni in medio cursu deficiunt, ne quis sibi nimium fidat; plerumque tamen ii, quorum minor est reluctandi pravitas et majus studium veri bonique, majorem divinae gratiae fructum sentiunt; ne quis ad salutem nihil interesse putet, quomodo se homines gerant. Add. §. 112.

142. Ipsum autem Βάθος in Divinae sapientiae thesauris, vel in Deo abscondito, et (quod eodem redit) in universali rerum harmonia latet; quae fecit ut haec series Universi, complexa eventus quos miramur, judicia quae adoramus, optima praeferendaque omnibus a Deo judicaretur. Add. §. 126.

143. Theatrum mundi corporei magis magisque ipso naturae lumine in hac vita elegantiam suam nobis ostendit, dum Systemata Macrocosmi et Microcosmi recentiorum inventis aperiri coepere.

144. Sed pars rerum praestantissima, Civitas Dei, spectaculum est cujus ad pulchritudinem noscendam aliquando demum illustrati Divinae gloriae lumine propius admittemur. Nunc enim solis fidei oculis, id est Divinae perfectionis certissima fiducia attingi potest: ubi quanto magis non tantum potentiam et sapientiam, sed et bonitatem Supremae Mentis exerceri intelligimus, eo magis incalescimus amore Dei, et ad imitationem quandam divinae bonitatis justitiaeque inflammamur.

Causae Dei tractatio, §. 1.

- Praeparatoria, separatim circa
  - Bonitatem quae perficit Voluntatem, 18. 19. ubi agitur de
    - Voluntate ejusque
      - Natura, quae postulat libertatem, excludit necessitatem, 20—22.
      - Divisione 23. in
        - Antecedentem et consequentem, 24—27.
        - productivam et permissivam, 28.
    - Volendi ratione id est Bono et Malo, 29. ejusque
      - Speciebus quae sunt
        - Metaphysicum non intelligentium, 30.
        - Physicum, huc malum poenae, 31.
        - Morale, huc malum Culpae, 32.
      - Applicatione specierum ad Divinam Voluntatem secundum ejus Divisiones, 33—39.
  - Magnitudinem, 2. 3. quae perficit Potentiam et Scientiam, et constituit
    - Omnipotentiam. §. 4. ubi
      - Independentia Dei ab aliis, 4. 6.
      - Dependentia omnium ab ipso, nempe
        - Possibilium ab ejus intellectu, 7. 8.
        - Actualium etiam ab ejus Voluntate in
          - Existendo per Conservationem,
          - Agendo per Concursum 10—12.
    - Omniscientiam. §. 13. cujus partes sunt
      - Scientia possibilium seu simplicis intelligentiae, 14—15.
      - Scientia Actualium seu Visionis, 16.
      - Scientia Media an et quomodo concipi possit, 17.
- Principalis circa Magnitudinem et Bonitatem junctim, vid. Tab. II.

Causae Dei tractatio principalis circa Magnitudinem et Bonitatem, junctim, 40. quoad

- Creaturas in universum, ubi Providentia, 41—49.
- Creaturas intelligentes Earumque Regimen, 50. ubi Dei.
  - Justitia specialiter dicta, circa bonum malumque physicum intelligentium in hac vita vel futura, 51—59.
  - Sanctitas circa bonum malumque Morale, 60. 61. Cui objicitur
    - Deum nimis concurrere ad peccatum seu ad malum morale, 61—65.
      - Moraliter, saltem permittendo: sed hoc ostenditur fieri propter necessitatem Moralem superiorem, 66—67.
      - Physice etiam cooperando, sed hoc ostenditur fieri quoad bonitatem involutam in malo, 68—73.
    - Hominem concurrere non satis; 74. ob defectum.
      - Naturae, in qua spectari debent
        - Corruptio, 75. ejusque
          - Causa a lapsu protoplastorum, cujus
            - Causa quoad
              - Deum, 67. 78.
              - Hominem, 79.
            - Constitutio, 80.
            - Propagatio in posteros, ubi de Origine animae, 81—85.
          - Constitutio in peccato.
            - Originali, (ubi quaestio quatenus damnet) 84—90.
            - Derivato 91.
              - Actuali 92.
              - Habituali, 93-96.
        - Reliquiae integritatis, 98. in
          - Lumine intellectus, 68—100.
          - LibertateVoluntatis, quae non est sublata, (ubi objectionibus satisfit) 101—180.
      - Gratiae, 109. quae est
        - Sufficiens volenti, data omnibus; gradu ulteriore non negato iis qui bene usi sunt gradu dato, estque
          - Ordinaria, 110.
          - Extraordina, 111—113.
        - Efficiens ut velimus non dato omnibus, 114. sine
          - Misanthropia, 115-127. ubi de gratia Dei per se victrice quatenus locum habeat, 128. 129. de beneficiis Dei male ad paucos electos restrictis, 130. 133.
          - Prosopolepsia; ubi de ratione Electionis in Christo 134-138. In ultimis autem rationibus singularium et oecónomia circumstantiarum agnoscendum Βάϑος, quia in harmonia rerum involvitur consideratio Infiniti 139-144.

LXXIV.
AD REVERENDSSIMUM PATREM DES BOSSES EPISTOLAE TRES.

1710—1711.

(Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. I. p. 289.)

EPISTOLA XV.

Admodum reverende pater, fautor honoratissime,

Placet quod Replicationem Multipraesentiae ita exponis, ut rei non sit, sed ubietatis: sed id, ni fallor, non admodum commode mentem loquentium exprimit. Nec video etiam cur opus sit penetratum cum Panis dimensionibus corpus Christi dicere, cum dimensiones hanc ubicationem non ingrediantur. Sed, re commode explicata, de phrasibus possumus esse faciles.

Objectionem, quam nuperimae tuae contra Harmoniam praestabilitam continent, in prioribus non observaveram; nam alioqui respondissem statim, cum ex earum sint numero, quibus maxime delector, quod rei uberius illustrandae occasionem praebent. Id ipsum, nempe quod Mundus, materia, mens, a finita mente perfecte comprehendi non debent, inter caetera argumenta mea est, quibus probo, materiam non ex atomis componi, sed actu subdividi in infinitum, ita ut in qualibet particula materiae sit mundus quidam infinitarum numero creaturarum. Si vero Mundus esset Aggregatum Atomorum, posset accurate cognosci à mente finita satis nobili. Porro quia nulla pars materiae perfecte cognosci a creatura potest, hinc apparet, nullam etiam Animam perfecte ab ea cognosci posse, cum per Harmoniam illam praestabilitam exacte materiam repraesentet. Itaque quod objectio tibi visum est, argumentum videri potest in rem meam.

An schedam meam rursus desideras, in qua sententiam meam nuper explicui de controversia Sinensi? Si ea est mens tua, requiram inter fasciculos chartaceos et erutam rursus submittam. Sed non possum statim promittere, ob confsionem chartarum, quibus me defunctum puto.

Gratissimum erit discere, quae porro de Sinensibus a P. Natali et aliis habebis; 16 volumina Sinensia typis impressa, ante annos aliquot misit mihi R. P. Bouvetus; sed litterae ejus periere, ut adeo ignorem quid his voluminibus contineatur. Ita thesaurus est absconditus. Scripsi plus semel, litterasque in Galliam curandas misi, sed nullum responsum tuli, et ex quo R. P. Verjusius obiit, nonnihil negligor a Gallis vestris. Si favore aliorum amicorum responsum a R. P. Bouveto obtinere possem, eo quoque nomine tibi obligatus forem. Non pauca alia et mea, et amicorum quaesita in litteris ad Bouvetum meis continebantur. Sed responsum nullum tulimus.

Quod superest, vale et fruere. Dabam Hanoverae 4. Augusti 1710.

Deditissimus.
G. G. Leibnitius.

P. S. Etsi fortasse Imperator Sinarum commode non possit edictum publicare de significatione vocis Tien, fortasse tamen indirecta aliqua ratione, sed authentica, poterit ea de re aperire mentem suam.

EPISTOLA XVI.

Reverendissime pater, fautor Honoratissime,

Quesnellianam controversiam, munus a te luculentum, accepi dudum, idque significatum a me, gratiasque actas putabam. Sin minus, faciamus, ut par est. Amicum tuum Guelferbyti videre memini. Utinam saepe occurrerent, in quibus tibi affectum meum probare possem!

Placet, quod objectioni tuae responsio mea, praesertim non omnino improvisa satisfecit. Qui Harmoniam praestabilitam admittet, non poterit non etiam admittere doctrinam de divisione mate-

riae actuali in partes infinitas. Sed idem aliunde consequitur, nempe ex natura motus fluidorum, et ex eo quod corpora omnia parum habent fluiditatis.

Incomprehensibilitatis attributum utinam soli Deo proprium esset! major nobis spes esset noscendae naturae; sed nimis verum est nullam esse partem naturae, quae perfecte comprehendi possit, idque ipsa rerum περιχώρησις probat. Nulla natura quantumvis nobilis, infinita simul distincte percipere, seu comprehendere potest; quin imo qui vel unam partem materiae comprehenderet, idem comprehenderet totum Universum ob eandem περιχώρησιν quam dixi. Mea principia talia sunt, ut vix a se invicem divelli possint. Qui unum bene novit, omnia novit.

Quasdam objectiones Dno Hartsoekero, rogatus, olim misi. Eae partem illam faciunt, quibus in suis declarationibus (Eclaircissemens) respondit, sed nomine meo non adjecto, quod nec desiderabam. At nuper in aliam controversiam implicati fuimus. Statuit ille, duas esse partes materiae, unam conflatam ex atomis perfecte duris, alteram ex fluido perfecto. Ego materiam sua natura divisibilem statuo, nec atomos, nisi per miraculum, induci posse. Fluiditatem etiam statuo transire in quosdam connexionis gradus, per motus varios in materia, inter se conspirantes; ita enim fit, ut separatio non fiat sine quadam motuum perturbatione, cui proinde resistitur. Hanc censeo ultimam rationem cohaesionis in materia. Nam unci, hami, funes, tabulae ab aëre vel aethere compressae, aliaque id genus, firmitatem aliquam jam praesupponunt. Nec puto aliam rationem ultimam cohaesionis reddi posse, cum materia non nisi motibus variari possit.

Occasionem mihi dederat Dn. Hartsoekerus, ut tale quid ei insinuarem. Videtur motum conspirantem a me adhibitum non satis intellexisse, unde nonnulla objicit, aliaque affert, quibus prolixius respondi quam institueram. Currente rota pro urceo amphora exiit.

Hanc epistolam ad te mittere volui, etiam ut judicium tuum subeat: Inde si videbitur, Dño Hartsoekero mittere poteris. Adjunctas etiam ad R. P. Orbanum destinari peto.

Tandem aliquando absolutum est in Batavis opusculum meum, et cum vos Batavis sitis viciniores, et in crebro cum iis commercio, facile per amicum inde habebis schedula ad Bibliopolam missa, quam hic adjungo. Interea vale et fave.

Dabam Hanoverae 7. Novemb. 1710.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.

EPISTOLA XVII.

Reverendissime pater, fautor honoratissime.

Gratias ago maximas, quod curasti litteras meas, quod Epistolam sextam Lamii apud Trivultienses editam mecum communicas, quod egregiis viris Ptolomaeo, et Turnamino tentamina mea destinas, quod Turnamini, et Hartsoekeri litteras mittis. Utrique respondeo, et ut responsionem cures rogo. Neque ingratum est, quod controversiae cum Hartsoekero meae participem Turnaminum facis. Ecce jam quid replicem: nam responsionem Hartsoekeri, quam misisti, tibi lectam puto; sin minus, aut si ipse non mittit, communicabo.

Nunc ad tuas quaestiones venio. Et primum, cum Entelechiae repraesentent materiae organicae constitutionem, tantam in ipsis varietatem necesse est esse, quantam in ipsa materia percipimus, nec una Entelechia alteri perfecte similis esse potest: et Entelechia agit in materia secundum ipsius exigentiam, ita ut status materiae novus sit consequens status prioris, secundum leges naturae; leges autem naturae per Entelechias effectum suum consequuntur. Sed et ipsius Entelechiae status praesens consequitur ex statu ejus priore. De trina materiae superficie quod dicam non habeo; nisi vel negandum ullam talem esse superficiem, vel ad miraculum confugiendum, quo massa intra certos limites coerceatur. — Cum Dusseldorpii, ni fallor, sint aliqui ex familia de Spee, hinc facile sciri poterit, an non R. P. Fridericus Spee ex eadem familia fuerit, et unde fuerit ortus.

Pergrata sunt quae de rejectis quibusdam Baji propositionibus memoras, quas ego etiam rejecero. Nec P. Spejum allegavi, quasi nova inter vos docentem, sed tanquam vestra pulchre explicantem. Caeterum utrum aliquis extra vestram Ecclesiam charitatem veram habere possit, facti est quaestio, quod possibile praesumitur, donec contrarium probetur: quae Speji inedita, aut mihi non visa sperare jubes, semper gratissima erunt. Moralem in Adamo, aut alio quocunque, peccandi necessitatem fuisse, ego quoque non dixerim, sed hoc tantum: praevaluisse in eo inclinationem ad peccandum, et adeo praedeterminationem aliquam fuisse, etsi non necessitantem. Illud agnosco, in Deo optime agendi, in confirmatis spiritibus bene agendi moralem esse necessitatem. Et in universum vocabula ita interpretari malim, ne quid consequatur, quod male sonet. Itaque praestat, nunquam moralem agnoscere necessitatem nisi ad bonum, quia, quae mala sunt, sapientem nec facere posse credendum est. Nescio, an aliter aliquando locutus sim;

si feci, incauta fuerit locutio, et emendanda, etsi non in rebus, sed in phrasibus fuerit lapsus.

Omnino statuo potentiam se determinandi sine ulla causa, seu sine ulla radice determinationis implicare contradictionem uti implicat relatio sine fundamento; neque hinc sequitur metaphysica omnium effectuum necessitas. Sufficit enim, causam, vel rationem non esse necessitantem metaphysice, etsi metaphysice necessarium sit, ut aliqua sit talis causa.

Non bene intelligo subtilitatem processus observati Romae, dum video R. P. Ptolomaeum contentum esse decisione Pontificia, et tamen Pontificem Maximum aliquid novi definiisse velle videri. Itaque gratum erit, si lucem aliquam mihi accendas, qua utar prout jubebis. Quod superest, vale et fave. Dabam Hanovrae 8. Febr. 1711.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.

LXXV.
REMARQUES PHILOSOPHIQUES
DE
MR. DE LEIBNIZ SUR SA THÉODICÉE.

1711.

(Epist. ad divers. ed. Kortholt. Vol. III. p. 119. Leib. Opp. ed. Dutens. Tom. I. p. 503).

Il m'a paru que la Théodicée de M. de L. donne quelque éclaircissement plausible de difficultés, et en la lisant je disois quelquefois en moi-même, je voudrois savoir ce que M. Bayle auroit pu repliquer à cela. Vous dites, Monsieur, qu'après avoir lu toutes le réponses, vous avez trouvé que les difficultés revenoient toujours à l'esprit. Mais il me semble que les réponses, quelques bonnes qu'elles puissent être, ne sont jamais capable de bannir les difficultés de la mémoire. Et comme les difficultés sont ordinairement plus aisées que les solutions, on les retient aussi plus aisément, et on en est aussi plus prévenu. Ainsi après une longue discussion, il est naturel qu'on se souvienne plus aisément des difficultés que des réponses, et que l'embarras revienne, tant qu'on n'agit par cet mémoire. Et même après un long compte, on doutera si l'on ne s'est pas mépris quelque part, et pour en être parfaitement assuré, on est obligé d'y repasser pièce par pièce, et n'y trouvant rien à redire en détail, on est obligé enfin de se rendre en gros. C'est pourquoi je souhaiterois que quelque homme habile et sincère repliquât bien distinctement aux réponses de la Théodicée. Et si quelqu'un en vouloit faire l'épreuve sans trop de prolixité, il pourroit examiner l'abrégé de la controverse reduite à des argumens en forme, qui se trouve à la fin de la troisième parties des Essais, et ne fait guères plus de 20 pages. — Vous avez raison, Monsieur, de dire que Madame l'Electrice d' Hanover a été amie de M. de L. Elle lui a écrit une longue Lettre sur les affaires d'Angletterre deux semaines et demie avant sa mort. Cette Lettre est aussi judicieuse que si elle avoit été écrite par le plus grand Ministre d'Etat, et aussi enjouée que si elle venoit d'une jeune Princesse Sophie, comme les Anglois l'appellent.

LXXVI.
DE LIBERTATE.

(E. Mss. Bibliothecae Hanoveranae nondum editis).

Libertas est spontaneitas intelligentis, itaque, quod spontaneum est in bruto vel alia substantia intellectus experte, id in homine vel in alia substantia intelligente, altius assurgit et liberum appellatur.

Spontaneitas est contingentia sine coactione, seu spontaneum est quod nec necessarium, nec coactum est.

Contingens seu Non-necessarium est cujus oppositum non implicat contradictionem.

Coactum est, cujus principium est externum.

Indifferens cum non est major ratio cur hoc potius fiat cum [1]) illud. Eique opponitur determinatum.

Omnes substantiarum singularium actiones sunt contingentes. Nam ostendi potest non implicare contradictionem ut res aliter fiant.

Omnes tamen actiones sunt determinatae et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem non tamen necessitans, ut sic potius, quam aliter fiat. Nihil fit sine ratione.

Libertas indifferentiae est impossibilis. Adeo ut ne in Deum quidem cadat, nam determinatus ille est ad optimum efficiendum, et creatura semper ex rationibus internis externisque determinatur.

Quo plus substantiae sunt per se determinatae, et ab indifferentia remotae, eo sunt perfectiores. Cum enim semper sint determinatae, vel habent determinationem ex se ipsis, eoque sunt potentiores et perfectiores, vel determinantur aliunde et catenus aliis rebus servire coguntur.

Eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione, eo magis est servitus, quo magis agitur ex animi passionibus. Nam quatenus agimus ex ratione, eo magis sequimur perfectionem nostrae naturae, quo vero magis ex passionibus agimus, eo magis servimus potentiae rerum extranearum.

Scholion

Ut ergo rem in summam contraham: Nulla est in rebus singularibus necessitas, sed omnia sunt contingentia. Vicissim tamen nulla est in rebus indifferentia, sed omnia sunt determinata. Quatenus quid per se determinatur, eatenus spontaneum vel (si intelligens sit) liberum est, quatenus determinatur aliunde, eatenus servit, seu est coactum. Hinc, quo quid magis per se ab indifferentia remotum sit, eo est potentius seu perfectius, minusque opus habet aliunde determinari. Deus cum sit perfectissimus adeoque liberrimus, determinatur ex se solo. Nos vero, quo magis cum ratione agimus eo magis ex nostra naturae perfectionibus determinamur, hoc est liberi sumus. Quod vero ipsae perfectiones nostrae alienaeque, totaque rerum natura, ex divina voluntate creata est, libertati spontaneitatique rerum nil obest, imo potius ideo res liberae sunt, quod Deus aliquem iis gradum perfectionis seu libertatis suae communicavit.

[1]) l. quam.

LXXVII.

DEFINITIONES ETHICAE.

(Ex autographis Leibnitii nondum editis, quae in Bibliotheca Regia Hanoverae asservantur).

Justitia est charitas sapientis.
Charitas est benevolentia generalis.
Benevolentia est habitus amoris.
Amare aliquem, est ejus felicitate delectari.
Sapientia est scientia felicitatis.
Felicitas est laetitia durabilis.
Laetitia est status voluptatum.
Voluptas seu delectatio est sensus perfectionis, id est sensus cujusdam rei quae juvat, seu quae potentiam aliquam adjuvat.
Perficitur, cujus potentia augetur seu juvatur.

Hypothesis alibi demonstra:

Mundus a sapientissimo et potentissimo Monarcha gubernatur, quem vocamus Deum.

Propositiones.

Dei finis sive scopus est laetitia propria, seu amor sui.
Deus creaturas, et maxime mente praeditas, creavit propter gloriam suam, seu amore sui.
Deus omnia creavit secundum maximam harmoniam sive pulchritudinem possibilem.
Deus amat omnes.
Deus omnibus prodest quantum possibile est.
Neque odium neque ira neque tristia neque invidia in Deum cadit.
Deus amat amari, seu amantes sui.
Deus amat mentes pro proportione perfectionis quam cuique earum dedit.
Perfectio universi, seu harmonia rerum non patitur omnes mentes esse aeque perfectas.
Quaestio cur Deus huic menti plus quam alteri perfectionis dederit, est ex numero quaestionum inanium, ut si quaeras utrum pes sit justo major, an calceus pedem urgens justo minor.
Atque hoc est arcanum, cujus ignoratio totam doctrinam de praedestinatione et justitia Dei obscurciavit.
Qui Deo non obedit, non est amicus Dei
Qui Deo obedit metu, nondum est amicus Dei.
Qui Deum amat super omnia, is demum amicus Dei est.
Qui non quaerit commune bonum, is Deo non obedit.
Qui non quaerit Dei gloriam, Deo non obedit
Qui Dei gloriam simul et commune bonum quaerit, Deo obedit.
Qui Deum non agnoscit per factum, is Deum non satis amat.
Cui aliqua displicent in actis Dei, is Deum non putat perfectum.
Qui putat Deum quaedam facere ex beneplacito absoluto, nullam rationem habente, seu libertate aloga sive indifferente, is Deum non putat perfectum.
Qui putat Deum agere optimo modo possibili, is Deum agnoscit perfectum.
Quisquis contemplatione perfectionis divinae non delectatur, is Deum non amat.
Omnes creaturae serviunt felicitati seu gloriae Dei pro gradu perfectionis suae.
Quisquis felicitati Dei servit praeter suam voluntatem, is Deum non amat.
Quisquis felicitatem suam collocat in relatione Divinae felicitatis, is se, is demum Deum amat.
Qui Deum amat, discere conatur ejus voluntatem.
Qui Deum amat, ejus voluntati obedit.
Qui Deum amat, amat omnes.
Quisquis est sapiens, amat omnes.
(Quisquis est sapiens amat omnes)
Omnis sapiens omnibus prodesse conatur.
Omnis sapiens multis prodest.
Omnis sapiens Deo amicus est.
Omnis Dei amicus est felix.
Quo quis sapientior hoc felicior in potentia pari.
Omnis sapiens est justus.
Omnis justus est felix.

LXXVIII.

VON DER GLUECKSELIGKEIT.

(Guhrauer Leibnitz's Deutsche Schriften etc. p. 420. seqq.)

Weisheit ist nichts andres als die Wissenschaft der Glückseligkeit, so uns nämlich zur Glückseligkeit zu gelangen lehrt.

Die Glückseligkeit ist der Stand einer beständigen Freude.

Wer glückselig ist, empfindet zwar seine Freude nicht alle Augenblicke; denn er ruhet bisweilen vom Nachdenken, wendet auch gemeiniglich seine Gedanken auf anständige Geschäfte. Es ist aber genug, dass er in Stand ist, die Freude zu empfinden, so oft er daran denken will, und dass inzwischen daraus eine Freudigkeit in seinem Thun und Wesen entsteht.

Die gegenwärtige Freude macht nicht glücklich, wenn kein Bestand dabei, und ist vielmehr derjenige unglückselig, der um kurzer Freude willen in lange Traurigkeit verfällt.

Die Freude ist eine Lust so die Seele an ihr selbst empfindet.

Die Lust ist die Empfindung einer Vollkommenheit oder Vortrefflichkeit, es sey an uns oder an etwas anders; denn die Vollkommenheit auch fremder Dinge ist angenehm, als Verstand, Tapferkeit und sonderlich Schönheit eines andern Menschen, auch wohl eines Thieres, ja gar eines leblosen Geschöpfes, Gemäldes oder Kunstwerkes.

Denn das Bild solcher fremden Vollkommenheit in uns eingedrücket, macht, dass auch etwas davon in uns selbst gepflanzet und erwecket wird, wie denn kein Zweifel, dass wer viel mit trefflichen Leuten und Sachen umgehet, auch davon vortrefflicher werde.

Und obschon bisweilen fremde Vollkommenheiten uns missfallen, als zum Exempel der Verstand oder die Tapferkeit eines Feindes, die Schönheit eines Mit-Buhlers oder Glanz einer fremden Tugend, die uns verdunkelt, oder beschämet, so geschieht es doch nicht aus der Vollkommenheit an ihr selbst, sondern wegen des Umstandes, dadurch uns Ungelegenheit entstehet, und wird alsdann die Süssigkeit der ersten Empfindung einer fremden Vollkommenheit durch den Verfolg und die Bitterkeit des Nachdenkens ausgethan und verderbet.

Man merket nicht allezeit, worin die Vollkommenheit der angenehmen Dinge beruhe, oder zu was für einer Vollkommenheit sie in uns dienen, unterdessen wird es doch von unserm Gemüthe, obschon nicht von unserm Verstande empfunden. Man sagt insgemein: es ist, ich weiss nicht was, so mir an der Sach gefället, das nennet man Sympathie, aber die der Dingen Ursachen forschen, finden den Grund zum öftern, und begreifen, dass etwas darunter stecke, so uns zwar unvermerket, doch wahrhaftig zu Statten kommt.

Die Musik gibt dessen ein schönes Beispiel. Alles was klinget, hat eine Bebung oder hin und her gehende Bewegung in sich, wie man an den Saiten siehet und also was klinget, das thut unsichtbare Schläge, wenn solche nun nicht verwirret, sondern ordentlich gehen, und mit gewissem Wechsel zusammentreffen, sind sie angenehm, wie man auch sonst einen gewissen Wechsel der langen und kurtzen Silben und Zusammentreffen der Reimen bei den Versen beobachtet, welche gleichsam eine stille Musik in sich halten, und wenn sie richtig, auch ohne Gesang angenehm fallen. Die Schläge auf der Trommel, der Takt und die Cadenz im Danzen und sonst dergleichen Bewegungen nach Maass und Regel haben ihre Angenehmlichkeit von der Ordnung; denn alle Ordnung kommt dem Gemüthe zu Statten, und eine gleichmässige, obschon unsichtbare Ordnung findet sich auch in den nach Kunst verursachten Schlägen oder Bewegungen der zitternden oder bebenden Saiten, Pfeiffen oder Klocken, ja selbst der Luft, so dadurch in gleichmässige Regung gebracht wird, die dann auch ferner in uns vermittelst des Gehörs einen mitstimmenden Wiederschall machet, nach welchem sich auch unsere Lebensgeister regen. Daher die Musik so bequem ist, die Gemüther zu bewegen, obgleich insgemein solcher Hauptzweck nicht genugsam beobachtet noch gesucht wird.

Und ist nicht zu zweifeln, dass auch im Fühlen, Schmecken und Riechen die Süssigkeit in einer gewissen, obschon unsichtbaren Ordnung und Vollkommenheit oder auch Bequemlichkeit bestehe, so die Natur darein geleget, uns und die Thiere zu dem, so sonst nöthig ist, zu reizen, und dass also

aller angenehmen Dinge rechter Gebrauch uns wirklich zu Statten komme, obschon durch Missbrauch und Unmässigkeit anderwärts ein weit grösserer Schade daraus zum öftern entstehen kann.

V o l l k o m m e n h e i t nenne ich álle Erhöhung des Wesens: denn wie die Krankheit gleichsam eine Erniedrigung ist und ein Abfall von der Gesundheit, also ist die Vollkommenheit etwas, so über die Gesundheit steiget, die Gesundheit aber selbst bestehet im Mittel und in der Wage und leget den Grund zur Vollkommenheit.

Gleichwie nun die Krankheit herkommt von verletzter Wirkung, wie solches die Arzney-Verständige wohl bemerket, also erzeiget sich hingegen die Vollkommenheit in der Kraft zu wirken, wie denn alles Wesen in einer gewissen Kraft bestehet, und je grösser die Kraft, je höher und freier ist das Wesen.

Ferner: Bei aller Kraft je grösser sie ist, je mehr zeiget sich dabei V i e l a u s e i n e m u n d i n e i n e m, indem Eines Viele ausser sich regieret, und in sich vorbildet. Nun die Einigkeit in der Vielheit ist nichts anders als die Uebereinstimmung, und weil eines zu diesem näher stimmet als zu jenem, so fliesset daraus die Ordnung, von welcher alle Schönheit herkommt und die Schönheit erwekket Liebe.

Daraus siehet man nun, wie Glückseligkeit, Lust, Liebe, Vollkommenheit, Wesen, Kraft, Freiheit, Uebereinstimmung, Ordnung und Schönheit an einander verbunden, welches von Wenigen recht angesehen wird.

Wenn nun die Seele in ihr selbst eine grosse Zusammenstimmung, Ordnung, Freiheit, Kraft oder Vollkommenheit fühlet, und folglich daran Lust empfindet, so verursachet solches eine Freude, wie aus allen diesen und obigen Erklärungen abzunehmen.

Solche Freude ist beständig und kann nicht betrügen, noch eine künftige Traurigkeit verursachen, wenn sie von Erkenntniss herrühret, und mit einem Licht begleitet, daraus im Willen eine Neigung zum Guten, das ist die T u g e n d entstehet.

Wenn aber die Lust und Freude so bewandt, dass sie zwar die Sinnen doch aber nicht den Verstand vergnüget, so kann sie eben so leicht zur Unglückseligkeit, als zur Glückseligkeit helfen, gleich wie eine wohlschmeckende Speise ungesund seyn kann.

Und muss also die Wollust der Sinnen nach den Regeln der Vernunft wie eine Speise, Arznei oder Stärkung gebraucht werden. Aber die Lust, so die Seele an sich selbst nach dem Verstand empfindet, ist eine solche gegenwärtige Freude, die uns auch fürs künftige bei Freude erhalten kann.

Daraus denn folget, dass nichts mehr zur Glückseligkeit diene, als die Erleuchtung des Verstandes und Uebung des Willens, allezeit nach dem Verstande zu wirken und dass solche Erleuchtung sonderlich in der Erkenntniss derer Dinge zu suchen, die unsern Verstand immer weiter zu einem höhern Licht bringen können, dieweilen daraus ein immerwährender Fortgang in Weisheit und Tugend, auch folglich in Vollkommenheit und Freude entspringet, davon der Nutzen auch nach diesem Leben bei der Seele bleibet.

Was das für Dinge seyen, deren Erkenntniss einen solchen glücklichen Fortgang verursachet, erfordert eine eigene Ausführung; inzwischen kann man sagen, dass niemand leichter zu einer hohen Staffel der Glückseligkeit steigen könne, als hohe Personen, und doch niemands in der That, wie Christus selbst gesagt, schwerlicher dazu gelangen, als eben Sie. Dessen Ursach ist, dass sie zwar viel Gutes thun können, aber selten ihre Gedanken darauf richten.

Denn weilen sie stets Gelegenheit zu sinnlichen Ergötzungen haben, so werden sie gewohnet, ihre Freude meist in der Wollust zu suchen, so vom Leib herrühret, und wenn sie sich hoch schwingen, so suchen sie doch mehr Lob und Ehre bei andern, als eine wahre Vergnügung bei sich selbsten. Daher wenn die Wohllust des Leibes durch Krankheiten und der Ruhm durch Unglücksfälle abgehet, da höret der Selbstbetrug auf und sie finden sich unglücklich.

Sie haben von Jugend auf dem Trieb äusserlicher Dinge gefolget, wegen der Lust so sie dabei gefunden, zumahl weil es aufangs etwas beschwerlich ist, diesem Strom zu widerstehen; haben also grossen Theils die Freiheit des Gemüthes verloren.

Daher es ein Grosses, wenn eine hohe Person sich selbst auch in Krankheit, Unglück und Verachtung vergnüget; und zwar wenn sie sich zufrieden geben kann nicht nur aus Noth, weil man siehet, dass es so seyn muss, welcher Trost nichts anders ist, als wenn man einen Schlaftrunk einnimmt, um die Schmerzen nicht zu empfinden, sondern durch Erweckung in sich selbst einer grossen Freude, so diese Schmerzen und Unglücksfälle überwieget.

Solche Freude, welche der Mensch sich allezeit selbst machen kann, wenn das Gemüth wohl beschaffen, besteht in Empfindung einer Lust an ihm selbst und an seinen Gemüthskräften, wenn man in sich ein starke Neigung und Fertigkeit zum Guten und zur Wahrheit fühlet, sonderlich vermit-

telst der gründlichen Nachricht, die uns ein erleuchteter Verstand darstellet, also dass wir den Hauptquell, Lauf und Endzweck aller Dinge und unglaubliche Vortrefflichkeit der alles in sich begreifenden höchsten Natur erfahren und dabei über die Unwissende empor gehoben werden, gleich als ob wir aus den Sternen herab die irdischen Dinge unter unsern Füssen sehen könnten. Zumahl wir endlich daraus gar erlernen, dass wir Ursach haben über Alles, so bereits geschehen, und auch, das noch geschehen soll, uns zum höchsten zu freuen, doch dass wir gleich wohl suchen, was noch nicht geschehen, so viel an uns, aufs Beste zu richten. Denn das ist eins der ewigen Gesetze der Natur, dass wir der Vollkommenheit der Dinge, und der daraus entstehenden Lust nach Maass unsrer Erkenntniss, guter Neigung und vorgesetzten Beitrags geniessen werden.

Wenn nun eine hohe Person dieses erlanget also, dass sie auch mitten in allem Ueberfluss und Ehren dennoch ihre grosse Vergnügung findet in den Wirkungen ihres Verstandes und ihrer Tugend, die halte ich doppelt für hoch. Vor sich wegen dieser ihrer Glückseligkeit und wahren Freude, für Andere aber, weil ganz gewiss, dass diese Person wegen ihrer Macht und Ansehens kann und wird auch vielen andern Licht und Tugend mittheilen, indem eine solche Mittheilung eine Rückstrahlung auf sie selbst machet, und die, so dergleichen gemeinsamen Zweck haben, in Untersuchung der Wahrheit, Erkenntniss der Natur, Vermehrung menschlicher Kräfte und Beförderung ihres gemeinen Besten einander helfen und neues Licht geben können.

Erscheinet also die hohe Glückseligkeit hoher und dabei erleuchteter Personen daraus, dass sie zu ihrer Glückseligkeit so viel thun können, als wenn sie tausend Hände und tausend Leben hätten, ja als wenn sie tausend mal so lang lebten als sie thun. Denn so viel ist unser Leben für ein wahres Leben zu schätzen, als man darin wohl thut. Der nun viel wohl thut in kurzer Zeit, der ist dem gleich, so 1000 mal länger lebt; welches bei denen Statt findet, so machen können, dass 1000 und aber 1000 Hände mit ihnen wirken, dadurch in wenig Jahren mehr Gutes geschehen kann zu ihrem höchsten Ruhm und Vergnügen, als sonst viel hundert Jahre nicht bringen könnten.

Die Schönheit der Natur ist so gross und deren Betrachtung hat eine solche Süssigkeit, auch das Licht und die gute Regung so daraus entstehen, haben so herrlichen Nutzen bereits in diesem Leben, dass wer sie gekostet, alle anderen Ergötzlichkeiten gering dagegen achtet. Thut man aber noch dazu, dass die Seele nicht vergehet, ja dass eine jede Vollkommenheit in ihr bestehen und Frucht bringen muss, so siehet man erst recht, wie die wahre Glückseligkeit, so aus Weisheit und Tugend entstehet, ganz überschwenglich und unermesslich sey über alles, dass man sich davon einbilden möchte. —

LXXIX.

DE LA SAGESSE.

(E. schedis Leibnitianis nondum editis, quae in Bibliotheca Regia Hanoveranae asservantur).

La s a g e s s e est une parfaite connoissance des principes de toutes les sciences et de l'art de les appliquer. J'appelle p r i n c i p e s toutes les vérités fondamentales qui suffisent pour en tirer toutes les conclusions en cas de besoin, après quelque exercice et avec quelque peu d'aplication. En un mot ce qui sert à conduire l'esprit à régler les moeurs, à subsister honnêtement, et partout, si on étoit même au milieu des barbares à conserver la santé, à se perfectioner en toute sorte des choses dont on peut avoir besoin et au pourvoir enfin aux commodités de la vie. L'art d'appliquer ces principes aux occurremens, renferme en elle l'art de bien juger ou raisonner, l'art d'inventer des vérités inconnues, et enfin l'art de se souvenir de ce qu'on saït à point nommé et quand on en a besoin.

L'art de bien raisonner consiste dans les maximes suivantes:

1. il ne faut jamais reconnoître pour vrai que ce qui est si manifesté qu'on ne puisse trouver aucun sujet de doute. C'est pourquoi il sera bon pour commencement de ces recherches, de s'imaginer d'être interessé à soutenir le contraire, à fin de voir si cet aiguillon ne pourroit pas nous éveiller à trouver, que la chose de solide à redire. Car il faut éviter les préjugés et n'attribuer aux choses que ce qu'elles renferment. Mais aussi il ne faut jamais être opiniâtre.
2. Lors qu'il ne paroit pas moyen de parvenir à cette assurance, il faut se contenter de la probabilité en attendant une plus grande lumière. Mais il faut distinguer des degrés dans les probabilités et il faut se souvenir, que tout ce que nous tirons d'un principe qui n'est que probable, se doit ressentir de l'imperfection de sa source, surtout quand il faut supposer plusieurs probabilités pour arriver à cette conclusion, car elle en devient encore moins assurée que chaque probabilité qui lui sert de fondement, n'étoit.
3. Pour tirer une vérité d'une autre il faut garder un certain enchainement qui soit sans interruption. Car comme on peut assurer, qu'une chaine tiendra, lorsqu'on est assuré que chaque anneau à part est de bonne étoffe, qu'il embrasse les deux anneaux voisins, savoir celui, qui le précède et celui, qui le suit, de même on peut être assuré de la justesse du raisonnement, lorsque la matière est bonne, c'est à dire, qu'il n'entre rien de douteux, et lorsque la forme consiste dans une liaison perpétuelle des vérités, qui ne laisse point de vuide. Par exemple A est B et B est C et C est D, donc A est D. Cet enchainement nous apprendra aussi de ne mettre jamais dans la conclusion plus, qu'il n'y avoit dans les prémisses. —

L'art d'inventer consiste dans les maximes suivantes:

1. Pour connoitre une chose il faut considérer tous les réquisits de cette chose, c'est-à-dire tout ce qui suffit à la distinger de toute autre chose. Et c'est ce qu'on appelle definition, nature, propriété réciproque.
2. Ayant une fois trouvé un moyen de la distinguer de toute autre chose, il faut appliquer cette même règle première à la considération de chaque condition ou réquisit, qui entre dans ce moyen, et considérer tous les réquisits de chaque réquisit. Et c'est ce que j'appelle la vraie analyse, ou distribution de la difficulté en plusieurs parties.
3. Quand on à poussé l'analyse à bout, c'est-à-dire quand on a considéré les réquisits qui entrent dans la considération de la chose proposée, et même les réquisits des réquisits et quand on est enfin venu à la considération de quelques natures, qu'on n'entend que par elles mêmes, qui sont sans réquisits et qui n'ont besoin de rien hors d'elles pour être conçues, on est parvenu à une connoissance parfaite de la chose proposée.
4. Quand la chose le merite, il faut tâcher d'avoir cette connoissance parfaite tout à la fois présente dans l'esprit, et cela se fait en répétant l'analyse plusieurs fois jusqu' à ce qu'il nous semble, que nous la voyons toute entière d'un seul coup d'esprit. Et pour cet effet il faut observer quelque gradation dans la répétition.
5. La marque d'une connoissance parfaite est lorsqu'il ne s'offre rien de la chose dont il s'agit, dont on ne puisse rendre raison, et qu'il n'y a point de rencontre dont on ne puisse prédire l'événement par avance. Il est très difficile de venir à bout de l'analyse des choses, mais il n'est pas si difficile d'achever l'analyse des vérités dont on a besoin. Parce que l'analyse d'une vérité est achevée quand on en a trouvé la démonstration, et il n'est pas toujours nécessaire, d'achever l'analyse du sujet ou prédicat pour trouver la démonstration de la proposition. Le plus souvent le commencement de l'analyse de la chose suffit à l'analyse ou connoissance parfaite de la vérité, qu'on connoit de la chose.
6. Il faut toujours commencer nos recherches par les choses les plus aisées comme sont les plus générales et les plus simples, item celles sur lesquelles il est aisé de faire des expériences et d'en trouver la raison, comme sont nombres, lignes, mouvemens.
7. Il faut monter par ordre, et des choses aisées aux difficiles et il faut tâcher de découvrir quelque progression dans l'ordre de nos méditations, à fin d'avoir la nature même pour guide et pour garant.
8. Il faut tâcher de ne rien d'omettre dans toutes nos distributions ou énumerations. Et c'est à quoi les dichotomies par membres opposées sont très bonnes.
9. Le fruit de plusieurs analyses des matières particulières différentes sera le catalogue des pensées simples, ou qui ne sont pas fort éloignées des simples.
10. Ayant le catalogue des pensées simples, on sera en état de recommencer à priori et d'expliquer l'origine des choses, prise de leur source d'un ordre parfait et d'une combinaison ou synthèse absolument achevée. Et c'est tout ce que peut faire notre ame dans l'état où elle est présentement.

L'art de se souvenir de ce qu'on sait à point nommé et quand on a besoin, consiste dans les observations suivantes.

1. Il faut s'accoutumer à avoir l'esprit présent, c'est-à-dire à pouvoir aussi bien méditer dans le tumulte, dans l'occasion et dans le danger, que dans son cabinet. C'est pourquoi il faut se prouver dans les occasions, et il en faut chercher même avec cette précaution pourtant, qu'on ne s'expose pas sans grande raison à un mal irréparable. En attendant il est bon de s'exercer dans les occasions, où le danger est imaginaire ou petit, comme sont le jeu, les conférences, les conversations, les exercices et les comédies.
2. Il faut s'accoutumer aux dénombremens. C'est pourquoi il est bon de s'exercer à rapporter tous les cas possibles de la question dont il s'agit, toutes les espèces d'un genre, toutes les commodités ou incommodités d'un moyen, tous les moyens possibles pour arriver à quelque fin.
3. Il faut s'accoutumer aux distinctions, savoir deux ou plusieurs choses fort semblables étant données, trouver sur le champ toutes leur différences.
4. Il faut s'accoutumer aux analogies, savoir deux ou plusieurs choses fort différentes étant données, trouver leur ressemblances.
5. Il faut pouvoir rapporter sur le champ des choses, qui ressemblent fort à la chose donnée, ou qui en sont fort différentes. Par exemple quand on me nie quelque maxime générale, il est bon que je puisse apporter des exemples sur le champ. Et quand un autre apporte quelque maxime contre moi, il est bon que je lui puisse d'abord opposer une instance, quand on me conte une histoire il est bon que j'en puisse rapporter sur le champ une semblable.
6. Quand il y a des vérités ou connoissances où la liaison naturelle du sujet avec son prédicat ne nous est pas connue, comme il arrive dans les choses de fait, et dans les vérités de l'expérience, il faut se servir de quelques artifices pour les retenir, comme par exemple pour les propriétés spécifiques des simples, l'histoire naturelle, civile, écclésiastique, la géographie, les coutumes, les loix, les canons, les langues. Je ne vois rien de si propre à faire retenir ces choses là, que les vers burlesques et quelques fois certaines figures; item des hypothèses controuvées pour les expliquer à l'imitation des choses naturelles, (comme une étymologie convenable vraie ou fausse pour les langues — Regula Mundi, en s'imaginant certaines ordres de la providence pour l'histoire).
7. Enfin il est bon de faire un inventaire par écrit des connoissances qui sont les plus utiles avec un registre ou table alphabétique. Et il en faut tirer enfin un manuel portatif de ce qui est plus nécessaire et plus ordinaire.

LXXX.

LETTRE A Mr. DES MAIZEAUX

CONTENANT QUELQUES ÉCLAIRCISSEMENS SUR QUELQUES ENDROITS DU SYSTEME DE L'HARMONIE PRÉÉTABLIE.

1711.

(Recueil des diverses pièces etc. Tom. II. p. 478. — Leibn. Opp. ed Dutens Tom. II. P. 1. p. 65).

Monsieur,

Je vous suis fort obligé de l'honneur de votre lettre, et de la communication que vous y joignez. On m'a sommé de votre part, quand j'étois à Berlin, de vous envoyer les lettres que je pourrois avoir eues de Mr. Bayle; mais les trois et quatre,

que j'ai eues de lui, n'étoient presque que rélatives à d'autres écrits. Ce qui fait que je ne les ai point gardées avec soin, et que je ne les saurois retrouver aisément, quand elles seroient encore dans le tas de mes vieux papiers. Je me souviens que dans l'une de ses lettres il croyoit que je concevois la force que je donne aux corps, comme quelque chose qui y pouvoit être renfermé, lorsqu'ils sont même en repos. Mais je lui marquai, que chez moi la force est toujours accompagnée d'un mouvement effectif; à peu près comme ce qui se passe dans l'ame, est toujours accompagné de ce qui y répond dans le corps. Aussi un état momentané d'un corps qui est en mouvement, ne pouvant point contenir du mouvement, qui demande du temps, ne laisse pas de renfermer de la force.

Cependant, pour satisfaire en quelque chose à votre demande, Monsieur, je vous envoie ma Replique à ce que Mr. Bayle avoit mis à l'égard de mon système, dans la seconde édition de son Dictionnaire, article Rorarius. Peut être que M. Bayle y a répondu dans quelque supplément à son Dictionaire, ou dans quelque autre endroit non encore imprimé. Car il me marquoit, ce me semble, qu'il y vouloit penser. Mais comme ni cette replique de ma part, ni sa duplique n'ont pas encore paru, je vous envoie mon écrit, tel à peu près que je l'avois envoyé à Mr. Bayle. Je dis à peu près, car j'ai changé quelque peu de chose en le relisant; et je serai bien aise d'en apprendre votre sentiment, si vous voulez bien le conférer avec le dit endroit de Mr. Bayle, comme je serai ravi aussi de l'avoir sur mon dernier livre.

Je viens au fragment de vos Réflexions sur mon nouveau système, envoyées à Mr. Bayle, et que je voudrois avoir vues toutes. Je ne refuse point aux hommes le privilège que j'accorde aux animaux. Ainsi je crois que le ames des hommes ont préexisté, non pas en ames raisonnables, mais en ames sensitives seulement, qui ne sont parvenues à ce degré supérieur, c'est-à-dire, à la Raison, que lorsque l'homme, que l'ame devoit animer, à été conçu.

J'accorde une existence aussi ancienne que le monde, non-seulement aux ames des bêtes, mais généralement à toutes Monades, ou substances simples, dont les phénomènes composés résultent: et je tiens que chaque ame, ou monade, est toujours accompagnée d'un corps organique, mais qui est dans un changement perpétuel; de sorte que le corps n'est pas le même, quoique l'ame et l'animal le soient. Ces règles ont encore lieu par rapport au corps humain, mais apparemment d'une manière plus excellente qu'à l'égard d'autres animaux qui nous sont connus; l'homme devant demeurer non-seulement un animal, mais encore un personnage et un citoyen de la cité de Dieu, qui est le plus parfait état possible, sous le plus parfait Monarque.

Vous dites, Monsieur, dans votre fragment, que vous ne comprenez pas trop bien quelles sont ces autres substances corporelles, outre les animaux, dont on a cru jusqu'ici l'extinction entière. Mais s'il y a dans la Nature d'autres corps organiques vivans que ceux des animaux, comme il y a bien de l'apparence, et comme les plantes nous en semblent fournir un exemple, ces corps auront aussi leurs substances simples, ou Monades, qui leur donneront de la vie, c'est-à-dire, de la perception et de l'appétit; quoiqu'il ne soit point nécessaire que cette perception soit une sensation. Il y a apparemment une infinité de degrés dans la perception, et par conséquent dans les Vivans; mais ces vivans seront toujours indestructibles, non seulement par rapport à la substance simple, mais encore parce qu'elle garde toujours quelque corps organique.

Pour ce qui est des anciens, j'avoue que leurs sentimens ordinaires n'arrivent pas à mon sentimens de l'inextinction des animaux. Leur indestructibilité ne s'entend ordinairement que de celle de la matière, ou tout au plus des atomes: et l'on peut dire que dans l'hypothèse de ceux qui n'admettent ni atomes, ni entéléchies, aucune substance ne se conserve; cependant dans cette variété des anciens, il se peut qu'il y en ait eu dont les opinions eussent approché des miennes. Platon croyoit que les choses matérielles étoient dans un flux perpétuel, mais que les véritables substances subsistoient; il paroît ne l'avoir entendu que des ames. Mais peut-être que Démocrite, tout atomiste qu'il étoit, a conservé encore l'animal: car il enseignoit une réviviscence, puisque Pline dit de lui: reviviscendi promissa Democrito vanitas, qui ipse non revixit. Nous ne savons presque de ce grand homme, que ce qu'Epicure en a emprunté, qui n'étoit pas capable d'en prendre toujours le meilleur. Peut-être que Parménide, qui (chez Platon) enseignoit que tout étoit Un, avoit des sentimens approchans de ceux de Spinosa; et qu'ainsi il ne faudroit pas tant s'étonner, si quelques-uns se seroient approchés des miens. Et quoique la conservation de l'animal soit favorisée par les microscopes, cependant on a reconnu les petits corps avant leur découverte; et ainsi on peut fort bien aussi avoir prévu les petits animaux, comme Démocrite a prévu les étoiles insensibles dans la Voie lactée, avant la découverte des télescopes. La simple conservation de la matière, ou des élémens, ne paroît pas suffire pour expliquer l'Auteur de la Diète, quoiqu'il dit positivement qu'aucun vivant ne meurt, et généralement qu'aucun véritable être (aucune substance) ne sauroit naître, ni périr. S'il entendoit la seule conservation de la matière, en parleroit-il ainsi? Du moins il faudra avouer, qu'en ce cas ses paroles conviendroient mieux à mon système, qu'au sien.

Au reste, vous avez raison, Monsieur, de m'attribuer dans ce fragment un reste de Cartésianisme; car j'avoue que j'approuve une partie de la doctrine des Cartésiens. Mais mon sentiment sur le commerce de l'ame et du corps a des fondemens généralement reçus, avant la naissance du Cartésianisme.

La feuille est pleine, et je ne puis ajouter que ce qu'il faut pour marquer que je suis avec zèle,

Monsieur,

Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

Leibniz.

LXXXI.
EPISTOLA AD BIERLINGIUM.

1711.

(Epist. ad divers. ed. Kortholt. Vol. IV. p. 46. Leibn. Opp. ed. Dutens. Tom. V p. 373).

I. Gratum est intelligere, quod tibi non omnino displicuerint animadversiunculae meae qualescunque. Circa Physicas demonstrationes fortasse non dissentimus, et videris mentem meam aliter, quam vellem, accepisse, confundendo perfectam naturae cognitionem cum demonstrationibus, quibus quaedam ejus phaenomena explicantur. Nondum perfecte novimus naturam colorum, et tamen demonstrative explicamus iridem. Dantur in Physicis demonstrationes, verbi gratia circa motum, gravitatem, vim elasticam, vim magneticam, sonos, corpora coelestia, nonnullos etiam corporis nostri mechanismos, et alia; dum scilicet mathematica et metaphysica cum observationibus sensibilibus conjunguntur. Etsi autem perfecte noscere non liceat intima naturae, quia sub divisionibus procedunt in infinitum, spes tamen est magis penetrari posse in interiora, uti jam facere coepimus, idque maximo fructu rei oeconomicae et medicae fiet. Sunt quidam in inquirendo gradus. Ex. gr. architectus contentus in terra distinguere sabulum, argillam, saxa et similia, non habet opus, ut tam longe procedat, quam chymicus, qui etiam salia, sulphura, aliaque in terra contenta examinat: at Physicus in ipsorum salium sulphurumque constitutiones amplius inquirit et rationes phaenomenorum mechanicas investigat. Etsi autem nondum satis hic profecerimus, non ideo tamen animus est despondendus, quum ipsae salium figurae ducant ad mechanismum. Eruimus interdum caussas interiores et invisibiles, sed non ideo intimas et omnes. Nec sola inductione, sed etiam ratiocinatione utimur. Haec si tuis conferes, videbis, ni fallor, singulis satisfactum. Subjicis tandem, genus humanum nunquam ad perfectam naturae cognitionem perventurum. Sed quis unquam nos eo perventuros somniavit? An ideo nullas habere possumus demonstrationes? Est aliquid prodire tenus. Possumus ingredi in atrium, etsi in cubiculum aut sacrarium non admittamur.

II. Quaeris de rebus spirituum vel potius de incorporeis, aisque, nos videre mechanicam partium

dispositionem, sed non videre mechanismi principia. Recte, sed cum videamus et motum, hinc intelligimus causam motus seu vim. Mechanismi fons est vis primitiva, sed leges motus, secundum quas ex ea nascuntur impetus seu vires derivativae, profluunt ex perceptione boni et mali, seu ex eo, quod est convenientissimum. Ita fit, ut efficientes causae pendeant a finalibus, et spiritualia sint natura priora materialibus, uti etiam nobis sunt priora cognitione, quia interius animam (nobis intimam) quam corpus perspicimus, quod etiam Plato et Cartesius notarunt. Hanc vim ais cognosci per effectus, non qualis in se est; respondeo ita fore, si animam non haberemus, nec cognosceremus. Habet anima in se perceptiones et appetitus, iisque natura ejus continetur. Et ut in corpore intelligimus ἀντιτυπίαν, et figuram generatim, etsi nesciamus, quae sint Figurae corporum insensibilium: ita in anima intelligimus perceptionem et appetitum, etsi non cognoscamus distincte insensibilia ingredientia perceptionum confusarum, quibus insensibilia corporum exprimuntur. Sentiri, ais spiritualia, exempli gratia aërem, ventum, lumen, non tamen ideo satis cognosci; sed mihi aër, ventus, lumen, non magis spiritualia videntur quam aqua currens, nec ab ea differunt nisi subtilitate. Spiritus, animae, et in universum substantiae simplices seu monades, sensibus et imaginatione comprehendi non possunt, quia partibus carent. Quaeris, an dari credam corpora, quae non cadunt sub visum. Quidni credam? quin imo de eis non dubitari posse puto. Per microscopia videmus animalcula alias insensibilia, et nervuli horum animalculorum et alia forte natantia in ipsorum humoribus animalcula videri non possunt. Subtilitas naturae procedit in infinitum.

III. Denique petis definitiones materiae, corporis, spiritus. Materia est, quod consistit in antitypia seu quod penetranti resistit; atque ideo nuda materia mere passiva est. Corpus autem praeter materiam etiam habet vim activam. Corpus autem est vel substantia corporea, vel massa ex substantiis corporeis collecta. Substantiam corpoream voco, quae in substantia simplice seu monade (id est anima vel animae analogo) et unito ei corpore organico consistit. At massa est aggregatum substantiarum corporearum, ut caseus interdum ex confluge vermium constat. Porro Monas seu substantia simplex in genere continet perceptionem et appetitum; estque vel primitiva seu Deus, in qua est ultima ratio rerum; vel est derivativa, nempe Monas creata, eaque est vel ratione praedita, mens, vel sensu praedita, nempe anima, vel inferiore quodam gradu perceptionis et appetitus praedita, seu animae analoga, quae nudo Monadis nomine contenta est, cum ejus varios gradus non cognoscamus. Omnis autem Monas est inextinguibilis, neque enim substantiae simplices nisi creando vel annihilando, id est miraculose, oriri aut desinere possunt. Et praeterea omnis Monas creata est corpore aliquo organico praedita, secundum quod percipit appetitque; etsi per nativitates mortesque varie volvatur, involvatur, transformetur, et in perpetuo fluxu consistat. Porro Monades in se continent Entelechiam seu vim primitivam, ut sine ipsis materia mere passiva esset; et quaevis massa innumerabiles continet monades, etsi enim unumquodque organicum naturae corpus suam habeat monadem respondentem, continet tamen in partibus alias monades, suis itidem corporibus organicis praeditas primario inservientibus, et nihil aliud est tota natura; necesse est enim, omnia aggregata ex substantiis simplicibus resultare, tamquam ex veris elementis. Atomi vero, seu corpora extensa, et tamen infrangibilia, sunt res fictitiae, quae nisi per miraculum explicari non possunt, et ratione carent, nec causas virium motuumque ex illis reddere licet. Et licet darentur, vere simplicia non forent, eo ipso, quia sunt extensa et partibus praedita. Ita tuis respondi mentemque meam exposui, quantum paucis et per litteras licet. Pro oratione tua perelegante gratias ago maximas. Vale. Hanoverae 12. Augusti 1711.

LXXXII.
AD REVERENDISSIMUM PATREM DES BOSSES EPISTOLAE TRES.

1712.

(Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 293.)

EPISTOLA XVIII.

Reverendissime pater, fautor honoratissime,

Mire satisfacit tua versio [1]), et originalem textum passim vincit. Paucissima quaedam notavi, qualia et in meis soleo, ubi relego. Et cum tam fideliter, tam eleganter exprimas, atque etiam interdum illustres sensa, non est cur crebro per particulas subnata mittas; suffeceritque aliquando justam partem, ubi vacaverit, venire. Unum addidero, interdum fugientiores videri litterarum characteres, quod ideo dico, ne fortasse nova sit descriptione opus: neque enim descriptiones illae ab hominibus mercenariis sine mendis fieri solent, quae interdum fugiunt revidentem. Et vero pleraque omnia hactenus ita scripta sunt, ut novo exemplari non videatur opus.

Quae Dno. Hartsoekero nostro responderim, in adjecta Epistola vides. Probat ille, et non probat meum rationis sufficientis principium; probat generatim, non probat exertim; diceret aliquis de schola, probare in signato, non in exercito actu. Dicerem (si mavis) probare magis, quam adhibere. Itaque non potui quin ei paulo clarius, et per exempla similia ostenderem, quantum ab eo, id est, a recta ratione decedat. Perplacet quod contra meum principium Transitus non saltantis id ipsum allegat, quo pulchre atomi impugnantur. Et praeclare praevidisti, experientiam, quam affert, veram non esse. Omnia corpora dura nobis nota elastica sunt, adeoque cedunt, et vim incurrentis per gradus paulatim infringunt; etsi hoc non semper satis sensibile sit, cum scilicet valde dura sunt corpora, et magna se promptitudine restituunt. Sed si dantur atomi, transitus fit in instanti contra ordinem rerum. Argumentum quidem hoc olim adhibitum contra atomos non fuit, sed tamen non spernendae est efficaciae apud intelligentes.

De primo suo Elemento, seu materia summe fluida, ita interdum loquitur, ac si corpus non esset, sed hoc fortasse in logomachiam abibit. Nam movetur, et impellit, impelliturque, et extensionem habet, et partes etiam aliae ab aliis discedunt. Sed quamdiu in hoc suo fluido nihil agnoscit, nisi extensionem, figuram, et harum variationem in motu, non poterit inde educere perceptionem. Ait quidem nos non posse scire quarum rerum tale fluidum sit capax, sed quamdiu in eo nihil aliud, quam dicta, collocamus, optime perspicimus quorum capax sit. Nec modificatio perfectiones addere potest, cum harum tantum limites variare possit. Quod si in illo fluido collocat aliquod attributum altius, ad nostra vel eis vicina redibit. Sed ipse discrimen rei substantialis, et modificationum, aliaque non imaginatione, sed intelligentia comprehendenda, non satis inspexisse videtur, aut curare.

Amicus, qui in actis Lipsiensibus Muysii librum recensuit, ostendit etiam, cum plane intactam reliquere vim argumenti mei pro necessitate Entelechiae materiam diversificantis, et nonnulla offert tuis plane consentientia.

His et similibus facile convinci posset Dn. Hartsoekerus, nisi invictus esset. Si spiritus nihil aliud sunt, quam collectio quaedam, et ut sic dicam, gutta fluidi, non magis apparet, quomodo perceptionem producant, quam si eos cum Epicuro ex atomis globularibus composuisset, nec unquam reddet rationem diversitatis. Sed postquam semel sibi persuasit, duo esse primaria, materiam perfecte duram, et perfecte fluidam, quae scilicet imaginationi blandiuntur; pulchrum putavit ex uno ducere spiritus, ex altero corpora. Quomodo inde ducantur spiritus, non est sollicitus. Ita scililicet solent, qui hypotheses suas amant.

[1]) sc. Theodicaeae.

Non potui non hunc parentis amorem in foetum, in novissima Epistola, ei non nihil objicere, et, quia liticulae taedio captus videtur, finem ei simul imponere: interea nihil obstat, opinor, quin Epistolae novissimae, et Hartsoekeriana, et mea R. P. Turnemino communicari possint.

Dissertationem tuam de substantia corporea legam lubentissime. Si substantia corporea aliquid reale est, praeter monades, uti linea aliquid esse statuitur, praeter puncta; dicendum erit, substantiam corpoream consistere in unione quadam, aut potius uniente reali a Deo superaddito monadibus, et ex unione quidem potentiae passivae monadum, oriri materiam primam, nempe extensionis, et antitypiae, seu diffusionis, et resistentiae exigentiam; ex unione autem Entelechiarum monadicarum, oriri formam substantialem, sed quae ita nasci, et extingui possit, et cessante illa unione extinguetur, nisi a Deo miraculose conservetur. Talis autem forma tunc non erit anima, quae est substantia simplex, et indivisibilis. Et forma ista, proinde ac materia est in fluxu perpetuo, cum nullum punctum revera in materia assignari possit, quod ultra momentum eundem locum servet, et quod non a quantumvis vicinis recedat. Sed anima in suis mutationibus eadem persistit, manente eodem subjecto, quod secus est in corporea substantia. Itaque alterutrum dicendum est: vel corpora mera esse phaenomena, atque ita extensio quoque non nisi phaenomenon erit, solaeque erunt monades reales, unio autem animae percipientis operatione in phaenomeno supplebitur; vel si fides nos ad corporeas substantias adigit, substantiam illam consistere in illa realitate unionali, quae absolutum aliquid (adeoque substantiale) etsi fluxum uniendis addat. Et in hujus mutatione collocanda esset transsubstantiatio vestra, monades enim revera non sunt hujus additi ingredientia, sed requisita; etsi non absoluta, metaphysicaque, necessitate, sed sola exigentia ad id requirantur. Itaque mutata licet substantia corporis, monades salvae esse poterunt, fundataque in iis phaenomena sensibilia. Accidens non modale videbitur aliquid difficile explicatu, nec de extensione id capio. Illud dici potest, etsi monades non sint accidentia, accidere tamen substantiae unionali, ut eas habeat (physica necessitate) uti corpori accidit, ut a corpore tangatur, cum corpus tamen accidens non sit. Extensio corporis nihil aliud esse videtur quam materiae continuatio per partes extra partes, seu diffusio. Ubi autem supernaturaliter cessabit Τὸ extra partes, cessabit etiam extensio, quae ipsi corpori accidit; solaque supererit extensio phaenomena, in monadibus fundata, cum caeteris, quae inde resultant, et quae sola existerent, si non daretur substantia unionalis. Si abesset illud monadum substantiale vinculum, corpora omnia cum omnibus suis qualitatibus nihil aliud forent quam phaenomena bene fundata, ut iris, aut imago in speculo, verbo, somnia continuata perfecte congruentia sibi ipsis; et in hoc uno consisteret horum phaenomenorum realitas. Monades enim esse partes corporum, tangere sese, componere corpora, non magis dici debet, quam hoc de punctis, et animabus dicere licet. Et monas, ut anima, est velut mundus quidam proprius, nullum commercium dependentiae habens nisi cum Deo. Corpus ergo si substantia, est realizatio phaenomenorum ultra congruentiam procedens.

Quod si omnino nolis accidentia haec Eucharistica esse mera phaenomena, poterit dici, esse fundata in accidentali aliquo primario, nempe non quidem in extensione, quae manere non potest, sed in punctis hujus extensionis ad monades respondentibus, sublata unione continuum ex punctis constituente; atque adeo sublatis lineis, et figuris continuis, qualitatibus autem et caeteris realibus accidentibus manentibus, ope remanentium punctorum accidentalium, demta continuitate, quae a realitate unionali, seu vinculo substantiali pendebat; et cessante ejus diffusione per partes extra partes, cessabat. Itaque puncta accidentalia possunt considerari, ut primarium accidens, quod sit caeterorum basis, et quodammodo non modale, quod de extensione seu diffusione materiae continua dici nequit.

Imo re magis expensa, video jam et ipsam extensionem salvari, atque adeo tuam vestra explicandi sententiam admitti posse, si quis phaenomena nolit. Nam ut puncta accidentalia admitti possunt, ita poterit etiam, imo fortasse tunc debebit admitti eorum unio. Ita habemus extensionem accidentalem absolutam. Sed talis extensio formaliter quidem dicet diffusionem partium extra partes, id autem quod diffundetur, non erit materia seu substantia corporis formaliter, sed tantum exigentialiter. Ipsum autem formale, quod diffunditur, erit localitas, seu quod facit situm, quod ipsum opus erit concipere tamquam aliquid absolutum. Itaque jam, credo, non pugnabimus, modo monades mutationi illi substantiae corporis supernaturali non involvas, praeter ullam necessitatem, cum ea, ut dixi, non ingrediantur. Ubi etiam secundum vos ipsos, anima Christi in Transsubstantiatione non mutatur, nec succedit in substantia panis locum. Idem dixerim de caeteris sanctissimi corporis monadibus. Interim, ut verum di-

cam, mallem accidentia Eucharistica explicari per phaenomena; ita non erit opus accidentibus non modalibus, quae parum capio.

Subtiliora paulo sunt quaedam, quae de Deo optima eligente Ruzius et Martinus Perezius vester habent, et indigerent interpretatione: in summa tamen a meis valde abhorrere videntur. Itaque multas pro communicatione gratias ago. Ago etiam plurimas pro Meldensis Episcopi instructione pastorali, quam percurri, et subtilem profundamque deprehendo. Illud vereor, ne plurima, quae in Jansenio reprehenduntur, sint ipsius Augustini, qui ipsemet etiam miram illam interpretationem habet, quod Deus non velit salvare singula generum, sed genera singulorum.

Titulum tentaminum Theodicaeae, nisi aliter judicas, servari posse putem, est enim Theodicaea quasi scientiae quoddam genus, doctrina scilicet de jusitia (id est sapientia simul et bonitate) Dei.

Quaenam est illa tandem definitio Romana causae Sinensis, de qua multum sermonem esse intelligo, et cui se vestri Romae submisere? Si Turnoniana decreta confimantur sine moderatione, et nisi curia Romana rem artificio aliquo involvit, vereor, ne Sinensis missio pessumeat, quod nolim. Nescio, an R. P. Turnemino significaveris, me annales molientem inde ab initio regni Caroli M. jam Carolingos ultra usque ad Saxones Reges, vel Imperatores pervenisse, qua occasione etiam Papissam discutiendi necessitas fuit. Quod si R. P. Daniel in suis, quos sub manibus habet, Francorum annalibus, huc usque etiam processit, in multis credo conveniemus, et si qua superessent dubia, possemus conferre. Chronologiam sic satis constituisse mihi videor. Quod superest, vale et fave.

Dabam Hanoverae 15. Febr. 1712.

Deditissimus

G. G. Leibnitius.

P. S. Venit aliquando in mentem optare. ut virorum vestrae societatis in rebus Mathematicis versatorum ope observationes variationis Magneticae per orbem continuatae annorum studio, collataque opera, instituerentur, quae res summi est momenti ad Geographiam et navigationes, et a nullis aliis commodius fieri posset. Post Gilbertum Anglum, qui primus hujus doctrinae fundamenta posuit, nemo melius de magneticis observationibus meritus est, quam vestri, quorum etiam justa opera extant; Cabaeus, Kircherus, Leotaudus, alii. Quod si vestri qui per orbem inde a Kircheri temporibus, quot annis, ubicunque, Mathematum periti agunt, sive fixis sedibus, sive in itineribus observassent quaenam sit tam declinatio horizontalis, quam inclinatio verticalis magnetica, et observationes in litteras retulissent, haberemus hodie Thesaurum observationum, ex quibus fortasse jam tum conjici ac praedici posset, saltem in aliquot annos, quae in plurimis locis debeat esse variatio. Unde observata variatione in medio mari, conjunctaque cum poli elevatione, haberi locus posset; et tandem erui limites, periodi, leges variationis, et fortasse etiam ratio tanti arcani. Nihil autem prohibet, quod hactenus neglectum est, adhuc curari, et saltem consuli posteritati, uti arbores venturis plantamus; saltemque prohiberi, ne aliquis post multos annos de praesente neglectu queri jure possit, ut nos nunc de praeterito querimur. Itaque propemodum audeo a te petere, ut rem ad R. P. Ptolomaeum (cum multa a me salute) deferas ejusque consilium expetas.

EPISTOLA XIX.

Reverendissime pater, fautor honoratissime.

Si id quod Monadibus superadditur ad faciendam unionem substantiale esse negas, jam corpus substantia dici non potest; ita enim merum erit Monadum aggregatum, et vereor, ne in mera corporum phaenomena recidas. Monades enim per se ne situm quidem inter se habent, nempe realem, qui ultra Phaenomenorum ordinem porrigatur. Unaquaeque est velut separatus quidam mundus, et hi per phaenomena sua consentiunt inter se, nullo alio per se commercio, nexuque.

Si accidens vocas, quicquid substantiam completam ita supponit, ut naturaliter sine ipsa esse nequeat, non explicas, in quo consistat id, quod accidenti est essentiale, et quo etiam in statu supernaturali a substantia distingui debet. Peripatetici omnino aliquid substantiale agnoscunt praeter Monades, alioqui secundum ipsos nullae substantiae praeter Monades forent. Et monades non constituunt substantiam completam compositam, cum non faciant unum per se, sed merum aggregatum, nisi aliquod substantiale vinculum accedat.

Ex Harmonia non potest probari, aliquid aliud esse in corporibus, quam Phaenomena. Nam aliunde constat, Harmoniam Phaenomenorum in animabus non oriri ex influxu corporum, sed esse praestabilitam, idque sufficeret si solae essent ani-

mae, vel Monades: quo casu etiam omnis evanesceret extinctio realis, nedum motus, cujus realitas ad meras phaenomenorum mutationes redigeretur.

Vellem aliquis integrum systema **Jansenii** in compendio exhiberet. Alioqui difficile est in re tam perplexa, de mente ejus recte judicare. Et quemadmodum ex **Augustino** plane contraria videntur exsculpi posse verbis, ejus e sua sede dimotis, ita fieri potest, ut idem **Jansenio** eveniat: sed nexus meditationum tollere hanc dubitationem potest, et valde versatum esse oportet in lectione **Augustini** et librorum ejus diversorum nosse tempora, scopos, synopsin, qui locis ex eo excerptis decipi non vult. Id olim nonnullis ejus verbis curiosius inspectis animadvertere mihi visus sum, eoque nunc sum factus circumspectior.

Hartsoekerus promisit, se ultra de Atomis non replicaturum; in eo proposito constantem se ostendere vult.

Multas utique habeo meditationes philosophicas, sed nondum editioni paratas. Ex iis ea quae pertinent ad leges motus, maxime ad elucidanda Naturae principia inservire possunt.

Multum tibi debeo, quod tanto studio in libello meo vertendo versaris. Vellem invenisses in eo, quae operae pretium facere possent.

Gratias ago pro communicatis, quae ad res Sinenses pertinent. Quanto magis ea considero, eo magis miror Romae fieri, quae mihi periculum Missionis augere videntur, et recta monent Lusitani, quorum interest non irritari Monarcham Sinensem. Interea vereor, ut Papa probet, quod Lusitani sibi jus patronatus in Ecclesias Sinenses attribuunt.

Nosse velim, an R. P. **Turneminus**, promissam **Theodicaeae** meae recensionem Trivultianis suis Actis literariis inseruerit.

Libros in scheda hac notatos Dominus **Romerskirchen**, quando volet, mittere poterit, pretium ascripsi: qualem ipsemet statuit solvam pecuniam, et pro his et pro priore, illi quem mihi nominaris.

Interea vale et fave Dabam Hanoverae 26. Maii 1712.

Deditissimus
G. G. **Leibnitius**.

EPISTOLA XX.

Reverendissime pater, fautor honoratissime.

Nova semper beneficia in me cumulas, in quibus non postrema sunt quod Recensionem Trivultianam procurasti, quam legere aveo, et quod non nunciasti tantum, sed et narratione condigna illustrasti Eminentissimi **Ptolemaei** promotionem; cui ex animo gratulor litteris quas transmitto, et ut eas quemadmodum obtulisti, curare velis, peto.

Beneficium etiam tribuis, dum doctorum ex sacra schola virorum sententias meis qualibuscunque conspirantes notas. Id enim tum ad confirmandum, tum ad intelligendum plurimum valet. R. P. **Sebastiani Izquierdo** nihil aliud me inspicere memini, quam librum inscriptum **Pharus Scientiarum**, quem juvenis vidi; sed ideam ejus pene amisi; quaedam phrases **Izquierdinae** in locis a te excerptis, non nihil a meis dissonant, sed in re consentire videmur. Ex. gr. cum ait Deum necessitatum fuisse moraliter, non physice ad mundum creandum, ego dicere malui, moraliter, non metaphysice; Physicam enim necessitatem in libello meo sic explicui, ut sit consequens moralis.

Explicationem phaenomenorum omnium per solas Monadum perceptiones inter se conspirantes, seposita substantia corporea, utilem censeo ad fundamentalem rerum inspectionem. Et hoc exponendi modo spatium fit ordo coexistentium phaenomenorum, ut tempus successivorum; nec ulla est monadum propinquitas, aut distantia spatialis, vel absoluta, dicereque, esse in puncto conglobatas, aut in spatio disseminatas, est quibusdam fictionibus animi nostri uti, dum imaginari libenter vellemus, quae tantum intelligi possunt. In hac etiam consideratione nulla occurrit extensio aut compositio continui, et omnes de punctis difficultates evanescunt. Atque hoc est, quod dicere volui alicubi in mea Theodicaea, difficultates de compositione continui admonere nos debere, res longe aliter esse conspiciendas. Videndum deinde quid necesse sit superaddi, si addamus unionem substantialem, seu ponamus substantiam dari corpoream, adeoque materiam; et an tunc necesse sit recurri ad corpus Mathematicum. Certe Monades non ideo proprie erunt in loco absoluto, cum revera non sint ingredientia, sed tantum requisita materiae. Itaque non ideo necesse erit indivisibilia quaedam localia constitui, quae in tanta difficultates conjiciunt. Sufficit, substantiam corpoream esse quiddam phaenomena extra animas realizans; sed in quo nolim concipere partes actu, nisi quae actuali divisione fiunt, nec indivisibilia, nisi ut extrema.

Monades puto existentiam semper habere plenam, nec concipi posse, ut partes potentia dicuntur esse in toto. Nec video quid Monas dominans aliarum monadum existentiae detrahat; cum revera inter eas nullum sit commercium, sed tantum consensus. Unitas substantiae corporeae in equo non oritur ab ulla refractione monadum, sed a vinculo substantiali superaddito, per quod in ipsis monadibus nihil prorsus immutatur. Vermis aliquis potest esse pars corporis mei, et sub mea anima tanquam monade dominante, qui idem alia animalcula in suo corpore habere potest, sub sua monade dominante. Dominatio autem et subordinatio monadum in ipsis considerata monadibus non consistit nisi in gradibus perceptionum.

Si definiatur **accidens** id esse, quod exigat inexistere substantiae, vereor, ut formalem rationem ejus satis explicemus, unde ratio apparere deberet, cur exigat: sane etiam substantia saepe exigit aliam substantiam; explicandum foret quid proprie sit illud τὸ inesse in quo accidentis natura collocari solet: ego ad hoc retulerim, ut sit modificatio absoluti alieni.

Verum est, consentire debere, quae fiunt in anima cum iis, quae extra animam geruntur; sed ad hoc sufficit, ut quae geruntur in una anima respondeant tum inter se, tum iis quae geruntur in quavis alia anima; nec opus est poni aliquid extra omnes animas, vel monades; et in hac hypothesi, cum dicimus **Socratem** sedere, nihil aliud significatur, quae nobis, aliisque, ad quos pertinet haec apparere, quibus **Socraten**, **Sessumque** intelligimus.

Quia judicas, Transsubstantiationis doctrinam, cum hypothesi vel fictione corporum ad phaenomena redactorum, conciliari posse, rogo ut hac de re mentem tuam mihi exponas. Quod superest, vale et fave. Dabam Hanverae 16. Junii 1712.

Deditissimus
G. G. **Lebinitius**.

LXXXIII.

REMARQUE

SUR LA

SIXIÈME LETTRE PHILOSOPHIQUE

IMPRIMÉE A TRÉVOUX 4703.

1712.

(Mémoires de Trévoux etc. Juil. 1712. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. I. p. 504.)

J'ai dit dans mes essais, article 392, que je désirois de voir les démonstrations citées par Mr. Bayle, et contenues dans la cinquième et sixième Lettres imprimées a Trevoux 1703. Le R. P. Desbosses m'a communiqué cette Lettre, où l'on entreprend de démontrer par la méthode des Géomètres, que Dieu est l'unique vraie cause de tout ce qui est réel et la lecture que j'en ai faite m'a confirmé dans le sentiment que j'ai marqué au même endroit, que cette proposition peut être vraie dans un fort bon sens, Dieu étant la seule cause des réalités pures, et absolues, ou des perfections; mais que lorsque l'on comprend les limitations, ou les privations, sous le nom de réalités, l'on peut dire que les causes secondes concourent à la production de ce qui est limité; et qu'autrement Dieu seroit la cause du péché, et même la cause unique. Et j'ai quelque penchant à croire, que l'habile Auteur de la Lettre n'est pas fort éloigné de mon sentiment; quoiqu'il semble comprendre toutes les modalités sous les réalités dont il veut que Dieu seul soit la cause: Car dans le fond je crois qu'il n'admettra pas que Dieu est la cause et l'auteur du péché: Il s'explique même d'une manière qui

semble renverser sa thèse, et accorder une véritable action aux créatures. Car dans la confirmation du huitième corollaire de sa seconde proposition il y a ces mots: »Le mouvement naturel de l'Ame, »quoique déterminé en lui-même, est indéterminé »par rapport aux objets; car c'est l'amour du bien »en général. C'est par les idées du bien qui paroît dans les objets particuliers, que ce mouvement devient particulier, et déterminé par rapport à ces objets; et ainsi comme l'esprit a le »pouvoir de diversifier ses idées, il peut aussi »changer les déterminations de son amour. Il n'est »point nécessaire pour cela qu'il succombe à la »puissance de Dieu, ni qu'il s'oppose à son action. »Ces déterminations des mouvemens vers ces objets particuliers ne sont point invincibles, et c'est »leur non-invincibilité qui fait que l'esprit est libre »et capable de les changer; mais après tout il ne »fait ces changemens que par le mouvement que »Dieu lui donne, et lui conserve.«

Selon mon stile, j'aurois dit que la perfection qui est dans l'action de la créature vient de Dieu; mais que les limitations qui s'y trouvent, sont une suite de la limitation originale, et des limitations précédentes survenues dans la créature, et que cela a lieu, non-seulement dans les esprits, mais encore dans toutes les autres substances, qui sont par là des causes concurantes au changement qui arrive en elles-mêmes: Car cette détermination dont l'Auteur parle, n'est autre chose qu'nne limitation.

Or, en repassant après cela sur toutes les démonstrations ou corollaires de sa Lettre, on pourra accorder ou rejeter la plupart de ses assertions, suivant l'explication qu'on en pourra faire. Car si par la réalité on n'entend que des perfections ou des réalités positives, Dieu en est la seule cause véritable: mais si ce qui enveloppe des limitations est compris sous les réalités, on niera une bonne partie des Thèses, et l'Auteur lui-même nous en aura montré l'exemple.

C'est pour rendre la chose plus concevable, que je me suis servi dans les essais de l'exemple d'un bateau chargé, que le courant emporte d'autant plus tard que le bateau est plus chargé. On y voit clairement que le courant est cause de ce qui est positif dans ce mouvement, de la perfection, de la force, de la vitesse du bateau; mais que la charge est cause de la restriction de cette force, et qu'elle produit le retardement.

On est louable de vouloir appliquer la méthode des Géomètres aux matières métaphysiques: mais il faut avouer qu'on y a rarement réussi jusqu'ici, et Mr. Descartes lui-même, avec toute cette très-grande habileté qu'on ne peut lui refuser, n'a peut-être jamais eu moins de succès, que lorsqu'il l'a entrepris dans une de ses réponses aux objecsions. Car dans les Mathématiques il est plus aisé de réussir, parce que les nombres, les figures, et les calculs suppléent aux défauts cachés dans les paroles; mais dans la Métaphysique, où l'on est privé de ce secours, (au moins dans les manières de raisonner ordinaires) il faudroit que la rigueur employée dans la forme du raisonnement, et dans les définitions exactes des termes, suppléât à ce manquement; mais on n'y voit ni l'un ni l'autre.

L'auteur de la Lettre, qui montre sans doute beaucoup de feu et de pénétration, va un peu trop vite quelquefois, comme lorsqu'il prétend prouver qu'il y a autant de réalité et de force dans le repos que dans le mouvement: au cinquième corollaire de la cinquième proposition, il allègue que la volonté n'est pas moins positive dans le repos que dans le mouvement, et qu'elle n'est pas moins invincible. Soit, mais s'ensuit-il qu'il y a autant de réalité et de force dans l'un que dans l'autre? Je ne vois point cette conséquence, et par le même raisonnement on prouveroit qu'il y a autant de force dans un mouvement foible, que dans un mouvement fort; Dieu en voulant le repos, veut que ce corps soit au lieu A, où il a été immédiatement auparavant, et pour cela il suffit qu'il n'y ait point de raison qui porte Dieu au changement; mais lorsque Dieu veut que dans la suite le corps soit au lieu B, il faut qu'il y ait une nouvelle raison, qui détermine Dieu à vouloir qu'il soit en B, et non pas en C, ou en tout autre lieu, et qu'il y soit plus ou moins promptement; et c'est de ces raisons de volontés de Dieu qu'il faut tirer l'estime de la force, et de la réalité qui se trouve dans les choses; mais il ne parle guères dans cette Lettre des raisons qui le portent à vouloir, et dont tout dépend, et ces raisons sont prises des objets.

Je remarque même d'abord au corollaire second de la première proposition, qu'elle est bien vraie, mais qu'elle n'est guères bien prouvée. On affirme que si Dieu cessoit seulement de vouloir qu'un être existât, il ne seroit plus, et on le prouve ainsi mot pour mot. Démonstration: ce qui n'existe que par la volonté de Dieu, n'existe plus dès que cette volonté n'est plus (mais c'est ce qu'on doit prouver; on tâche de le faire en ajoutant) Otez la cause, vous ôtez l'effet; il auroit fallu mettre cette maxime parmi les axiomes marqués au commencement; mais par malheur cet axiome se peut compter parmi les règles philosophiques, qui sont sujettes à beaucoup d'exception, Or, par la précédente proposition, et par son premier corollaire,

»nul être n'existe que par la volonté de Dieu, »donc etc.«

Il y a de l'ambiguité dans cette expression, que rien n'existe que par la volonté divine. Si l'on veut dire que les choses ne commencent à exister que par cette volonté, on a raison de ce rapporter aux propositions précédentes. Mais si l'on veut que l'existence des choses soit toujours une suite de la volonté de Dieu, l'on suppose à peu près ce qui est en question. Il falloit donc prouver d'abord, que l'existence des choses dépend de la volonté de Dieu, et qu'elle n'en est pas seulement un simple effet, mais encore une dépendance, à proportion de la perfection qu'elle renferme; et cela posé, elles n'en dépendent pas moins dans la suite qu'au commencement; c'est ainsi que j'ai pris la chose dans mes essais.

Cependant je reconnois que la Lettre sur laquelle je viens de faire des remarques est belle et digne d'être lue, et qu'elle contient des sentimens beaux et véritables, pourvu qu'on la prenne dans le sens que je viens de marquer; et ces manières de raisonner peuvent servir d'introduction à des méditations un peu plus avancées.

LXXXIV.
AD REVERENDISSIMUM PATREM DES BOSSES EPISTOLAE TRES.

1712—1713.

(Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 299—317.)

EPISTOLA XXI.

Reverendissime pater,

Primum versionis tuae partem, deinde litteras Cardinalis Ptelomaci missu tuo accepi. Misit etiam R. P. Orbanius icona insignis viri. Ex utroque missu magnam voluptatem percepi, optoque ut diu floreat, et prosit vir non uno modo Eminentissimus. Idem et tibi precor, qui ordinem tuum, et rempublicam litterariam, non mediocriter, ut auguror, illustrabis. Misit et Orbanius Sinenses quasdam novellas, unde intelligo, quaeri, inter vestros, virum in Mathesi practica versatum, dignum surrogari Castnero. Talem vidi Linzii ante aliquot annos, sed vereor, ne sit aetate provectior, quam ut itineris tanti incommoda ferre possit. Qui nunc apud vos floreant maxime in Mathesi, tuo indicio discere optem.

In Bibliotheca vestra Paderbornensi (si bene memini) vidi olim vetus quoddam Martiani Capellae exemplum, cum scholiis. Inquire, quaeso, an adsit, (possum enim errare) et circumstantias Codicis, autoremque scholiorum, si nomen ascriptum est, indica.

Versio tua pulchra est, et lucem dabit operi: utor tamen in re, pro parte mea, concessa a te libertate, et cum te arctius originali astrinxeris, quo fidelior interpres esses, ego nonnulla clarius explico quam sunt in Gallico; quaedam interdum enuntio rotundius, ut facturus fuissem si Latine scripsissem. Ubi Hanoveram reversus fuero, (nunc enim Guelferbyti ago) ad te remittam.

Nunc ad litteras tuas Philosophicas venio. Ego quoque sentio, admissis substantialibus praeter monades, seu admissa unione quadam reali, aliam longe esse unionem, quae facit, ut animal vel quodvis corpus natura organicum, sit unum substantiale, habens unam monada dominantem, quam unionem, quae facit simplex aggregatum, quale est in acervo lapidum: haec consistit in mera unione praesentiae, seu locali, illa in unione substantiatum novum constituente, quod scholae vocant unum per se, cum prius vocent unum per accidens. Nuspiam dixi, monades prorsus non mutatas modo equum constituere, modo non constituere; nam

cum monas semper intra se exprimat suas ad caetera omnia relationes, longe alia percipiet, cum in equo erit, quam cum in cane. Ad accidentis naturam non sufficit, ut sit dependens a substantia, nam substantia composita dependet a simplicibus, seu monadibus, sed addendum est, dependere a substantia tanquam subjecto, et quidem subjecto ultimo; nam potest accidens esse affectio alterius accidentis, v. g. magnitudo caloris, seu impetus: ita ut impetus sit subjectum, et magnitudo ei insit tanquam abstractum praedicati, cum impetus dicitur fieri magnus vel tantus. Sed calor, vel impetus est in corpore tanquam in subjecto; et ultimum subjectum semper est substantia. Et omne accidens est abstractum quoddam, sola vero substantia est concretum: et licet accidentia etiam possint habere praedicata concreta, velut cum impetus dicitur magnus, ipsamet tamen concreta non sunt, sed abstracta a praedicatis substantiarum.

Porro substantiam compositam, seu rem illam, quae facit vinculum monadum, cum non sit mera modificatio monadum, nec quiddam in illis existens, tanquam subjectis, (neque enim simul pluribus subjectis inesse eadem modificatio posset) statuerem dependere a monadibus; non dependentia logica, (ita scilicet, ut nec supernaturaliter ab iis separari possit), sed tantum naturali, nempe ut exigat illa venire in substantiam compositam, nisi Deus aliter velit; nam potest Deus eandem aliis monadibus uniendis applicare, ita ut priores unire desinat; potest etiam ipsam plane tollere, et aliam alias monades unientem huic substituere; idque vel ita ut alias monades unire desinat, et transferatur de monadibus in monades; vel ita ut suas monades, quas naturaliter unit, retineat; nunc vero supernaturaliter uniat etiam novas. Et hoc videtur secundum vestros dicendum de mutatione totius substantiae corporis in totam substantiam alterius corporis, quod tamen suam priorem naturam retineat.

Veniamus jam ad accidentia realia, quae huic rei unitivae inerant, tanquam subjecto. Et convenies, opinor, quaedam esse non nisi ejus modificationes, quae proinde cum ipsa sublata tollentur. Sed quaeritur, an non sint accidentia quaedam, quae sint plus quam modificationes. Videntur autem haec esse plane superflua, et quicquid ipsis praeter modificationem inest, videtur ad ipsam pertinere rem substantialem. Nec video quomodo possimus abstractum distinguere a concreto, seu subjecto cui inest, aut explicare intelligibiliter quid sit τὸ inesse vel inhaerere subjecto, nisi considerando inhaerens ut modum, seu statum subjecti; qui vel essentialis est, nec nisi mutata substantiae natura mutari potest, nec revera ab ea nisi respectu differt, vel est accidentalis, et appellatur modificatio, quae nasci, et interire potest, manente subjecto. Quod si alium modum nosti explicandi inhaerentiam, hunc suggere, quaeso, ab eo enim res pendebit. Quod si fieri non potest, verendum est, ne accidentia realia conservari dicendo, revera conservetis substantiam, et ita revera tota substantia non transmutetur. Unde etiam Graeci quidam, si bene memini, accidentia realia conservari negant, quia verentur, ne simul conservetur natura, et substantia.

Ais videri, ens medium dari posse inter substantiam et modificationem. Ego vero putem, id medium esse ipsum unum per se substantiatum, seu substantiam compositam; ea enim media est inter substantiam simplicem, quae praecipue nomen substantiae meretur, et modificationem. Substantia simplex est perpetua; substantiatum nasci et interire potest, et mutari; accidens est id, quod nascitur aut desinit substantia mutata, sed manente. Caeterum accidens non est capax novae modificationis, per se scilicet, sed tantum per accidens, quatenus inest substantiae per alia etiam accidentia modificatae; v. g. Impetus, vel calor idem in corpore A, nunc est praesens corpori B, nunc ab eo remotius ob praesentiam, vel remotionem corporis A; sed idem impetus non potest esse major, et minor, manenti enim priori minori accessit novus gradus, et totalis sequens est alius a totali praecedente. Similiter idem impetus non potest dirigi nunc in hanc, nunc in illam plagam, sed novus impetus aliam habens directionem, priori additus, facit novam directionem totalem, partiali utraque manente. Totalis autem impetus etiam ipse alteri compositus novum totalem parit.

His positis, putem Transsubstantiationem vestram explicari posse, retentis monadibus, (quod magis rationi, et ordini Universi consentaneum videtur) sed vinculo substantiali corporis Christi ad monades panis, et vini substantialiter uniendas a Deo adhibito; destructo autem priore vinculo substantiali, et cum eo ipsius modificationibus, seu accidentibus. Ita sola supererunt phaenomena monadum panis, et vini, quae futura fuissent, si nullum vinculum substantiale horum monadibus a Deo additum fuisset. Etsi autem panis, vel vinum non sit substantiatum constituens unum per se; nec proinde uno vinculo substantiali connectatur; est tamen aggregatum ex corporibus organicis, seu substantiatis, constituentibus unum per se; quorum vincula substantialia tollerentur, et a vinculo substantiali corporis Christi supplerentur. Cum dicitur hoc est corpus, tunc admissis substantiis compositis, non monades designantur, vel per hoc, vel per corpus

(quotusquisque enim de illis cogitavit?) sed substantiatum per vincula substantialia ortum, seu compositum.

Venio nunc ad tuam explicationem Transsubstantiationis, instituendam si nulla essent vincula substantialia et substantiata mera essent phaenomena. Ais monades panis et vini destrui, aliasque illis substitui, manentibus tamen in animabus omnibus panis et vini perceptionibus, perinde ac si monades earum mansissent: Porro substitutas panis esse monades corporis Christi. Sed ipse quaeris merito, cur dicamus alias monades prioribus substitutas, aut in quo consistat illa substitutio, nec video quomodo id explicari possit, eo casu, quo nihil in natura ponitur, nisi monades, et monadum perceptiones respondentes perceptionibus monadum destructarum. Sed ita revera dicendum foret accidentia panis, et vini fore in corpore Christi, quod merito improbatur. Neque τὸ hoc est illis corporis Christi monadibus recte tribueremus, ex hoc solo quod fuerint causae ideales in mente Dei harum in nobis perceptionum: causae ideales rationem causandi habent perceptionum alienarum per perceptiones suas illis respondentes. Neque itaque monades corporis Christi causa idealis essent phaenomenorum nostrorum, nisi aliquid in se haberent respondens, quod causalitatem fundaret, id est nisi perceptiones eorum tales essent, quales fuerant in monadibus panis, et vini, ut causae tales idealis nostrarum perceptionum, atque adeo subjecta accidentium apparentium appellari mererentur. Vix itaque video, quomodo res ex meris monadibus, et phaenomenis sufficienter explicari possit; sed addendum est aliquid realizans. Admissa autem realizatione phaenomenorum, et substantiis positis, putem non esse opus sublatione monadum, sed sufficere sublationem, et substitutionem ejus, quod substantiam compositam formaliter constituit; quod monades non faciunt, quae manente substantia composita adesse, vel abesse possunt.

Quaeris, si reali extensione opus non est, cur opus sit materia prima, nec sola Entelechia monadem constituat? Responderem, si solae sunt monades cum suis perceptionibus, materiam primam nihil aliud fore, quam potentiam monadum passivam, et Entelechiam fore eandem activam; sin addas substantias compositas, dicerem in ipsis principium resistentiae accedere debere principio activo, sive virtuti motivae. Quaeris porro, cur infinitae actu monades? Respondeo, ad hoc suffecturam earum possibilitatem, cum praestat quam ditissima esse opera Dei: sed idem exigit rerum ordo, alioqui non omnibus assignabilibus percipientibus phaenomena responderent. Et sane in nostris perceptionibus, utcunque distinctis, intelligimus confusas inesse ad quantam libet parvitatem; itaque his monades respondebunt, ut majoribus distinctioribusque respondent. Quaeris denique, si pomum realiter extensum non est, cur rotundum apparet potius quam quadratum? Respondeo, pomum ipsum, cum sit ens per aggregationem, non nisi phaenomenon esse. Quod superest, vale et fave. Dabam Guelferbyti 20. Septemb. 1712.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.

P. S. Gratissimum erit aspectu tuo frui ubi proximo mense in has partes excursionem feceris.

EPISTOLA XXII.

Reverendissime pater,

Doleo me separato colloquio tuo privari. Ego quidem, ex quo nuperum fasciculum Dn. D. Behrensio misi semper hic haesi.

Prodit hic praeclara versio tua, in qua recensenda plusculum mihi alicubi indulsi, quod tu quidem tanquam in alieno arctius te verbis astrinxeris, ego vero liberius quaedam expressi, ut minus Gallicas origines in Latino sapiant.

Nescio an ex te quaesierim in amici gratiam, utrum Colonia vel Nuissia sciri possit, quis fuerit auctor magni Chronici Belgici a Pistorio editi. Fuit Canonicus regularis Nuissiensis; sed nomen, et alia ad Virum pertinentia scire vellemus.

Si ratio excogitari posset, corporibus licet ad sola phaenomena redactis, explicandi possibilitatem τοῦ μετουσιασμοῦ vestri, id pridem mallem. Nam Hypothesis illa multis modis placet. Nec aliqua alia re, quam Monadibus, earumque modificationibus internis, ad Philosophiam oppositis supernaturalibus, indigemus. Sed vereor, ut mysterium Incarnationis, aliaque explicare possimus, nisi vincula realia seu uniones accedant.

Quod superest, vale et fave, ac feliciter iter tuum perage. Dabam Hanoverae 10. Octobr. 1712.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.

P. S. Pecuniam Dn. Romerskirkio debitam adjicio tuae. Paululo minus quam 5 thaleros conficit, quos mitto, rogoque, ut ei solvi cures.

EPISTOLA XXIII.

Reverendissime pater,

Quaeritur quomodo sententia vestra περὶ τοῦ μετουσιασμοῦ explicari possit, tum secundum hypothesin merarum Monadum, tum secundum hypothesin substantiarum compositarum. Secundum priorem hypothesin quaeritur in quo consistat substantia corporis compositi, an in Monadibus, an vero in ipsis phaenomenis. Id est, quaeritur (exempli causa) an anima vermis in corpore hominis existentis, sit pars substantialis humani corporis, an vero nudum requisitum et quidem non metaphysicae necessitatis, sed quod in cursu naturae requiratur, quod ego malim. Quod si prius statuitis, utique dicendum est Monades panis et vini tolli, et monades corporis Christi earum esse loco. Sin vero Monades non sunt pars substantialis corporum, et composita sint mera phaenomena; dicendum foret corporum substantiam consistere in phaenomenis veris, quae nempe ipse Deus in ipsis per scientiam visionis percipit, itemque Angeli, et Beati, quibus res vere videre datum est. Itaque Deum cum Beatis percipere Corpus Christi, uti nobis panis et vinum apparent.

Quod si vulgarem sequamur Hypothesin de substantiis corporeis, vel compositis, dicerem, (ut jam praecedente Epistola mentem meam exposui) vinculum substantiale, seu quod additur Monadibus substantiale, quod substantiam compositam formaliter constituit, et phaenomena realizat, mutari, salvis monadibus; quia, ut dixi, anima vermiculi non est de substantia corporis, in quo est vermiculus, nec multiplicanda sunt miracula praeter necessitatem. Vinculum substantiale quod superadditur Monadibus, mea sententia, est absolutum quoddam, quod etsi in naturae cursu accurate respondeat monadum affectionibus, nempe perceptionibus et appetitionibus, ita ut in Monade legi possit, cui corpori corpus insit; supernaturaliter tamen vinculum substantiale potest esse a Monadibus independens, et manentibus prioribus monadibus mutari, et aliis monadibus accomodari. Ita monades panis et vini omni vinculo substantiali carerent, quoad ipsa reducta ad statum hypothesos merarum Monadum sint. Accidentia autem panis et vini, seu phaenomena manebunt, sed non in corpore Christi, tanquam in subjecto; idque etiam Theologorum doctrinae convenit, ne album et rotundum coli dicatur, quod annoto ad numerum 16 Epistolae tuae nuperae, ubi etiam non video quomodo albedo uniri possit angulo, nisi fiat albus, vel album ei uniatur. Porro vincula substantialia videris, numero 5. et alibi in Epistola tua, aliter, quam a me fit, accepisse, quasi ego, dum ea pro entibus absolutis habeo, semper inde ab initio creationis extitisse putem. Sed mea sententia, admissis substantiis corporeis, seu vinculis substantialibus, fatendum est, ea generationi et corruptioni subjacere. Nullam etiam novi Monadum modificationem, vel substantialem, vel accidentalem, quae constituat substantiam compositam, prout rem accepisse videris numero tuo sexto. Nec quicquam in Monadibus agnosco, nisi perceptiones, et appetitiones. Vinculum, quod substantiam compositam facit, nolim appellare accidens absolutum, quia mihi omne absolutum est substantiale. Quod si accidens inde facere velis, lis erit de nomine, incongrua tamen locutio erit, substantiam compositam per accidentalia constitui; cum Smiglecius Aristotelem secutus dicat, accidens non esse sine subjecto, ostendit ens absolutum a se non admitti. Nolim enim Ens realizans phaenomena distinguere a vinculo substantiali, ut facere videris N⁰. 7. Haec duo enim mihi revera sunt idem, et dicendum est, nasci ea, et interire. Positis ergo substantiis compositis, mihi incomparabiliter facilius videtur, et convenientius destruere ens, realizans phaenomena, servatis monadibus, quam contra, ut videris malle N⁰. 8.

Modificationes unius monadis sunt causae ideales modificationum alterius monadis (de quo agis N⁰. 17.) quatenus in una monade apparent rationes, quae Deum ad modificationes in alia monade constituendas ab initio rerum moverunt. Infinitudo continui physici, in Hypothesi merarum monadum, non tam penderet ex ratione optimi, quam ex principio Rationis sufficientis; quia nulla est ratio limitandi seu finiendi, sive alicubi sistendi.

Continuum vero Mathematicum consistit in mera possibilitate, ut numeri; ideo in eo necessaria est infinitudo ex ipsa ejus notione.

Caeterum miraberis, Reverendissime Pater, ubi me videbis, eas litteras Vienna Austriaca dare. Illuc usque excurrendi animum sumsi, cum in Thermis Carolinis nuper apud Magnum Russorum Monarcham evocatus egi. Medium enim jam itineris confeceram. Haerebo hic, donec tempestas anni molliatur, inde bono cum Deo domum redire spero. Caeterum intelligo et fasciculum a te venisse, quem in reditum meum differri oportet, nisi remitti velis.

Quod superest, vale et fave. Dabam Vienna Austriaca 24. Januar. 1713.

Deditissimus

G. G. Leibnitius.

EPISTOLA XXIV.

Reverendissime pater, fautor honoratissime.

Gaudeo te bene valere, et mei amice meminisse. Litterae tuae redditae mihi sunt R. Patris Consbruckii beneficio, una cum Orbanianis. Paro me ad iter Hanoveranum, sed nescio quas per ambages, quia infamata est Vienna, contagii metu. Ego tamen neminem adhuc morientem, aut moribundum vidi, grassaturque lues in plebe, ubi terrore, et miseriis alitur. Caesar, nisi ingravescat malum, cedere negat, quidquid suadeant qui tanto Principi timent. Id agit Princeps maximus, mecumque non semel in deliberatione tractavit, quomodo societas aliqua scientiarum condi possit, quae sedem Viennae habeat, ita tamem ut alibi quoque socii non desint; sed res ob brevitatem temporis nunc absolvi non potest, spero tamen ad effectum perducendam.

Quae de vinculis substantialibus olim ad te sripsi, nunc non invenio. Si admittimus substantias corporeas, seu aliquid substantiale praeter Monades, ita ut corpora non sint mera Phaenomena, necesse est vincula substantialia non esse meros modos monadum. Praeterea si vinculum substantiale sit accidens, seu modus, non poterit esse simul in pluribus subjectis, et proinde nullum revera dabitur vinculum substantiale plurium Monadum, sed in qualibet Monade erit modalitas propria ad aliam Monadem relativa: et ita rursus corpora mera erunt phaenomena, et cum Monades nihil sint aliud quam repraesentationes phaenomenorum cum transitu ad nova phaenomena, patet, in iis ob repraesentationem esse perceptionem, ob transitum esse appetitum; nec dantur principia, unde aliquid aliud peti possit.

Interim objectio tua, Reverendissime Pater, mihi consideratione digna visa est, ex eo sumta, quod vincula substantialia generabilia, et corruptibilia dixeram. Id vero Modalium proprium videtur, ex meis etiam principiis, nec convenire absolutis. Et ideo re expensa, hactenus sententiam muto, ut putem jam nihil oriri absurdi, si etiam vinculum substantiale, seu ipsa substantia compositi dicatur ingenerabilis et incorruptibilis. Quoniam revera nullam substantiam corpoream admittendam puto, nisi ubi est corpus organicum cum Monade dominante, seu vivum, animal scilicet, vel animali analogum. Caetera vero esse aggregata pura, seu unum per accidens, non unum per se. Cum ergo, ut scis, non tantum animam, sed etiam animal interire negem, dicam igitur nec vinculum substantiale, seu substantiam corporis animati naturaliter oriri, et occidere, sed tum aliquid absolutum, tantum variari secundum mutationes animalis. Hinc substantia corporea, vel vinculum substantiale Monadum, etsi naturaliter seu physice exigat Monades, quia tamen non est in illis tanquam in subjecto, non requiret eas metaphysice, adeoque salvis Monadibus tolli, vel mutari potest, et monadibus naturaliter non suis accommodari. Nec ulla Monas praeter dominantem, etiam naturaliter vinculo substantiali affixa est, cum Monades caeterae sint in perpetuo fluxu.

Substantiam non putem simultatem suarum partium dicere, alioqui enim foret aggregatum. Partes, quarum est vinculum, etsi sint ei connaturales, non tamen sunt ei essentiales; itaque naturaliter tolluntur paulatim, et ordinate, sed miraculose statim et per saltum distingui a vinculo possunt, et vinculum ipsum tolli.

Etsi autem panis, et vinum non sint viventia, tamen ut omnia corpora, sunt ex viventibus aggregata, et vincula substantialia singulorum viventium componentium, substantiam componunt. At corpus Christi vinculum substantiale totale habet, cum sit corpus vivum, denique si quid est, quod substantiam corpoream constitnit, in eo vobis quaerenda est possibilitas transsubstantiationis; sin nihil tale sit, et corpora sint mera phaenomena, substantia corporis quaerenda erit in solis phaenomenis. At non nostris, quibus manent priores species, sed in iis quae Menti Divinae, et iis quibus revelat Deus, obversantur.

Nondum discere potui, an recensio Theodicaeae aliqua inserta sit commemorationibus Librariis Trivultianis. Si quid ea de re intelligis, doce me, quaeso. In his oris nec commemorationes illae Trivultianae, nec diarium Parisinum habetur. Sed spero aliquando, annitente Imperatore, Musas Viennenses caput erecturas esse.

Vidi quaedam ingeniosa admodum scripta a R. P. Sacorierio Mathematico Ticinensi, ex Ordine vestro, in lucem edita; etsi sententias quasdam mathematicas foveat, quas non omnino probare possum.

Opto, ut prodeat Bibliotheca vestrae Societatis Alegambio-Sothwelliana per Bonannum, ad novissima tempora continuata. Valde enim vellem notitiam habere praeclarorum virorum Ordinis vestri.

R. Patri Orbano inclusas mitti peto.

Ego me ad reditum paro. Quod superest, vale, Reverendissime Pater, et fave. Dabam Viennae 23. Augusti 1713.

Deditissimus

G. G. Leibnitius.

LXXXV.

EXAMEN DES PRINCIPES

DU

R. P. MALEBRANCHE.

c. 1711.

(Des Maizeaux Recueil des diverses pièces etc. Tom. I. p. 505. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 201).

Théodore étant parti, Ariste reçut une visite de Philarète, ancien Ami, Docteur de Sorbonne fort estimé, qui avoit enseigné autrefois, la Philosophie et la Théologie à la mode de l'Ecole, et qui ne méprisoit pas cependant les découvertes des Modernes; mais il y alloit avec beaucoup de circonspection et d'exactitude. Il s'étoit mis dans une espèce de retraite, pour mieux vaguer aux exercices de piété, et il travailloit en même tems à mettre les vérités de la Religion dans leur jour, dont il tâchoit de rectifier et de perfectionner les preuves; et cela l'engageoit à examiner avec rigueur celles qu'on produisoit, afin de marquer en quoi elles avoient besoin d'être suppléées.

Ariste le voyant, s'écria: O que vous venez à propos, mon cher Philarète, après une si longue interruption de notre connoissance! Je sors d'un entretien charmant, dont je voudrois que vous eussiez été. Théodore, ce Théologien excellent, m'a ravi à moi-même; il m'a fait passer de ce Monde corporel et corruptible, dans un Monde intelligible et éternel. Cependant quand j'y pense sans lui, je retombe aisément dans mes anciens préjugés, et je ne sais quelquefois où j'en suis. Personne n'est plus capable que vous de me fixer et de me faire juger sûrement, et pour ainsi dire, de sang froid. Car je vous avoue que les grandes et belles expressions de Théodore me touchent, et m'enlèvent; mais quand il m'a quitté, je ne sais plus comment je me suis élevé si haut; et je me sens une manière de vertige qui m'embarrasse.

Philarète. Le mérite de Théodore m'est connu par ses Ouvrages, où il y a quantité de pensées grandes et belles: il y en a même beaucoup de bien vérifiées; mais il y en a aussi, et des plus fondamentales, qui auroient encore besoin d'être éclaircies davantage. Je ne doute point qu'il ne vous ait dit mille choses propres à vous aider dans le beau dessein que vous avez pris, à ce que j'apprens, de quitter les vanités du Monde, le bruit étourdissant du peuple, et les entretiens vains et souvent pernicieux des gens mondains, pour vous adonner aux méditations solides, qui nous attachent à la vertu et nous mènent à la félicité. Ce que j'ai entendu dire de votre changement heureux m'a engagé à vous faire visite, pour renouveller notre ancienne liaison; vous ne me pouvez fournir une meilleure occasion d'entrer en matière, et de vous montrer mon zèle, qu'en me parlant d'abord de ce qui a été depuis long-tems l'objet de mes méditations, et qui doit être un des plus intéressans des vôtres. Si vous pouviez vous souvenir de la substance du discours de Théodore, peut-être pourrois-je vous aider à développer une partie de notions qu'il vous a données et il acheveroit lui-même ensuite d'éclaircir et d'établir ce qui nous paroîtroit encore obscur ou douteux.

Ariste. Je suis ravi de votre secours, et je tâcherai de faire une récapitulation de ce que Théodore m'a dit en substance; mais n'espérez pas de moi les charmes attachés à tout ce qu'il m'a dit. Il a entrepris premièrement de me faire voir que ce Moi qui pense n'est point un corps, parce que les pensées ne sont point des matières d'être de l'étendue, dans laquelle consistel'e ssence du corps. Je lui ai demandé de me prouver que mon corps n'est que de l'étendue: il m'a semblé qu'il me le

prouvoit, quand je l'écoutois; mais je ne sais comment cette preuve m'est échappée. Je m'y remets pourtant peu à peu. Il suffit, m'a-t-il dit, d'avoir de l'étendue pour former le corps. Il a ajouté encore, que si Dieu détruisoit l'étendue, le corps seroit détruit.

Philarète. Les Philosophes qui ne sont point Cartésiens n'accorderont point qu'il suffit d'avoir de l'étendue pour former un corps; ils demanderont encore quelqu'autre chose que les Anciens appelloient Antitypie, c'est-à-dire ce qui fait qu'un corps est impénétrable à l'autre; et selon eux, l'étendue nue ne sera que le lieu, ou l'espace dans lequel les corps se trouvent. Et en effet, il me semble que Descartes et ses Sectateurs, quand ils entreprennent de réfuter ce sentiment, ne font que des suppositions; et pour nommer la chose par son nom, des pétitions de principe.

Ariste. Mais ne trouvez-vous pas que la supposition de la destruction de l'étendue, qui entraine celle du corps, prouve que le corps ne consiste que dans l'étendue?

Philarète. Cela prouve seulement que l'étendue entre dans l'essence ou la nature du corps; mais non pas qu'elle fait toute son essence. A peu près comme la grandeur entre dans l'essence de l'étendue, mais elle n'y suffit pas; car le nombre, le tems, le mouvement, ont aussi de la grandeur, et cependant ils sont différens de l'étendue. Si Dieu détruisoit toute grandeur actuelle, il détruiroit l'étendue; mais en produisant de la grandeur, il ne produiroit peut-être que du tems, sans produire de l'étendue. Il en est de même de l'étendue et du corps. Dieu détruisant l'étendue détruiroit le corps; mais en ne produisant que de l'étendue, il ne produiroit peut-être que l'espace sans corps; au moins, selon des gens, les Cartésiens n'ont pas encore été bien réfutés.

Ariste. Je suis fâché de ne m'être pas avisé d'abord de cette difficulté; mais je la marquerai pour la proposer à Théodore. Cependant si je m'en souviens bien, il m'a apporté encore un autre argument, qui tendoit au même but; mais il me paroissoit bien subtil, car il étoit pris de la nature de la substance. Théodore me prouvoit que l'étendue est une substance, et je crois qu'il en vouloit inférer que le corps ne peut donc être que de l'étendue: qu'autrement il seroit composé de plus d'une substance; mais je ne vous garantis pas cela comme de Théodore. Je puis me tromper en donnant à son discours une liaison différente peut-être de celle qu'il avoit dans l'esprit, et dont je m'informerai.

Philarète. Je trouve encore de la difficulté dans cette conséquence, que vous n'attribuez à Théodore qu'en doutant. Car vous savez que les Péripatéciens composent le corps de deux principes substantiels, qui sont la matière et la forme. Il faudroit donc prouver qu'il n'est pas possible que le corps soit composé en même tems de deux substances, c'est-à-dire, de l'étendue, quand on accorderoit que c'est une substance, et de quelque autre substance encore. Mais voyons comment Théodore prouve que l'étendue est une substance; car ce point est assez important.

Ariste. Je tâche de m'en souvenir. Tout ce qu'on pent concevoir seul et sans penser a autre chose, ou sans que l'idée qu'on en a représente quelque autre chose, ou bien ce qu'on peut concevoir seul comme existant indépendamment d'autre chose, est une Substance: et tout ce qu'on ne peut concevoir seul, ou sans penser à quelque autre chose, est une manière d'être, ou une modification de substance. C'est ce qu'on entend quand on dit, qu'une Substance est un Etre qui subsiste en lui-même; et nous n'avons point d'autre voie pour distinguer les substances des modifications. Or Théodore me faisoit voir que je pouvois penser à l'étendue sans penser à autre chose.

Philarète. Cette définition de la substance n'est pas exempte de difficultés. Dans le fond il n'y a que Dieu seul qui puisse être conçu comme indépendant d'autre chose. Dirons-nous donc, avec un certain Novateur trop connu, que Dieu est la seule substance dont les Créatures ne soient que les modifications? Que si vous resserrez votre définition, en ajoutant, que la substance est ce qui peut être conçu indépendament de toute autre créature, nous trouverons peut-être des choses qui ont autant d'indépendance que l'étendue, sans être des substances. Par exemple, la force d'agir, la Vie, l'Antitypie, sont quelque chose d'essentiel et de primitif en même tems, et on peut les concevoir indépendamment d'autres notions, et même de leurs sujets, par le moyen de l'abstraction. Au contraire les sujets sont conçus par le moyen de tels attributs. Cependant ces attributs sont différens des substances, dont ils sont les attributs. Il y a donc quelque chose qui n'est point substance, et qui pourtant ne peut pas être plus conçu dépendamment que la substance même. Donc cette indépendance de la notion n'est point le caractère de la substance, puisqu'il doit convenir encore à ce qui est essentiel à la substance.

Ariste. Je crois que les abstraits ne sauroient être conçus indépendamment de quelque

chose, au moins dans le sujet qui soit concret, quoiqu'incomplet, et qui, joint à l'attribut essentiel primitif suffisant, fasse le sujet complet. Mais pour nous tirer de ces épines, disons que la définition ne doit être entendue que des concrets; ainsi la substance sera un concret indépendant de tout autre concret créé.

P h i l a r è t e. Voilà un nouveau resserrement de votre définition; mais il y reste encore bien de la difficulté. Car 1. peut-être que l'explication de *ce que c'est que le concret*, présupposera la substance; et de cette manière nous ferions un cercle en définissant. 2. Je vous nie que l'étendue soit un concret, car elle est l'abstrait de l'étendu. 3. Il s'ensuit que le sujet précis et incomplet, ou le concret simple et primitif, lequel joint à l'attribut essentiel fait la substance complète, mérite seul le nom de substance; puisque les abstraits aussi-bien que les concrets complets ne sauroient être conçus ni exister sans lui. 4. Pour ne point insister présentement sur la doctrine de ces Théologiens, qui soutiennent que les accidens peuvent exister sans leur sujet dans le Sacrement de l'Eucharistie; car, suivant eux ils en sont essentiellement indépendans, et par conséquent votre définition leur convient.

A r i s t e. Nous nous enfonçons assez dans les subtilités, et bien m'en prend d'avoir été autrefois au Collége, et d'avoir retenu quelque chose des termes de l'Ecole. J'avoue cependant que ces subtilités sont indispensables ici, et que vous les proposez d'une manière très-intelligible, et qui me met en état de vous répondre. Je réponds donc au premier point, que la définition du concret n'a pas besoin de la substance; car des accidens peuvent être aussi des concrets. Par exemple, la chaleur pourra être grande ou avoir de la grandeur: Or grand est un concret. Un nombre peut être appellé grand, ou proportionnel, commensurable, etc. Quant au second point, je dirois que l'étendue, l'espace, le corps, étant une même chose, selon T h é o d o r e, il dira que l'étendue est un concret. Je réponds au troisième, que l'étendue ou le corps est justement ce premier sujet, conçu comme la matière formée par les figures et par les mouvemens pour faire un sujet complet. Enfin je dis au quatrième point, que T h é o d o r e peut-être n'accorde point la possibilité de l'existence des accidens sans sujet. Les autres qui voudrons maintenir la définition, diront que la substance est un concret indépendant naturellement de tout autre concret créé.

P h i l a r è t e. Votre réponse au premier point me paroit bonne. Il faudroit pourtant expliquer plus distinctement la notion du concret et de l'abstrait. Mais on ne peut point vous accorder touchant le second point, qu'étendu et étendue, soient la même chose: il n'y a point d'exemple dans les créatures de l'identité de l'abstrait et du concret. La réponse au troisième peut passer, et encore celle que vous donnez à la quatrième objection, selon ceux qui nient les accidens subsistans hors du sujet. Mais ceux qui voudront rectifier la définition par la limitation de ce qui se fait *n a t u r e l l e m e n t*, la feront ressembler à celle de l'H o m m e qu'on attribue à P l a t o n. On raconte qu'il l'avoit défini *u n a n i m a l à d e u x p i e d s s a n s p l u m e s*, et que là-dessus D i o g è n e avoit déplumé un c o q, et l'avoit jetté dans l'Auditoire de P l a t o n, en disant: *V o i c i u n H o m m e P l a t o n i q u e.* Un Platonicien pouvoit de même excuser sa définition, en disant qu'on parloit d'un animal tel qu'il est naturellement. Mais on demande des définitions prises de l'essentiel des choses. Il est vrai que des définitions prises de ce qui arrive naturellement (*p e r s e*) peuvent encore servir, et qu'on peut distinguer trois degrés dans les prédicats, *l'e s s e n t i e l*, *l e n a t u r e l*, et *c e q u i e s t s i m p l e m e n t a c c i d e n t e l*; mais en Métaphysique on voudroit des attributs essentiels, ou pris de ce qu'on appelle raison formelle.

A r i s t e. A ce que je vois, il ne reste que cette question entre nous, si l'étendue est un abstrait ou un concret?

P h i l a r è t e. Je pourrois encore objecter à votre définition, que les corps ne sont point indépendans les uns des autres, et qu'ils ont besoin, par exemple, d'être comprimés ou agités par les Ambians; mais vous pourriez aussi répondre par ma propre replique, que l'essentiel suffit, puisque Dieu peut faire qu'ils en soient indépendans, et les conserver dans leur état, quand tout autre corps seroit anéanti. J'insiste donc sur ce que je viens de dire, que l'étendue n'est autre chose qu'un abstrait, et qu'elle demande quelque chose qui soit étendu. Elle a besoin d'un sujet, elle est quelque chose de rélatif à ce sujet, comme la durée. Elle suppose même quelque chose d'antérieur dans ce sujet. Elle suppose quelque qualité, quelque attribut, quelque nature dans ce sujet, qui s'étende, se répande avec le sujet, se continue. L'étendue est la diffusion de cette qualité ou nature: par exemple, dans le lait il y a une étendue ou diffusion de la blancheur; dans le diamant une étendue ou diffusion de la dureté; dans le corps en général une étendue ou diffusion de l'Antitypie ou de la matérialité. Par-là vous voyez, en même tems, qu'il y a dans le corps quelque chose d'antérieur à l'étendue. Et l'on peut

dire que l'étendue est en quelque façon à l'espace, comme la durée est au tems. La durée et l'étendue sont les attributs des choses; mais le tems et l'espace sont pris comme hors des choses, et servent à les mesurer.

A r i s t e. Ceux qui admettent un espace distinct du corps, le conçoivent comme une substance qui fait le lieu; mais les Cartésiens et T h é o d o r e conçoivent la Matière même, comme vous concevez l'Espace, excepté qu'ils y mettent une mobilité avec l'étendue.

P h i l a r è t e. Ils avouent donc tacitement que l'étendue ne suffit point, pour faire la matière ou le corps; puisqu'il y faut ajouter la mobilité, qui est une suite de l'Antitypie ou de la résistance; autrement un corps ne pourroit point être poussé ou mu par un autre.

A r i s t e. Ils diront que la mobilité est une suite de l'étendue, puisque toute étendue est divisible; en sorte que les parties soient séparables les unes des autres.

P h i l a r è t e. Ceux qui prétendent qu'il y a un vuide, ou du moins un espace réel, distinct de la matière qui le remplit, ne vous accorderont pas cette conséquence. Ils diront qu'on peut marquer les différentes parties dans l'espace, mais qu'on ne peut point les séparer. Pour moi, quoique je distingue la notion de l'étendue de celle du corps, je ne laisse pas de croire qu'il n'y a point de substance qui puisse être appellée espace; c'est-à-dire qu'il n'y a point de sujet qui n'ait rien que de l'étendue. Cependant quand j'admettrois une telle substance, je distinguerois toujours entre l'étendue ou l'extension, et entre cet attribut auquel l'étendue ou la diffusion (notion rélative) se rapporte, qui seroit la situation ou la localité. Ainsi la diffusion du lieu formeroit l'espace, lequel seroit comme le *πρῶτον δεκτικόν*, ou le premier sujet de l'étendue, et par lequel elle conviendroit encore à d'autres choses qui sont dans l'espace. Ainsi l'étendue, quand elle est l'attribut de l'espace, est la diffusion ou la continuation de la situation ou de la localité; comme l'étendue du corps est la diffusion de l'Antytipie ou de la matérialité. Car le lieu est dans le point aussi bien que dans l'espace, et par conséquent le lieu peut être sans étendue ou diffusion; mais la diffusion ou simple longueur fait une ligne locale douée d'étendue. Il en est de même de la matière; elle est dans le point aussi-bien que dans le corps, et sa diffusion en simple longueur fait une ligne matérielle. Les autres continuations ou diffusions en largeur et en profondeur, forment la superficie et le solide des Géomètres; et en un mot l'espace dans le lieu, et le corps dans la matière.

A r i s t e. Ces rapports proportionnels entre Lieu et Matière, Espace et Corps, me plaisent, et servent à parler avec justesse; et il est bon de distinguer ces choses, comme encore la durée du tems, l'étendue de l'espace. Il faut que je consulte T h é o d o r e sur cette question.

P h i l a r è t e. Enfin, pour aller plus avant, je suis d'opinion, que non-seulement l'étendue, mais aussi le corps même, ne sauroit être conçu indépendamment d'autres choses. Ainsi il faudroit dire, ou que les corps ne sont point des substances, ou bien qu'être conçu indépendamment ne convient pas à toutes les substances, quand même il conviendroit aux seules substances; car le corps étant un tout, dépend essentiellement d'autres corps dont il est composé, et qui en font les parties. Il n'y a que les M o n a d e s, c'est-à-dire, les substances simples ou indivisibles, qui soient véritablement indépendantes de toute chose créée concrète.

A r i s t e. Je dirai donc que la substance est un concret indépendant de tout concret créé hors d'elle. Ainsi la dépendance de la substance, de ses attributs et de ses parties, ne fera point d'obstacle à nos raisonnemens.

P h i l a r è t e. Voilà le troisième resserrement de votre définition Il vous est permis d'en faire; mais pour dire la vérité, il y a des choses permises qui ne sont pas convenables, *n o n o m n e q u o d l i c e t e x p e d i t.* Qu'importe si le ver qui me ronge est dans moi ou hors de moi? en suis-je moins dépendant? Les seules substances incorporelles sont indépendantes de toute autre substance créée. Ainsi il semble que dans la rigueur philosophique les corps ne méritent point le nom de substances; ce qui paroît avoir été déjà le sentiment de P l a t o u, qui a remarqué qu'ils sont des Etres transitoires, qui ne subsistent jamais au-delà d'un moment. Mais c'est un point qui demande une plus ample discussion, et j'ai encore d'autres raisons importantes qui me portent à refuser aux corps le titre et le nom de substances en langage métaphysique. Car pour en dire un mot, le corps n'a point de véritable unité; ce n'est qu'un *A g g r e g é*, que l'Ecole appelle *un p e r a c c i d e n s*, un assemblage comme un troupeau; son unité vient de notre perception. C'est un *E t r e d e r a i s o n*, ou plutôt *d'i m a g i n a t i o n*, un Phénomène.

A r i s t e. J'espère que T h é o d o r e vous satisfera comme il faut sur toutes ces difficultés. Supposons cependant que le corps et l'étendue ne diffèrent pas beauceup, puisque vous n'admettez

point de vuide; ou du moins remettons ce point à une plus ample discussion, et passons au reste de la démonstration de Théodore. Elle revient à ceci. Tout ce qui a des modifications qu'on ne sauroit expliquer par l'étendue, est distinct du corps, supposé que les corps et l'étendue soient la même chose ou du moins qu'ils ne diffèrent que comme l'espace et ce qu'il faut pour le remplir simplement; ce qui outre l'étendue a encore quelque résistance et mobilité, comme vous semblez l'accorder: Or l'Ame a des modifications qui ne sont point des modifications de l'étendue, ni, si vous voulez, de l'Antitypie, ou du simple remplissant; et même Théodore le prouve, car mon plaisir, mon désir et toutes mes pensées ne sont point des rapports de distance, et on ne les sauroit mesurer par pieds ou par pouces, comme l'espace ou ce qui le remplit.

Philarète. Je suis du sentiment de Théodore, quand il soutient que les modifications de l'Ame ne sont point des modifications de la Matière, et par conséquent que l'ame est immatérielle; mais sa preuve souffre pourtant quelque difficulté. Il veut que toutes les pensées ne soient pas des rapports de distance, parce que nous ne saurions mesurer les pensées; mais un sectateur d'Epicure dira, que cela arrrive faute de les bien connoître, et que si nous connoissions les corpuscules qui forment la pensée et les mouvemens qui sont nécessaires pour cela, nous verrions que les pensées sont mesurables, et que ce sont les jeux de quelques machines subtiles; à peu près comme il ne paroit pas que la nature de la couleur consiste intérieurement dans quelque chose de mesurable; et cependant s'il est vrai que la raison de ces qualités des objets vient de certaines configurations et certains mouvemens, comme la blancheur de l'écume par exemple vient des petites bulles creuses polies comme autant de petits miroirs, on réduiroit enfin ces qualités a quelque chose de mesurable, de matériel, de mécanique.

Ariste. Ainsi vous abandonnez aux Adversaires toutes les preuves qu'on peut alléguer pour la distinction de l'ame et du corps.

Philarète. Je n'ai garde: mon intention est seulement de les perfectioner. Et pour vous en donner quelque petit échantillon ici, je considère que la matière ne renferme que ce qui est passif: et il me semble que les Démocritiens, aussi-bien que les autres Philosophes, qui raisonnent mécaniquement, en doivent demeurer d'accord. Car non seulement l'étendue, mais encore l'Antitypie attribuée aux corps, est une chose purement passive, et par conséquent l'origine de l'action ne sauroit être une modification de la matière; donc le mouvement aussi bien que la pensée doivent venir de quelque autre chose.

Ariste. Souffrez à votre tour que je vous marque en quoi votre argument me paroit défectueux; car vous m'apprenez à être exact jusqu'à la rigueur. Je dirai donc que votre argument n'est bon que ad hominem, c'est-à-dire, pour ceux qui philosophent comme Démocrite et comme Descartes; mais les Platoniciens et les Aristotéliciens, et quelques nouveaux Archéalistes, et encore les derniers Sympathistes, qui soutiennent l'attraction des corps à distance, mettent dans les corps des qualités inexplicables mécaniquement; et par conséquent ils n'accorderont point que les corps soient purement passifs. Je me souviens même qu'un certain Auteur de vos amis, quoiqu'il soit pour les seules explications mécaniques des phénomènes des corps, a entrepris dans quelques Essais insérés dans les Actes des Savans publiés à Leipsic, de montrer que les corps sont doués de quelque force active; et qu'ainsi les corps sont composés de deux natures, savoir de la force active primitive, appellée Entéléchie première par Aristote, et de la matière ou de la force passive primitive, qui semble être l'Antitypie. C'est pour cela qu'il soutient, que tout se peut expliquer mécaniquement dans les choses matérielles, excepté les principes mêmes du Mécanisme, qui ne sauroient être tirés de la seule considération de la matière.

Philarète. Je suis en commerce avec cet Auteur, et j'ai passablement bien compris ses sentimens. Cette force active primitive, qu'on pourroit appeller la Vie, est justement, selon lui, ce qui est renfermé dans ce que nous appelons une Ame, ou dans la substance simple. C'est une réalité immatérielle, indivisible, est indestructible: il en met par-tout dans les corps, croyant qu'il n'y a point de partie de la masse où il n'y ait un corps organisé, doué de quelque perception, ou d'une manière d'ame. Ainsi ce raisonnement nous mène directement à la distinction de L'Ame et de la Matière. Et quand on appelleroit Corps, ce que j'aimerois mieux appeller avec lui Substance corporelle, composé de l'ame et de la masse, ce ne seroit qu'une question de nom. Or cette force active est justement ce qui montre le mieux, et d'une manière bien sensible, la distinction de l'ame et de la masse; parceque les principes du Mécanisme, dont les loix du mouvement sont les suites, ne sauroient être tirés de ce qui est purement passif, Géometrique, ou matériel, ni prouvés par les seuls axiomes de Mathématique. Car cet Auteur a marqué dans plus d'un endroit du Journal des Savans de Paris, et des Actes de Leipsic, et encore ailleurs où il a parlé de sa Dynamique, et même depuis peu dans sa Théodicée, que pour justifier les règles Dynamiques, il faut recourir à la Métaphysique réelle et aux principes de convenance qui affectent les ames, et qui n'ont pas moins d'exactitude que ceux des Géomètres. Vous trouverez aussi dans les lettres qu'il a échangées avec Mr. Hartsocker, insérées dans les Mémoires de Trevoux, comment par des considérations plus élevées il détruit le vuide et les atomes, y employant même sa Dynamique en partie; au lieu que ceux qui ne s'occupent que du matériel ne sauroient décider la question. C'est ce qui à fait que les nouveaux Philosophes étant ordinairement trop matérialistes, et n'étant point stilés à allier la Métaphysique avec les Mathématiques, n'ont point été en état de décider s'il y a des atomes et du vuide, ou non; et plusieurs mêmes sont portés à croire qu'il y en a, c'est-à-dire, ou le vuide avec les atomes ou du moins des atomes nageans dans un vuide parfait qui exclut le vuide. Mais il montre que le vuide, les atomes ou la dureté parfaite, et enfin le fluide parfait, sont contre la convenance et l'ordre.

Ariste. C'est quelque chose que cela, et je veux méditer davantage avec votre assistance, tant sur la Dynamique, puisqu'elle est si importante pour la connoissance des substances immatérielles, que sur l'inconvenance du vuide et des atomes. Mais j'ai encore une chose à vous objecter, c'est que Dieu pourroit faire lui seul immédiatement tout ce que vous attribuez aux ames; ainsi les modifications et les opérations qui passent la matière, ne nous ne méneront point aux ames distinctes de la matière puisque ce seroient les opérations de Dieu. Il est vrai que cette objection va encore contre Théodore luimême, et peut-être plus que contre les autres; car vous savez qu'il ne considère les causes secondes, que comme occasionelles.

Philarète. Quand les opérations en question seroient les opérations de Dieu, les modifications pourtant qu'on attribue aux ames, et que nous sentons dans la nôtre, ne sauroient être les modifications de Dieu. Et quant aux opérations encore, on ne sauroit refuser à nous-mêmes nos actions internes, et elles nous souffiroient ici; car la matière n'en est point capable, n'étant que passive. Mais cette supposition, qui donne toutes les actions externes à Dieu seul, recourt aux miracles, et même à des miracles déraisonnables, et peu dignes de la sagesse divine. Par le même droit de faire des fictions que la seule toute-puissance miraculeuse de Dieu pourroit rendre possibles, il seroit permis de soutenir que je suis seul au Monde, et que Dieu produit tous les phénomènes dans mon ame, comme s'il y avoit d'autres choses hors de moi, sans qu'il y en eût. Cependant quand même le raisonnement présent qui prouve la distinction entre l'ame et la matière, entant qu'il est fondé sur les opérations externes, ou sur la Dynamique, n'auroit lieu qu'en supposant que les choses se font dans le cours ordinaire de la nature par les forces naturelles, sans que Dieu y entre qu'en les conservant, ce seroit toujours beaucoup; car il prouvera ou la distinction de l'ame et du corps, ou l'existence de la Divinité. Nous pourrions aller plus loin, et montrer plus distinctement comment la Dynamique vérifie l'une et l'autre de ces deux grandes doctrines; mais cela seroit d'une plus grande discussion, où il ne faut point s'engager présentement.

Ariste. Nous en parlerons davantage une autre fois suivant votre commodité. Cependant je trouve que c'est déjà beaucoup, que les impies ne sauroient résister à ce que vous venez de dire pour l'immortalité des ames, sans avoir recours à Dieu, c'est-à-dire, à ce qu'ils fuïent les plus. Et quand ils seront une fois convenus de l'existence de Dieu, c'est-à-dire, d'un esprit infiniment puissant et sage, il ne sera pas difficile d'en inférer qu'il a encore fait des esprits finis, immatériels comme lui; et d'ailleurs que Dieu ne seroit point juste si nos ames périssoient avec les corps.

Philarète. Il y a même grand sujet de douter si Dieu a fait d'autres choses que des monades, ou de substances sans étendue, et si les corps sont autre chose que les phénomènes résultans de ces substances. Mon Ami, dont je vous ai rapporté les sentimens, témoigne assez qu'il panche de ce côté-là, lorsqu'il réduit tout aux monades, ou aux substances simples et à leurs modifications, avec les phénomènes qui en résultent, dont la réalité est marquée par leur liaison qui les distingue des songes. J'en ai déjà touché quelque chose, mais présentement il est tems que j'écoute la suite des raisonnemens de votre excellent Théodore.

Ariste. Après avoir établi la distinction de l'ame et du corps comme le fondement des principaux dogmes de la Philosophie, et même de l'immortalité de l'ame, il m'a fait prendre garde aux idées dont l'ame s'apperçoit, et il soutient que ces idées sont des réalités. Il va même plus avant,

et il veut que ces idées aient une existence éternelle et nécessaire, et quelle soient l'Archétype du Monde visible; au lieu que les choses que nous croyons voir hors de nous sont souvent imaginaires, et toujours passagères. Il m'a apporté même un argument que voici: Supposons que Dieu anéantisse tous les Etres qu'il a créés, excepté vous et moi; supposons de plus que Dieu présente à notre esprit les mêmes objets, nous verrions les mêmes beautés comme nous les voyons présentement: donc les beautés que nous voyons ne sont pas des beautés matérielles, mais des beautés intelligibles.

Philarète. Je demeure assez d'accord que ces choses matérielles ne sont point l'objet immédiat de nos perceptions; mais je trouve pourtant quelque difficulté dans la preuve et dans la manière d'expliquer la chose, et je voudrois qu'elle fût un peu mieux dévelopée. Cette proposition hypothétique majeure de l'argument, renferme-t-elle une conséquence bien certaine? »Si dans le cas de »l'anéantissement des choses externes, nous voyions »tout dans un Monde intelligible, il faut que nous »voyons tout aussi présentement dans un Monde »intelligible.« Cette conséquence, dis-je, est-elle bien sûre? Ne se peut-il point que notre perception présente et ordinaire soit d'une nature différente de cette perception extraordinaire? La mineure seroit: Or en cas de cet anéantissement nous verrions tout dans un Monde intelligible. Mais encore cette mineure paroîtra douteuse à bien des gens. L'adversaire qui croit que les corps ont une influence sur les ames, ne diroit-il pas que Dieu en cas de l'anéantissement des corps suppléeroit à leur défaut, et produiroit dans nos ames les qualités que les corps y produisent, sans qu'il faille pour cela des idées éternelles, un Monde intelligible? Et quand même tout se passeroit en nous dans les cas ordinaires, comme dans le cas de l'anéantissement, c'est-à-dire, quand il seroit admis que nous-mêmes produisons toujours en nous, comme je le crois en effet, ou que Dieu, selon Théodore, y produit nos phénomènes internes, sans que le corps ait de l'influence sur nous, est-il nécessaire qu'il y entre des idées externes? Ne suffit-il pas que ces phénomènes soient simplement de nouvelles modifications passagères des nos ames?

Ariste. Je ne me souviens pas que Théodore m'ait prouvé en général que les idées que nous voyons sont des réalités éternelles; il l'a seulement entrepris à l'égard de l'idée de l'espace par un raisonnement particulier; mais cela fait toujours un préjugé pour les idées des autres choses, où l'espace est renfermé le plus souvent. Il a aussi fort bien répondu aux argumens que je lui ai opposés de mon côté. Je lui ai objecté que la terre me résiste, et que c'est quelque chose de solide que cela. Il m'a répondu que cette résistance pourroit être imaginaire, comme dans un songe vif, au lieu que les idées ne trompent point. Mais, comme je l'ai déja dit, il m'a prouvé que l'idée de l'espace est nécessaire, éternelle, immuable, et la même dans tous les esprits.

Philarète. On vous accorda, Monsieur, qu'il y a des vérités éternelles; mais tout le monde n'accordera pas qu'il y a des réalités éternelles qui se présentent à notre ame quand elle envisage ces vérités. On dira qu'il suffit que nos pensées aient un rapport en cela à celles de Dieu, en qui seul ces vérités éternelles sont réalisées.

Ariste. Voici pourtant l'argument que Théodore apportoit pour prouver sa thèse. Quand nous avons l'idée de l'espace, nous avons l'idée de l'infini, mais l'idée de l'infini est infinie, et une chose infinie ne sauroit être la modification de notre ame qui est infinie; donc il y a des idées que nous voyons qui ne sont point des modifications de nos ames.

Philarète. Cet argument me paroit considérable, et il mériteroit d'être mieux développé. J'accorde que nous avons l'idée d'un Infini en perfection; car pour cela on n'a besoin que de concevoir l'absolu, mettant les limitations à part. Et nous avons la perception de cet absolu, parce que nous y participons, entant que nous avons quelque participation de la perfection. On doutera cependant avec raison, si nous avons une idée d'un Tout infini, ou d'un infini composé de parties; car un composé ne sauroit être un absolu. On dira que nous concevons bien, par exemple, que toute ligne droite peut être prolongée, ou bien qu'il y a toujours une ligne droite plus grand que la donnée; mais que cependant nous n'avons point d'idée d'une ligne droite infinie, ou qui soit plus grande que toutes les autres qu'on peut assigner.

Ariste. Le sentiment de Théodore est que l'idée que nous avons de l'étendue est infinie; mais que la pensée que nous en avons, et qui est une modification de notre ame, ne l'est point.

Philarète. Mais comment prouver qu'il nous faut quelque chose de plus que nos pensées et leurs objets en nous, et que nous avons besoin pour notre objet d'une idée infinie, existante en Dieu, pour n'avoir qu'une pensée finie; ne suffiroit-il pas que ces idées fussent proportionées aux pensées? On dira donc qu'il n'y a point de moyen de s'apercevoir de telles idées.

Ariste. En voici le moyen que Théodore m'a fourni. L'esprit ne voit point l'infini, comme s'il le mesuroit par sa pensée. Il ne suffit pas aussi cependant qu'il n'en voie pas le tout, car il pourroit espérer de le trouver; mais il comprend qu'il n'y en a point. C'est comme les Géomètres voient que la sousdivision étant continuée tant qu'il vous plaira, on ne trouvera jamais une partie aliquote du côté du quarré, quelque petite qu'elle soit, qui puisse être aussi la partie aliquote de la diagonale ou la mesurer exactement. C'est aussi comme les mêmes Géomètres voient les lignes asymptotes de l'hyperbole, qu'ils savent ne la pouvoir jamais rencontrer, quoiqu'elles y approchent sans fin.

Philarète. Cette manière de connoitre l'infini est certaine et incontestable: elle prouve aussi que les objets n'ont point de bornes; mais, quoique nous en puissions conclure qu'il n'y a point de dernier Tout fini, il ne s'ensuit pas que nous voyons un Tout infini. Il n'y a point de ligne droite infinie; mais toute ligne droite peut toujours être prolongée ou surpassée par une autre plus grande. Ainsi l'exemple de l'espace ne prouve point particulièrement que nous ayons besoin de la présence de certaines idées subsistantes et différentes des modifications passagères de notre pensée; car il semble d'abord que nos pensées y suffisent.

Ariste. Ce n'est pas moi-même que je vois en voyant l'espace, les figures; je vois donc quelque chose hors de moi.

Philarète. Pourquoi ne verrois-je pas ces choses en moi? Il est vrai que je vois leur essence ou possibilité, lors même que je ne m'aperçois point de leur existence; et que ces possibilités, lors même que nous ne les voyons point, subsistent toujours comme des vérités éternelles, des possibles dont toute la réalité doit pourtant être fondée dans quelque chose d'actuel, c'est-à-dire en Dieu: mais la question est, si nous avons sujet de dire que nous les voyons en Dieu. Cependant comme j'applaudis assez aux belles pensées de Théodore, voici comment je crois qu'on peut justifier son sentiment là-dessus, quoiqu'il passe pour fort paradoxe auprès de ceux qui n'élèvent point l'esprit au-delà des sens. Je suis persuadé que Dieu est le seul objet immédiat externe des ames, puisqu'il n'y a que lui hors de l'ame qui agisse immédiatement sur l'ame. Et nos pensées avec tout ce qui est en nous, entant qu'il renferme quelque perfection, sont produites sans intermission par son opération continuée. Ainsi, entant que nous recevons nos perfections finies des siennes qui sont infinies, nous en sommes affectés immédiatement. Et c'est ainsi que notre esprit est affecté immédiatement par les idées éternelles qui sont en Dieu, lorsque notre esprit a des pensées qui s'y rapportent, et qui en participent. Et c'est dans ce sens que nous pouvons dire, que notre esprit voit tout en Dieu.

Ariste. J'espère que vos objections et vos éclaircissemens réjouiront Théodore, bien loin de lui déplaire; il aime à se communiquer; et le récit que je lui en ferai, lui donnera occasion de nous faire part de plus en plus de ses lumières. Je me flatte même de vous pouvoir obliger tous deux en vous faisant connoître l'un à l'autre; et ce sera moi qui en profiterai le plus.

LXXXVI.

LETTRE A UN AMI EN FRANCE.

1714.

(Des Maizeaux Recueil II., 148—157. — Leibn. Opp. ed. Dutens. V. p. 14—17.)

J'espérois joindre à cette Lettre quelque éclaircissement sur les Monades, que vous paroissez demander; mais il m'a crû sous la main, et bien des distractions m'ont empêché de l'achever si-tôt; et vous savez bien, Monsieur, que ces sortes de considérations demandent du *recueillement*. Ainsi je n'ai point voulu tarder davantage à répondre à l'honneur de votre Lettre, où je trouve la continuation d'une bonne opinion extraordinaire que vous avez de mes méditations, que je souhaiterois de pouvoir mériter, en levant les difficultés qui peuvent encore vous arrêter.

Il est vrai que ma Théodicée ne suffit pas pour donner un corps entier de mon système; mais en y joignant ce que j'ai mis en divers Journaux, c'est-à-dire, de Leipsic, de Paris, de Mr. Bayle, et de Mr. Basnage, il n'en manquera pas beaucoup, au moins quant aux principes. Il y a à Venise un savant François, nommé Mr. Bourguet, qui m'a fait des objections; je crois qu'il est ami de Mr. l'Abbé Conti. Mais ces objections ont été envoyées à Mr. Hermann, et je les trouverai à mon retour à Hanover; car je n'ai pas voulu qu'on les envoyât ici, où je suis un peu trop empêché. Mrs. Hermann et Wolfius ont reçu les Remarques de Mr. l'Abbé Conti sur mon système; j'espère qu'ils m'en feront part, et je tâcherai d'en profiter. Vous n'êtes pas le premier, Monsieur, qui m'ait parlé de cet illustre Abbé comme d'un esprit excellent, et j'ai de l'impatience d'en voir des productions pour en faire usage; car je ne doute point qu'elles ne servent à m'éclaircir.

Mr. Wolfius est entré dans quelques-uns de mes sentimens; mais comme il est fort occupé à enseigner, sur-tout les Mathématiques, et que nous n'avons pas eu beaucoup de communication ensemble sur la Philosophie, il ne sauroit connoître presque de mes sentimens que ce que j'en ai publié. J'ai vu quelque chose que de jeunes gens ont écrit sous lui: j'y ai trouvé bien du bon: il y a pourtant des endroits dont je ne conviens pas. Ainsi s'il a écrit quelque chose sur l'Ame en Allemand ou autrement, je tâcherai de le voir pour en parler.

Puisque mes Vers n'ont point déplu ni à vous, Monsieur, ni à Mr. l'Abbé Fraguier, je m'étonne moins que Mr. le Cardinal de Polignac n'en ait pas été mal-satisfait. Je vous supplie, Monsieur, de marquer mes respects à Son Eminence, et de la remercier par avance du précieux présent qu'elle me destine. Je souhaite qu'il paroisse au premier jour, afin que j'en puisse profiter encore pour perfectionner mes propres pensées. Je vous supplie aussi de faire mes complimens à Mr. l'Abbé Conti, dont j'honore beaucoup la personne et le mérite.

Il y a ici Mr. le Comte Jorger, d'une des meilleures familles d'Autriche, qui pense à faire un tour en France, où il a été autrefois. Il a déjà été le premier des Chambellans de l'Empereur Joseph, et il a été employé dans les Ambassades comme Envoyé extraordinaire en Angleterre et à Turin; et outre qu'il fait tout ce qui peut orner un Courtisan, il a une connaissance extraordinaire sur-tout de cette partie de la Physique, qui donne la résolution des corps par le feu. Mais il a encore cela de singulier, qu'étant un grand estimateur de l'Art général du célèbre Raimond Lulle, il fait s'en servir, non pas comme le Vulgaire pour faire des discours en l'air, mais pour méditer et pour en faire des applications aux réalités. Il préfère Lulle à tous les modernes, même à Mr. Descartes. Comme il pourra prendre la résolution d'aller en France quand je ne serai plus ici, il m'a demandé, Monsieur, que je vous en écrivisse par avance, afin qu'il ait un jour l'honneur de votre connaissance, ayant été charmé de vos Lettres. Ses belles qualités l'introduisent aisément par tout; mais il fait estimer les personnes qui vous ressemblent, et dont il seroit à souhaiter que le nombre fût plus grand.

Quand j'étois jeune, je prenois quelque plaisir à l'Art de Lulle; mais je crus y entrevoir bien des défectuosités, dont j'ai dit quelque chose dans un petit Essai d'écolier intitulé: de Arte Combinatoria, publié l'an 1666, et qui a été réimprimé par après malgré moi. Mais comme je ne méprise rien facilement, excepté les Arts divinatoires, qui ne sont que des tromperies toutes pures, j'ai trouvé quelque chose d'estimable encore dans l'Art de Lulle; et le Digestum Sapientiae du Père Ives, Capucin, m'a fort plu; parce qu'il a aussi trouvé le moyen d'appliquer les généralités de Lulle à des particularités utiles. Mais il me semble que Mr. Descartes est d'une toute autre profondeur. Cependant sa Philosophie, quoiqu'elle ait avancé de beaucoup nos connaissances, a aussi ses défectuosités, qui ne sauroient maintenant vous être inconnues.

Quant à Mr. Gassendi, dont vous désirez de savoir mes sentimens, Monsieur, je le trouve d'un savoir grand et étendu, très versé dans la lecture des Anciens, dans l'Histoire profane et ecclésiastique, et en tout genre d'érudition; mais ses méditations me contentent moins à présent qu'elles ne faisoient quand je commençai à quitter les sentimens de l'Ecole, écolier encore moi-même. Comme la Doctrine des Atomes satisfait à l'imagination, je donnai fort là-dedans, et le vide de Démocrite ou d'Epicure, joint aux corpuscules indomptables de ces deux auteurs, me paroissoit lever toutes les difficultés. Il est vrai que cette hypothèse peut contenter de simples Physiciens; et supposant qu'il y a de tels Atomes, et leur donnant des mouvemens et des figures convenables, il n'y a guère de qualités matérielles auxquelles il ne seroit possible de satisfaire, si nous connoissions le détail des choses. Ainsi on pourroit se servir de la Philosophie de Mr. Gassendi pour introduire les jeunes gens dans les connaissances de la Nature, en leur disant pourtant qu'on n'emploie le vide et les atomes que comme une hypothèse; et qu'il sera permis de remplir un jour ce vuide d'un fluide si subtil, qu'il ne puisse guère intéresser nos phénomènes; et de ne point prendre l'indomptabilité des atomes à la rigueur. Mais étant avancé dans les méditations, j'ai trouvé que le vide et les atomes ne pouvoient point subsister.

On a publié dans les Mémoires de Trévoux quelques Lettres que j'avois échangées avec Mr. Hartsoeker, où j'ai allégué quelques raisons générales tirées des principes plus élevés, qui renversent les atomes; mais j'en puis alléguer bien d'autres, car tout mon système s'y oppose.

Pour ce qui est des Disputes qui ont été entre Mr. Gassendi et Mr. Descartes, j'ai trouvé que Mr. Gassendi a raison de rejeter quelques prétendues démonstrations de Mr. Descartes touchant Dieu et l'Ame; cependant dans le fond je crois que les sentimens de Mr. Descartes ont été meilleurs, quoiqu'ils n'aient pas été assez bien démontrés. Au lieu que Mr. Gassendi m'a paru trop chancelant sur la nature de l'Ame, et en un mot sur la Théologie naturelle.

Il paroît par une Lettre de Mr. Locke à Mr. Molineux, insérée dans les Lettres posthumes de Mr. Locke, que cet habile Anglois ne souffroit pas volontiers des objections. Comme on ne m'avoit point communiqué ce qu'il avoit répondu aux miennes, il ne m'a point été permis d'y répliquer. Je ne sais pas si elles se trouvent entières dans ce Recueil.

J'ai dit mon sentiment dans la Théodicée sur la question de l'Action de Dieu et des Créatures, si agitée maintenant; et il me semble qu'en approfondissant la chose, je suis obligé de m'y tenir. Cependant je ne serai point fâché de voir un jour ce qu'on a objecté au R. P. Malebranche, et ce qu'il y aura répondu. Ces matières manquent de clarté faute de bonnes définitions.

J'ai vu la première édition de l'Ouvrage profond de Mr. De Montmort chez un Ami; mais je serai ravi d'en recevoir la seconde, qui sera sans doute enrichie de recherches nouvelles et importan-

tes [1]). Je voudrois qu'un habile homme traitât en Mathématicien et en Physicien de toute sorte de jeux. L'esprit humain brille dans les jeux, plus qu'en toute autre chose.

Mr. l'Abbé Fraguier donnant par des vers d'une éminente beauté du relief à des méditations aussi médiocres que les miennes, que ne feroit-il pas s'il traitoit un grand sujet et des matières relevées? Si je pouvois contribuer par quelques éclaircissemens à l'encourager pour l'exécution du beau dessein qu'il paroit avoir, de donner du corps et de la couleur aux pensées de la plus sublime Philosophie, j'aurois rendu un grand service aux hommes. En attendant je vous supplie, Monsieur, de lui faire mes remerciemens très-humbles.

[1]) Vulgata est haec altera operis Montmortiani editio Parisiis anno MDCCXIII. hoc titulo instructa: Essai de l'Analyse sur les Jeux de Hazard. Seconde Edition revue et augmentée in 4to.

LXXXVII.

TROIS LETTRES A Mr. REMOND DE MONTMORT.

1714.

(Des Maizeaux Recueil etc. II. p. 130. — Leibn. Opp. ed. Dutens. Tom. V. p. 7).

LETTRE I.

N'avez-vous pas peur de me gâter, et de me donner trop de vanité, en m'écrivant une lettre dont les expressions en ma faveur sont au dessus de ce que je pouvois jamais attendre? Je réponds un peu tard, ne l'ayant reçue que depuis quelques jours: car je suis à Vienne quasi depuis toute l'année passée, et Mr. Masson qui s'en est chargé n'a passé à Hanover apparemment que depuis peu, autrement la lettre m'auroit été rendue plus tôt.

Je trouve naturel, Monsieur, que vous ayez goûté quelque chose dans mes pensées, après avoir pénétré dans celles de Platon, Auteur qui me revient beaucoup, et qui mériteroit d'être mis en système. Je crois pouvoir porter à la démonstration des vérités qu'il n'a fait qu'avancer; et ayant suivi ses traces et celles de quelques autres grands hommes, je me flatte d'en avoir profité, et d'avoir atteint, dans un certain point au moins,

Edita doctrina sapientum templa serena.

C'est sur les vérités générales et qui ne dépendent point des faits, mais qui sont pourtant encore, à mon avis, la clef de la science qui juge des faits.

J'oserois ajouter une chose, que si j'avois été moins distrait, ou si j'étois plus jeune, ou assisté par de jeunes gens bien disposés, j'espérerois donner une manière de Spécieuse Générale, où toutes les vérités de raison seroient réduites à une façon de calcul. Ce pourroit être en mêmes tems une manière de Langue ou d'Ecriture universelle, mais infiniment différente des toutes celles qu'on a projetées jusqu'ici; car les caractères, et les paroles mêmes, y dirigeroient la Raison; et les erreurs, excepté celles de fait, n'y seroient que des erreurs de calcul. Il seroit très difficile de former ou d'inventer cette langue ou caractéristique; mais très aisé de l'apprendre sans aucuns Dictionnaires. Elle serviroit aussi à estimer les degrés de vraisemblance, lorsque nous n'avons pas sufficientia data pour parvenir à des vérités certaines, et pour voir ce qu'il faut pour y suppléer. Et cette estime seroit des plus importantes pour l'usage de la vie, et pour les déliberations de pratique, où en estimant les probabilités on se mécompte le plus souvent de plus de la moitié.

J'apprends que les Pères Journalistes de Trévoux ont donné quelques extraits de ma Théodicée. Mr. l'Abbé Bignon m'avoit promis qu'on en mettroit un dans le Journal des Savans; mais jusqu'ici ceux qui travaillent à ce Journal ne l'ont point fait. Peut-être n'approuvent-ils point que j'aie osé m'écarter un peu de St. Augustin, dont je reconnois la grande pénétration; mais comme il n'a travaillé à son système que par reprises, et à mesure que ses adversaires lui en donnoient l'occasion, il n'a pas pu le rendre assez uni: outre que notre tems nous a donné des lumières qu'il ne pouvoit point avoir dans le sien. Messieurs vos Prélats délibèrent à présent sur des matières assez approchantes de celles de mon livre, et je serois curieux de savoir si quelques-uns des excellens hommes qui entrent dans leur assemblée, l'ont vu et ce qu'ils en jugent.

Outre que j'ai eu soin de tout diriger à l'édification, j'ai tâché de déterrer et de réunir la vérité ensévelie et dissipée sous les opinions des différentes Sectes des Philosophes; et je crois y avoir ajouté quelque chose du mien pour faire quelques pas en avant. Les occasions de mes études, dès ma première jeunesse m'y ont donné de la facilité. Etant enfant j'appris Aristote, et même les Scolastiques ne me rebutèrent point; et je n'en suis point

fâché présentement. Mais Platon aussi dès lors avec Plotin me donnèrent quelque contentement, sans parler d'autres Anciens que je consultai. Par après étant émancipé des Ecoles triviales, je tombai sur les Modernes; et je me souviens que je me promenai seul dans un bocage auprès de Leipsic, appellé le Rosenthal, à l'âge de 15. ans, pour délibérer si je garderois les Formes substantielles. Enfin le Mécanisme prévalut et me porta à m'appliquer aux Mathématiques.

Il est vrai que je n'entrai dans les plus profondes qu'après avoir conversé avec Mr. Huygens à Paris. Mais quand je cherchai les dernières raisons du Mécanisme et des loix même du Mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il étoit impossible de les trouver dans les Mathématiques, et qu'il falloit retourner à la Métaphysique. C'est ce qui me ramena aux Entéléchies, et du matériel au formel; et me fit enfin comprendre, après plusieurs corrections et avancemens des me notions, que les Monades, ou les substances simples, sont les seules véritables substances; et que les choses matérielles ne sont que des phénomènes, mais bien fondés et bien liés. C'est de quoi Platon, et même les Académiciens posterieurs, et encore les Sceptiques, ont entrevu quelque chose; mais ces Messieurs, après Platon, n'en ont pas si bien usé que lui.

J'ai trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient. Les Formalistes comme les Platoniciens et les Aristotéliciens ont raison de chercher la source des choses dans les causes finales et formelles. Mais ils ont tort de négliger les efficientes et les matérielles, et d'en inférer comme faisoit Mr. Henri Morus en Angleterre, et quelques autres Platoniciens, qu'il y a des Phénomènes qui ne peuvent être expliqués mécaniquement. Mais de l'autre côté les Matérialistes, ou ceux qui s'attachent uniquement à la Philosophie mécanique, ont tort de rejeter les considérations métaphysiques, et de vouloir tout expliquer par ce qui dépend de l'imagination.

Je me flatte d'avoir pénétré l'Harmonie des différens règnes, et d'avoir vu que les deux partis ont raison, pourvu qu'ils ne se choquent point; que tout se fait mécaniquement et métaphisiquement en même tems dans les phénomènes de la nature, mais que la source de la mécanique est dans la métaphysique. Il n'étoit pas aisé de découvrir ce mystère, parce qu'il y a peu de gens qui se donnent la peine de joindre ces deux sortes d'études.

Mr. Descartes l'avoit fait, mais pas assez. Il étoit allé trop vite dans la plupart de ces dogmes; et l'on peut dire que sa Philosophie est à l'antichambre de la Vérité. Et ce qui l'a arrêté le plus, c'est qu'il a ignoré les véritables loix de la mécanique ou du mouvement, qui auroient pu le ramener. Mr. Huygens s'en est apperçu le premier, quoiqu'imparfaitement; mais il n'avoit point de goût pour la Métaphysique, non plus que d'autres personnes habiles qui l'ont suivi en cultivant ce sujet. J'ai marqué dans mon Livre, que si Mr. Descartes s'étoit apperçu que la Nature ne conserve pas seulement la même force, mais encore la même direction totale dans les loix du Mouvement, il n'auroit point cru que l'ame peut changer plus aisément la direction que la force des corps; et il seroit allé tout droit au système de l'Harmonie préétablie qui est une suite nécessaire de la conservation de la force et de la direction tout ensemble.

Je vous suis obligé du soin que vous prenez, Monsieur, de mes petits Ouvrages. Si quelque Libraire vouloit mettre ensemble ce qu'il y a de moi dans les différens Journaux, il en pourroit faire un petit volume. Quand je serai de retour à Hanover, j'en marquerai les endroits.

La France doit avoir bien des habiles gens que je ne connois point, ne l'ayant point vue depuis près de 40. ans. Je le juge par ce qu'on ne m'a jamais instruit, Monsieur, de votre mérite, qui paroit pourtant si éminent. Vous m'obligeriez fort si vous aviez le loisir de me donner quelque connoissance des personnes distinguées en savoir; mais plus encore, si vous vouliez continuer de me faire part de vos lumières. Cependent je suis avec zèle, Monsieur, votre etc.

Vienne 10. Janvier 1714.

LETTRE II.

La continuation de vos Lettres est un accroissement de vos bontés pour moi. Mr. l'Abbé Fraguier m'a fait bien de l'honneur de me placer dans des vers latins, où il vous donne des louanges si méritées; et vous êtes bien obligeant, Monsieur, de m'y avoir voulu souffrir. Voici une réponse en vers latins aussi [1]) ma veine toute tarie par le tems ayant repris quelque vigueur à la lecture d'une aussi belle pièce que la sienne. C'est tout de bon que je crois qu'un aussi excellent homme, également Poëte et Philosophe, et surtout Philosophe Platonicien, pourroit nous donner un Poëme sur les Principes des choses, qui passeroit infiniment ce que Lucrèce, et d'autres Poëtes Philosophes, nous ont donné, n'ayant point eu des sentimens assez relevés; au lieu que ceux de Platon sont plus sublimes, et ne laissent point d'avoir du solide; de sorte que de la manière que je prends les choses, encore ses hyperboles se vérifient bien souvent.

J'ai appris de Mr. le Comte de Sinzendorff, Ministre d'Etat et Ambassadeur de l'Empereur à Utrecht, que Mr. le Cardinal de Polignac a fait un beau Poëme en vers latins héroïques, de Natura Rerum, contre Lucrèce. Il sera apparemment fondé sur les principes de Mr. Descartes, alliés peut-être avec ceux de Mr. Gassendi en partie, et embellis par le R. P. Malebranche et autres Modernes. Et en effet, il y a aussi bien du bon là-dedans. Et je vous ai peut-être dit déjà, Monsieur, que je considère la Philosophie de Mr. Descartes comme l'antichambre de la vérité, où l'on n'arrivera que peu à peu.

Si j'ai réussi à animer des excellens Hommes à cultiver le calcul des Infinitésimales, c'est que j'ai pu donner des échantillons considérables de son usage. Mr. Huygens en ayant su quelque chose par mes Lettres, le méprisa, et ne crut point qu'il y avoit là-dedans quelque mystère, jusqu'à ce qu'il en vit des usages surprenans, qui le portèrent à l'étudier un peu avant sa mort: lui, à qui un mérite tout-à-fait éminent donnoit quasi droit de mépriser tout ce qu'il ne savoit pas. J'ai parlé de ma Spécieuse Générale à Mr. le Marquis De l'Hospital, et à d'autres; mais ils n'y ont point donné plus d'attention que si je leur avois conté un songe. Il faudroit que je l'appuyasse par quelque usage palpable; mais pour cet effet il faudroit fabriquer une partie au moins de ma Characteristique; ce qui n'est pas aisé, surtout dans l'état où je suis, et sans la conversation de personnes qui me puissent animer et assister dans des travaux de cette nature.

La source de nos embarras sur la composition du Continu, vient de ce que nous concevons la matière et l'espace comme des substances; au lieu que les choses matérielles en elles-mêmes ne sont que des phénomènes bien réglé. »Et Spatium »nihil aliud est praecise quam ordo existendi, ut »Tempus est ordo existendi, sed non simul.« Les parties, autant qu'elles ne sont point marquées dans l'étendue par des phénomènes effectifs, ne consistent que dans la possibilité, et ne sont dans la ligne que comme les fractions sont dans l'unité. Mais en supposant tous les points possibles, comme actuellement existans dans le tout, (ce qu'il faudroit dire si ce tout étoit quelque chose de substantiel composé des tous ses ingrédiens) on s'enfonce dans un labyrinte inextricable.

J'en ai dit quelque chose autrefois à Mr. Hugony, qui me marque dans sa Lettre avoir l'honneur, Monsieur, d'être connu de vous. Il a vu aussi mes Réflexions assez étendues sur l'Ouvrage de Mr. Locke, qui traite de l'Entendement de l'Homme. Mais je me suis dégoûté de publier des réfutations des Auteurs morts, quoiqu'elles dussent paroître durant leur vie, et être communiquées à eux-mêmes. Quelques petites Remarques m'échapèrent, je ne sais comment, et furent portées en Angleterre par un parent de feu Mr. Burnet Evêque de Salisbury. Mr. Locke les ayant vues en parla avec mépris dans une Lettre à M. Molineux, qu'on peut trouver parmi d'autres Lettres posthumes de Mr. Locke. Je ne m'en étonne point: nous étions un peu trop différens en principes et ce que j'avançois lui paroissoit des paradoxes. Cependant un ami plus prévenu pour moi, et moins prévenu pour Mr. Locke, me mande que ce qu'on y a inséré de mes réflexions lui paroît le meilleur de la Collection. Je n'adopte point ce jugement, ne l'ayant point vue.

Mr. Locke avoit de la subtilité et de l'adresse, et quelque espèce de métaphysique superficielle qu'il savoit relever; mais il ignoroit la méthode des Mathématiciens.

C'est dommage que Mr. Pascal, esprit très-mathématique et très-métaphysique en même tems, se soit affoibli de trop bonne heure, comme Mr. Huygens me l'a raconté autrefois, par certains travaux trop opiniâtres, et par trop d'application à des ouvrages Théologiques, qui lui pouvoient procurer l'aplaudissement d'un grand parti, s'il les avoit achevés. Il donna même dans des austérités qui ne pouvoient être favorables aux méditations relevées, et encore moins à sa santé. Mr. Perier, son neveu, me donna un jour à lire et à ranger un excellent ouvrage de son oncle sur les coniques, et j'espérois qu'on le publieroit d'abord. On lui auroit conservé par-là l'honneur d'original, en des choses qui en valoient la peine.

Je n'ai point encore vu le Traité nouveau de l'Action de Dieu sur les Créatures: on m'enverra la Réponse du R. P. Malebranche. J'ai touché cette matière dans ma Théodicée, autant qu'il me paroissoit nécessaire.

Je ne serois point fâché d'être informé des brochures du R. P. Daniel, Jésuite, dont pour le dire entre nous, le Voyage du Monde de Descartes, quoique plein d'esprit, ne me contente pas. Il ne paroit pas même trop informé des faits. Le

---

[1]) Hi Leibnitii versus leguntur in Opp. ed. Dutens Tom. V. p. 34 et 35.

P. Mersenne, par exemple, n'étoit pas tant Cartésien qu'il s'imagine. Ce Père se partageoit entre Roberval, Fermat, Gassendi, Descartes, Hobbes: et il ne se soucioit pas d'entrer trop avant dans leurs dogmes et leurs contestations; mais il étoit officieux envers tous, et les encourageoit a merveille. Je suis avec zèle,

Monsieur, Votre etc.

Vienne 14. Mars 1714.

LETTRE III.

J'espère que ma Réponse à l'honneur de la vôtre, que je vous avois écrité le mois passé, vous aura été rendue. Maintenant je vous envoie un petit discours que j'ai fait ici pour Mr. le Prince Eugène de Savoye sur ma Philosophie. J'ai espéré que ce petit Ecrit contribueroit à mieux faire entendre mes méditations, en y joignant ce que j'ai mis dans les Journaux de Leipzic, de Paris, et de Hollande. Dans ceux de Leipzic je m'accommode assez au langage de l'Ecole: dans les autres je m'acommode davantage au stile des Cartésiens; et dans cette dernière pièce je tâche de m'exprimer d'une manière qui puisse être entendue de ceux qui ne sont pas encore trop accoutumés au stile des uns et des autres.

Si après cela, Monsieur, vous trouvez encore des difficultés dans ce que j'ai donné au Public, vous aurez la bonté de les marquer. Elles me donneront occasion de mieux éclaircir la matière. Si j'en avois le loisir, je comparerois mes dogmes avec ceux des Anciens et d'autres habiles hommes. La vérité est plus répandue qu'on ne pense; mais elle est très-souvent fardée et très-souvent aussi enveloppée, et même affoiblie, mutilée, corrumpue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les Anciens, ou, pour parler plus généralement, dans les antérieurs, on tireroit l'or de la boue, le diamant de sa mine, et la lumière des ténèbres; et ce seroit en effet perennis quaedam Philosophia.

On peut même dire, qu'on y remarqueroit quelque progrès dans les connoissances. Les Orientaux ont de belles et de grandes idées de la Divinité. Les Grecs y ont ajouté le raisonnement et une forme de science. Les Pères de l'Eglise ont rejeté ce qu'il y avoit de mauvais dans la Philosophie des Grecs; mais les Scholastique ont tâché d'employer utilement pour le Christianisme, ce qu'il y avoit de passable dans la Philosophie des Payens. J'ai dit souvent, aurum latere in stercore illo scholastico barbariei; et je souhaiterois qu'on pût trouver quelque habile homme versé dans cette Philosophie Hibernoise et Espagnole, qui eût de l'inclination et de la capacité pour en tirer le bon. Je suis sûr qu'il trouveroit sa peine payée par plusieurs belles et inportantes vérités. Il y a eu autrefois un Suisse, qui avoit mathématisé dans la Scolastique: ses Ouvrages sont peu connus; mais ce que j'en ai vu m'a paru profond et considérable. Jules Scaliger en a parlé avec estime; mais Vives en a parlé avec mépris. Je me fierois d'avantage à Scaliger; car Vives étoit un peu superficiel.

Je ne trouve pas que les sentimens du R. P. Malebranche soient trop éloignés des miens. Le passages des Causes occasionnelles à l'Harmonie préétablie, ne paroît pas fort difficile. Un certain Mr. Parent, qui est de l'Académie Royale des Sciences, et qui a voulu me réfuter parci par-là, veut faire croire que je n'ai rien ajouté à la doctrine des Causes occasionnelles; mais il ne paroît point avoir considéré que, selon moi, les loix des corps ne sont point dérangées, ni par Dieu, ni par l'Ame. Le R. P. Don François Lami, Bénédictin, a aussi voulu me réfuter dans son Livre de la Connoissance de soi-même. Il ne m'avoit point entendu comme il falloit; et je crois que ma Réponse aura été mise dans un des Journaux de Paris. Je ne sache point qu'il y ait repliqué. Je ne sais pas non plus s'il y a une récension de ma Théodicée dans le Journal des Savans. Au reste, je prends la liberté de vous recommander Mr. Sully, et je suis avec zèle,

Monsieur, Votre etc.

P. S. J'espère partir bien-tôt d'ici, et je ne sais si je ne ferai pas un tour en Angleterre. Si je dois recevoir l'honneur de vos Lettres, on peut toujours les adresser à Hanover.

Vienne 26. Août 1714.

LXXXVIII.

LA MONADOLOGIE

(VULGO: PRINCIPIA PHILOSOPHIAE SEU THESES IN GRATIAM PRINCIPIS EUGENII CONSCRIPTAE).

1714.

(Ex autographis Leibnitianis nondum editis, quae in Bibliotheca Regia Hanoverae asservantur).

1. La Monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est à dire sans parties. [1]).

2. Et il faut qu'il y ait des substances simples; puisqu'l y a des composés; car le composé n'est autre chose, qu'un amas, ou aggregatum des simples.

3. Or là, ou il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature et en un mot les Elémens des choses.

4. Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement.[2])

5. Par la même raison il n'y en a aucune, par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne sauroit être formée par composition.

6. Ainsi on peut dire, que les Monades ne sauroient commencer ni finir, que tout d'un coup, c'est à dire elles ne sauroient commencer que par création, et finir que par annihilation; au lieu, que ce qui est composé, commence ou finit par parties.

7. Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer, comment une Monade puisse être altérée ou changée dans son intérieur par quelque autre créature, puisqu'on n'y sauroit rien transposer ni concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là dedans, comme cela se peut dans les composés, où il y a de changement entre les parties. Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidens ne sauroient se détacher, ni se promener hors de substances, comme faisoient autrefois les espèces sensibles de scholastiques. Ainsi ni substance ni accident peut entrer de dehors dans une Monade.

8. Cependant il faut que les Monades aient quelques qualités, autrement ce ne seroient pas même des Etres. Et si les substances simples ne différoient point par leur qualités, il n'y auroit point de moyen de s'appercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrédiens simples, et les Monades étant sans qualités seroient indistinguable l'une de l'autre, puisqu'aussi bien elles ne diffèrent point en quantité: et par conséquent, le plein étant supposé, chaque lieu ne recevroit toujours dans le mouvement que l'Equivalent de ce qu'il avoit eu, et un état des choses seroit indistinguable de l'autre.

9. Il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux Etres, qui soit parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque.

10. Je prends aussi pour accordé, que tout être créé est sujet au changement, et par conséquent la Monade créée aussi, et même que ce changement est continuel dans chacune.

11. Il s'ensuit de ce que nous venous de dire, que les changemens naturels des Monades viennent d'un principe interne, puisque une cause externe ne sauroit influer dans son intérieur. [3])

12. Mais il faut aussi, qu'outre le principe du changement il y ait un détail de ce qui

[1]) Théod. §. 10.
[2]) §. 89.
[3]) §. 396. §. 400.

change, qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété des substances simples.

13. Ce détail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple. Car tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change et quelque chose reste; et par conséquent il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité. d'affections et de rapports quoiqu'il n'y en ait point de parties.

14. L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la Perception, qu'on doit distinguer de l'apperception ou de la conscience, comme il paroîtra dans la suite. Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'apperçoit pas. C'est aussi ce qui les a fait croire, que les seuls Esprits étoient des Monades, et qu'il n'y avoit point d'Ames des Bêtes ou d'autre Entéléchies, et qu'ils ont confondu avec le vulgaire un long étourdissement avec une mort à la rigueur, ce qui les a fait encore donner dans le préjugé scolastique des ames entièrement séparées, et a même confirmé les esprits mal touchés dans l'opinion de la mortalité des ames.

15. L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appellé Appétition; il est vrai, que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception, où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.

16. Nous expérimentons en nous mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous appercevons enveloppe une variété dans l'objet. Ainsi tous ceux, qui reconnoissent que l'ame est une substance simple, doivent reconnoître cette multitude dans la Monade, et Monsieur Bayle ne devoit point y trouver de dificulté, comme il a fait dans son dictionnaire, article Rorarius.

17. On est obligé d'ailleurs de confesser, que la Perception et ce, qui en dépend, est inexplicable par des raisons mécaniques, c'est à dire par les figures et par les mouvemens. Et feignant, qu'il y ait une Machine, dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception, on pourra la concevoir aggrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer comme dans un moulin. Et cela posé on ne trouvera en la visitant au dedans que des pièces qui poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception. Ainsi c'est dans la substance simple et non dans le composé, ou dans la machine, qu'il la faut chercher. Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est à dire les perceptions et leurs changemens. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les actions internes des substances simples [4]).

18. On pourroit donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples ou Monades créées, car elle ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελές), il y a une suffisance (αὐτάρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire des Automates incorporels [5]).

19. Si nous voulons appeler ame tout ce qui a perceptions et appétits dans le sens général que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou Monades créées pourroient être appelées ames; mais, comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens, que le nom général de Monades et d'Entéléchies suffise aux substances simples, qui n'auront que cela, et qu'on appelle ames seulement celles, dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire.

20. Car nous expérimentons en nous mêmes un état, où nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée, comme lorsque nous tombons en défaillance ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe. Dans cet état l'ame ne diffère point sensiblement d'une simple Monade, mais comme cet état n'est point durable, et qu'elle s'en tire, elle est quelque chose de plus [6]).

21. Et il ne s'ensuit point, qu'alors la substance simple soit sans aucune perception. Cela ne se peut pas même, par les raisons susdites; car elle ne sauroit périr, elle ne sauroit aussi subsister sans quelque affection, qui n'est autre chose, que sa perception: mais quand il y a une grande multitude de petites perceptions, où il n'y a rien de distingué, on est étourdi; comme quand on tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite, où il vient un vertige qui nous peut faire évanouir et qui ne nous laisse rien distinguer. Et la mort peut donner cet état pour un tems aux animaux.

22. Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement, que le présent y est gros de l'avenir [7]),

4) Pref. *** 2. b. (474).
5) §. 87.
6) §. 64.
7) §. 360.

23. Donc puisque réveillé de l'étourdissemen on s'apperçoit de ses perceptions, il faut bien, qu'on en ait eu immédiatement auparavant, quoiqu'on ne s'en soit point apperçu; car une perception ne sauroit venir naturellement, que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement [8]).

24. L'on voit par là, que si nous n'avions rien de distingué et pour ainsi dire de relevé, et d'un plus haut goût dans nos perceptions, nous serions toujours dans l'étourdissement. Et c'est l'état des Monades toutes nues.

25. Aussi voyons nous que la Nature a donné des perceptious relevées aux animaux par les soins, qu'elle a pris de leurs fournir des organes, qui ramassent plusieurs rayons de l'umière ou plusieurs undulations de l'air pour les faire avoir plus d'efficace par leur union. Il y a quelque chose d'approchant dans l'odeur, dans le goût et dans l'attachement et peut-être dans quantité d'autres sens, qui nous sont inconnus. Et j'expliquerai tantôt, comment ce qui passe dans l'ame représente ce qui se fait dans les organes.

26. La mémoire fournit une espèce de consécution aux ames, qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée. C'est que nous voyons que les animaux ayant la perception de quelque chose qui les frappe et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s'attendent par la représentation de leur mémoire à ce qui y a éte joint dans cette perception précédente et sont portés à des sentimens semblables à ceux qu'ils avoient pris alors. Par exemple: quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur qu'il leur a causé et crient et fuient [9]).

27. Et l'imagination forte, qui les frappe et émeut, vient ou de la grandeur ou de la multitude des perceptions précédentes. Car souvent une impression forte fait tout d'un coup l'effet d'une longe habitude, ou de beaucoup de perceptions médiocres réitérées.

28. Les hommes agissent comme les bêtes en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire, ressemblans aux Médecins empiriques, qui ont une simple practique sans théorie, et nous ne sommes qu'Empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en Empirique par ce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'Astronome, qui le juge par raison.

29. Mais la connoissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la Raison et les sciences, en nous élevant a la connoissance de nous mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous ame raisonnable ou Esprit.

30. C'est aussi par la connoissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions, que nous sommes élevés aux actes réflexifs, qui nous font penser à ce qui s'appelle Moi, et à considérer que ceci ou cela est en nous, et c'est ainsi, qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Etre, à la substance, au simple ou au composé, à l'immatériel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous est en lui sans bornes. Et ces actes réflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnemens [10]).

31. Nos raisonnemens sont fondés sur deux grands principes, celui de la Contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux [11]).

32. Et celui de la Raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vrai ou existant, aucune énontiation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues [12]).

33. Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de raisonnement et celles de fait. Les vérités de raisonnement sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de fait sont contingentes et leur opposé est possible. Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives [13]).

34. C'est ainsi que chez les Mathématiciens les Théorèmes de spéculation et les Canons de practique sont réduits par l'analyse aux Définitions, Axiomes et Demandes.

35. Et il y a enfin des idées simples, dont on ne sauroit donner la définition; il y a aussi des axiomes et demandes ou en mot des principes primitifs, qui ne sauroient être prouvés et n'en ont point besoin aussi, et ce sont les Enontiations identiques, dont l'opposé contient une contradiction expresse.

36. Mais la raison suffisante se doit

8) §. 401—403.
9) Prélim. §. 65.

10) Théodicée préface * 4. a (469).
11) §. 44 §. 196.
12) §. 144. §. 196.
13) §. 170. 174. 189. 280—282. 367. Abrégé object. 3.

aussi trouver dans les vérités contingentes ou de fait, c'est à dire dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures, ou la résolution en raisons particulières pourroit aller à un détail sans bornes à cause de la variété immense des choses de la nature et de la division des corps à l'infini. Il y a une infinité de figures et de mouvemens présens et passés, qui entrent dans la cause efficiente de mon écriture présente, et il y a une infinité des petites inclinations et dispositions de mon ame présentes et passées, qui entrent dans la cause finale[14]).

37. Et comme tout ce détail n'enveloppe que d'autres contingens antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une Analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé, et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou series de ce détail des contingences, quelqu'infini qu'il pourroit être.

38. Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changemens ne soit qu'éminemment, comme dans la source, et c'est ce que nous appellons Dieu[15]).

39. Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié par tout, il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit.

40. On peut juger aussi que cette substance suprème qui est unique, universelle et nécessaire n'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendent, et étant une suite simple de l'être possible, doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalité qu'il est possible.

41. D'où il s'ensuit, que Dieu est absolument parfait, la perfection n'étant autre chose, que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là, où il n'y a point de bornes, c'est à dire en Dieu, la perfection est absolument infinie[16]).

42. Il s'ensuit aussi que les créatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu, mais qu'elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu[17]).

43. Il est vrai aussi, qu'en Dieu est non seulement la source des existences mais encore celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'entendement de Dieu est la Région des vérités éternelles, ou des idées dont elles dépendent, et que sans lui il n'y auroit rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encore rien de possible[18]).

44. Cependant il faut bien que s'il y a une réalité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondeé en quelque chose d'existant et d'actuel, et par conséquent dans l'existence de l'Etre nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existance, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel[19]).

45. Ainsi Dieu seul (ou l'Etre nécessaire) a ce privilège, qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et par conséquence aucune contradiction, cela seul suffit pour connoitre l'Existence de Dieu a priori. Nous l'avons prouvé aussi par la réalité des vérités éternelles. Mais nous venons de la prouver aussi à posteriori puisque des êtres contingens existent, lesquels ne sauroient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'être nécessaire, qui a la raison de son existence en lui même.

46. Cependant il ne faut point s'imaginer avec quelques uns, que les vérités éternelles étant dependantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Des Cartes paroît l'avoir pris et puis Monsieur Poiret. Cela n'est véritable que des vérités contingentes dont le principe est la convenance ou le choix du meilleur, au lieu que les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement et en sont l'objet interne[20]).

47. Ainsi Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment, bornée par la réceptivité de la créature à la quelle il est essentiel d'être limitée[21]).

48. Il y a en Dieu la Puissance, qui est la source de tout, puis la Connoissance, qui contient le détail des Idées et enfin la Volonté, qui fait les changemens ou productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui dans les Monades créées fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive. Mais en

14) §. 36. §. 37. 44. 45. 49. 52. §. 121. 122. §. 373. §. 340. 344.

15) Théod. §. 7.

16) Théod. §. 22. Théod. préface. * 4. a. (469 a)

17) Théod. §. 20. §. 27—31. §. 153. 167. §. 377. seqq.

18) Théod. §. 20.

19) §. 184. 189. §. 335.

20) §. 180. 184. 185. §. 335. §. 351. §. 380.

21) §. 382—391. §. 398. §. 395.

Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits, et dans les Monades créées ou dans les Entéléchies (ou perfectihabiis, comme Hermolaus Barbarus traduisoit ce mot) ce n'en sont que des imitations à mesure qu'il y a de la perfection[22]).

49. La créature est dite agir au dehors en tant qu'elle a de la perfection, et pâtir d'une autre en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'action à la Monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion en tant, qu'elle a de confuses[23]).

50. Et une créature est plus parfaite qu'une autre en ce, qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison a priori de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre.

51. Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une Monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une Monade demande avec raison, que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses, ait regard à elle. Car puisqu'une Monade créée ne sauroit avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen, que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre[24]).

52. Et c'est par là, qu'entre les créatures les actions et passions sont mutuelles. Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons, qui l'obligent à y accommoder l'autre, et par conséquent ce qui est actif à certains égards, est passif suivant un autre point de considération: actif en tant, que ce qu'on connoit distinctement en lui, sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre, et passif en tant, que la raison de ce qui se passe en lui, se trouve dans ce qui se connoit distinctement dans un autre[25]).

53. Or, comme il y a une infinité des univers possibles dans les idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le détermine à l'un plutôt, qu'à l'autre[26]).

54. Et cette raison ne peut se trouver que dans la convenance, dans les degrés de perfection, que ces Mondes contiennent, chaque possible ayant droit de prétendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe[27]).

55. Et c'est ce qui est la cause de l'existence du Meilleur, que la sagesse fait connoitre à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire[28]).

56. Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune, et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers[29]).

57. Et comme une même ville regardée de différens côtés paroît toute autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différens univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différens points de vue de chaque Monade[30]).

58. Et c'est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est-à-dire c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut[31]).

59. Aussi n'est ce que cette hypothêse (que j'ose dire démontrée) qui relève, comme il faut, la grandeur de Dieu; c'est ce que Monsieur Bayle reconnut, lorsque dans son Dictionnaire (article Rorarius) il y fit des objections, où même il fut tenté de croire, que je donnois trop à Dieu, et plus qu'il n'est possible. Mais il ne put alléguer aucune raison pourquoi cette harmonie universelle, qui fait que toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a, fût impossible.

60. On voit d'ailleurs dans ce que je viens de rapporter, les Raisons a priori pourquoi les choses ne sauroient aller autrement: Parceque Dieu en réglant le tout a un égard à chaque partie, et particulièrement à chaque Monade, dont la nature étant représentative, rien ne la sauroit borner à ne représenter qu'une partie des choses; quoiqu'il soit vrai, que cette représentation n'est que confuse dans le détail de tout l'univers et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est-à-dire dans celles, qui sont ou les plus prochaines ou les plus grandes par rapport à chacune

22) §. 7. §. 149. 150. §. 87.

23) Théod. §. 32. 66. §. 386.

24) Théod. §. 9. §. 54. §. 65. 66. §. 201. Abrégé object. 3.

25) §. 66.

26) Théod. §. 8. §. 10. §. 44. §. 173. §. 196 seqq. §. 229. §. 414—416.

27) §. 74. §. 167. §. 350. §. 201. §. 130. 352. 345. seqq. 354.

28) Théd. §. 8. §. 78. §. 80. §. 84. §. 119. §. 204. 206. 208. Abrégé 1. object. 8.

29) §. 130. §. 360.

30) §. 147.

31) §. 120. §. 124. §. 241. seqq. §. 214. 243. §. 275.

des Monades; autrement chaque Monade seroit une divinité. Ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connoissance de l'objet, que les Monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes.

61. Et les composés symbolisent en cela avec les simples. Car comme tout est plein, ce qui rend toute la matière liée et comme dans le plein tout mouvement fait quelque effet sur les corps distans à mesure de la distance, de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi par leur moyen se ressent de ceux qui touchent les premiers dont il est touché immédiatement: — il s'ensuit, que cette communication va à quelque distance que ce soit. Et par conséquent tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers, tellement que celui, qui voit tout, pourroit lire dans chacun ce qui se fait partout et même ce qui s'est fait ou se fera, en remarquant dans le présent ce qui est éloigné tant selon les tems que selon les lieux; *σύμπνοια πάντα* disoit Hippocrate. Mais une ame ne peut lire en elle même que ce qui y est représenté distinctement, elle ne sauroit développer tout d'un coup ses règles, car elles vont à l'infini.

62. Ainsi quoique chaque Monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps, qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'Entéléchie: et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'ame représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière [32]).

63. Le corps appartenant à une Monade, qui en est l'Entéléchie ou l'ame, constitue avec l'Entéléchie ce qu'on peut appeler un v i v a n t, et avec l'ame ce qu'on appelle un a n i m a l. Or ce corps d'un vivant ou d'un animal est toujours organique, car tout Monade étant un miroir de l'univers à sa mode, et l'univers étant réglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le représentant, c'est-à-dire dans les perceptions de l'ame et par conséquent dans le corps, suivant lequel l'univers y est représenté [33]).

64. Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une espèce de Machine divine, ou d'un automate naturel, qui surpasse infiniment tous les automates artificiels. Parcequ'une Machine, faite par l'art de l'homme n'est pas Machine dans chacune de ses parties, par exemple le dent d'une roue de leton a des parties ou fragmens, qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel et n'ont plus rien, qui marque de la machine par rapport à l'usage où la roue étoit destinée. Mais les machines de la nature, c'est-à-dire les corps vivans, sont encore machines dans leurs moindres parties jusqu' à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est-à-dire entre l'art Divin et le nòtre [34]).

65. Et l'auteur de la nature a pu practiquer cet artifice Divin et infiniment merveilleux, parceque chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini, comme les anciens ont reconnu, mais encore sous-divisée actuellement sans fin chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre: autrement il seroit impossible, que chaque portion de la matière peut exprimer l'univers [35]).

66. Par où l'on voit, qu'il y a un Monde de Créatures, de vivans, d'animaux, d'Entéléchies, d'ames dans la moindre partie de la matière.

67. Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang.

68. Et quoique la terre et l'air interceptés entre les plantes du jardin, ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soit point plante ni poisson, ils en contiennent pourtant encore, mais le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible.

69. Ainsi il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers, point de Chaos, point de confusions qu'en apparence; à peu près comme il en paroîtrait dans un étang à une distance, dans laquelle on verrait un mouvement confus et grouillement pour ainsi dire de poissons de l'étang, sans discerner les poissons mèmes [36]).

70. On voit par là, que chaque corps vivant a une Entéléchie dominante qui est l'ame dans l'animal, mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivans, plantes, animaux, dont chacun a encore son Entéléchie ou son ame dominante.

71. Mais il ne faut point s'imaginer avec quelques uns, qui avoient mal pris ma pensée, que chaque ame a une masse ou portion de la matière

32) §. 400.
33) §. 403.

34) §. 134. §. 146. 194. §. 403.
35) Prélim. §. 70. Théod. §. 195.
36) Préf. *** 5. b. *** b. (475. b.) (477. b.)

propre ou affectée à elle pour toujours, et qu'elle possède par conséquent d'autres vivans inférieurs, destinés toujours à son service. Car tous les corps sont dans un flux perpétuel comme des rivières, et de parties y entrent et en sortent continuellement.

72. Ainsi l'ame ne change de corps que peu à peu et par degrés de sorte qu'elle n'est jamais dépouillée tout d'un coup de tous ses organes, et il y a souvent métamorphose dans les animaux, mais jamais Métempsychose, ni transmigration des ames: il n'y a pas non plus des a m e s tout à fait s é p a r é e s, ni de Génies sans corps. Dieu seul en est détaché entièrement [37]).

73. C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ni génération entière, ni mort parfaite prise à la rigueur, consistant dans la séparation de l'ame. Et ce que nous appelons g é n é r a t i o n s sont des développemens et des accroissemens, comme ce que nous appelons m o r t s sont des enveloppemens et diminutions.

74. Les philosophes ont été fort embarrassés sur l'origine des formes, Entéléchies ou ames: mais aujourd'hui lorsqu'on s'est aperçu par des recherches exactes, faites sur les plantes, les insectes et les animaux, que les corps organiques de la nature ne sont jamais produits d'un Chaos ou d'une putréfaction, mais toujours par des semences, dans lesquelles il y avoit sans doute quelque p r é f o r m a t i o n, on a jugé que non seulement le corps organique y étoit déjà avant la conception, mais encore une ame dans ce corps et en un mot l'animal même, et que par le moyen de la conception cet animal a été seulement di posé à une grande transformation pour devenir un animal d'une autre espèce. On voit même quelque chose d'approchant hors de la génération, comme lorsque les vers deviennent mouches et que les chenilles deviennent papillons [38]).

75. Les a n i m a u x, dont quelques uns sont élevés au degré des plus grands animaux par le moyen de la conception, peuvent être appelés s p e r m a t i q u e s; mais ceux d'entre eux, qui demeurent dans leur espèce, c'est-à-dire la plupart, naissent, se multiplient et sont détruits comme les grands animaux, et il n'y a qu'un petit nombre d'élus, qui passe à un plus grand théâtre.

76. Mais ce n'étoit que la moitié de la vérité: j'ai donc jugé, que si l'animal ne commence jamais naturellement, il ne finit pas naturellement non plus; et que non seulement il n'y aura point de génération, mais encore point de destruction entière ni mort prise à la rigueur. Et ces raisonnemens faits a p o s t e r i o r i et tirées des expériences s'accordent parfaitement avec mes principes déduits a p r i o r i comme ci-dessus [39]).

77. Ainsi on peut dire que non seulement l'ame (miroir d'un univers indestructible) est indestructible, mais encore l'animal même, quoique sa machine périsse souvent en partie et quitte ou prenne des dépouilles organiques.

78. Ces principes m'ont donné moyen d'expliquer naturellement l'union, ou bien la conformité, de l'ame et du corps organique. L'ame suit ses propres loix, et le corps aussi les siennes, et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des représentations d'un même univers [40]).

79. Les ames agissent selon les loix des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les loix des causes efficientes ou des mouvemens. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales sont harmoniques entre eux.

80. Des Cartes a reconnu, que les ames ne peuvent point donner de la force aux corps, parce qu'il y a toujours la même quantité de force dans la matière. Cependant il a cru, que l'ame pouvoit changer la direction des corps. Mais c'est par ce qu'on n'a point su de son tems la loi de la nature, qui porte encore la conservation de la même direction totale dans la matière. S'il l'avoit remarquée, il seroit tombé dans mon système de l'Harmonie préétablie [41]).

81. Ce système fait, que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avoit point d'ames, et que les ames agissent comme s'il n'y avoit point de corps, et que tous deux agissent comme si l'un influoit sur l'autre.

82. Quant aux e s p r i t s ou ames raisonnables, quoique je trouve qu'il y a dans le fond la même chose dans tous les vivans et animaux, comme nous venons de dire, (savoir que l'animal et l'ame ne commencent qu'avec le monde et ne finissent pas non plus que le monde), — il y a pourtant cela de particulier dans les animaux raisonnables, que leur petits animaux spermatiques tant qu'ils ne sont que cela, ont seulement des ames ordinaires ou sensitives, mais dès que ceux, qui sont élus, pour ainsi dire, parviennent par une actuelle con-

37) §. 90. §. 124.
38) §. 86. 89. Préf. *** 5. b. et pagg. suivantes. 475. b. §. 90. §. 187. 188. §. 403. §. 86. §. 397.

39) §. 90.
40) Préf. *** b. §. 340. 352. 353. 358.
41) Préf. **** (477. a.) Théod. §. 22. §. 59. 60. 61. §. 63. §. 66. §. 345. 346. seqq. §. 351. 355.

ception à la nature humaine, leurs ames sensitives sont élevées au degré de la raison et à la prérogative des esprits [42]).

83. Entre autres différences qu'il y a entre les ames ordinaires et les esprits, dont j'en ai déjà marqué une partie, il y a encore celle-ci, que les ames en général sont des miroirs vivans ou images de l'univers des créatures, mais que les esprits sont encore images de la Divinité même, ou de l'auteur même de la nature, capables de connoître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département [43]).

84. C'est ce qui fait que les esprits sont capables d'entrer dans une manière de société avec Dieu, et qu'il est à leur égard non seulement ce qu'un inventeur est à sa machine (comme Dieu l'est par rapport aux autres créatures) mais encore ce qu'un prince est à ses sujets et même un père à ses enfans.

85. D'ou il est aisé de conclure que l'assemblage de tous les esprits doit composer la Cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait état qui soit possible sous le plus parfait des monarques.

86. Cette cité de Dieu, cette monarchie véritablement universelle est un monde moral dans le monde naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et le plus divin dans les ouvrages de Dieu et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu' il n'y en auroit point, si sa grandeur et sa bonté n'étoient pas connues et admirées par les esprits: c'est aussi par rapport à cette cité divine, qu'il a proprement de la bonté, au lieu que sa sagesse et sa puissance se montrent partout [44]).

87. Comme nous avons établi ci-dessus une harmonie parfaite entre deux règnes naturels, l'un des causes efficientes, l'autre des finales, nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grace, c'est-à-dire entre Dieu, considéré comme architecte de la machine de l'univers, et Dieu considéré comme monarque de la cité divine des esprits [45]).

88. Cette harmonie fait que les choses conduisent à la grace par les voies mêmes de la nature, et que ce globe par exemple doit être détruit et réparé par les voies naturelles dans les momens, que le demande le gouvernement des esprits pour le châtiment des uns et la récompense des autres [46]).

89. On peut dire encore, que Dieu comme architecte contente en tout Dieu comme législateur, et qu'ainsi les péchés doivent porter leur peine avec eux par l'ordre de la nature, et en vertu même de la structure mécanique des choses, et que de même les belles actions s'attireront leurs récompenses par des voies machinales par rapport aux corps, quoique cela ne puisse et ne doive pas arriver toujour sur le champ.

90. Enfin sous ce gouvernement parfait il n'y auroit point de bonne action sans récompense, point de mauvaise sans châtiment, et tout doit réussir au bien des bons, c'est-à-dire de ceux, qui ne sont point des mécontens dans ce grand état, qui se fient à la providence, après avoir fait leur devoir et qui aiment et imitent comme il faut l'auteur de tout bien, se plaisant dans la considération de ses perfections suivant la nature du pur amour véritable, qui fait prendre plaisir à la félicité de ce qu'on aime. C'est ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paroit conforme à la volonté divine présomtive ou antécédente, et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrète, conséquente et décisive, en reconnoissant, que si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est, non seulement pour le tout en général, mais encore pour nous mêmes en particulier, si nous sommes attachés comme il faut à l'auteur du tout, non seulement comme à l'architecte et à la cause efficiente de notre être, mais encore comme à notre maitre et à la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté, et peut seul faire notre bonheur [47]).

---

42) §. 91. §. 397.
43) §. 147.
44) §. 146. Abrégé obj. 2.
45) §. 62. §. 74. §. 118. §. 248. §. 112. §. 130. §. 247.
46) §. 18. seqq. §. 110. §. 244. 245. §. 340.
47) §. 134. fin. Préf. ° 4. a. b. (469. a. b.) Théod. §. 278.

LXXXIX.
EPISTOLA AD REV. PATREM DES BOSSE.

1714.

(Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 307.)

EPISTOLA XXV.

Reverendissime pater, fautor honoratissime.

Inquisitione dignum est, quidnam excogitari possit, quod sit aptum ad realitatem phaenomenis extra percipientia conciliandam, seu quid constituat substantiam compositam. Quantum judicare possum, debebit consistere in potentia activa et passiva primitivis compositi, idque erit quod materiam primam et formam substantialem vocant, et oportebit, ut accidentia compositi sint ejus modificationes; quae quidem transitoriae sunt, ipsa autem substantia composita durabit, aeque ac Monas dominatrix. Nulla autem est substantia composita seu revera constituens unum per se, nisi ubi est Monas dominatrix cum corpore vivo organico. Quod ais substantiale illud vinculum supervenire composito jam constituto per vincula modalia, hoc ita interpretor, ut, praescindendo à substantia composita, monades constituant tantum unum per accidens, sed illud unum per accidens, ni fallor, erit merum Phaenomenum. Cum enim nulla modificatio per se subsistere possit, sed essentialiter postulet subjectum substantiale; ideo vincula illa, quod habent reale, habebunt in modificatione cujuslibet Monadis, et harmonia seu consensu Monadum inter se; neque enim admittes credo accidens, quod simul sit in duobus subjectis. Ita de Relationibus censeo aliud esse paternitatem in Davide, aliud filiationem in Salomone, sed relationem communem utrique esse rem mere mentalem, cujus fundamentum sint modificationes singulorum.

Optarem valde discere quam primum, in quo consistant Monita Trivultiana, circa ea, quae in meo libro erronea vel obscura videri possint; fortasse enim explicando mentem meam, possem tollere erroris speciem Epistola scripta, quae adjici novae editioni posset, nisi id serum est.

Quanquam etiam absoluta editione, nondum distractis pro parte exemplaribus, posset adjici haec declaratio. Itaque si saltem periodi monita illa continentes ex Trivultiana recensione descriptae mecum quam primum communicarentur, posset fortasse satisfieri et Trivultianis vestris, et lectori, et mihi. R. Patrem Turnaminum a me officiosissime salutari peto. Quod superest, vale et fave. Viennae 21. Aprilis 1714.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.

P. S. Gaudeo intelligere, falsos fuisse rumores, qui de caede Monarchiae Sinensis et persecutione Missionariorum ex Batavis sparsi fuere, et gratum erit porro discere, quis ibi sit rerum status.

P. S. 2um. Mense Majo, Deo volente, hinc discedam. Si quidem R. P. Turnaminus mittat, aut si ad te perveniant Monita Trivultiana, rogo ut Hannoveram per cursorem ordinarium deferri cures; inde enim mihi, vel in itinere reddi poterunt. Rogo ut simul tuum judicium de Monitis Trivultianis ad me perscribas, suggerasque si quid mihi tuendo facere videatur.

XC.

PRINCIPES

DE LA NATURE ET DE LA GRACE, FONDÉS EN RAISON.

c. 1714.

(L'Europe savante 1718. Nov. Art. VI. p. 101. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 32).

1. La Substance est un être capable d'action. Elle est simple ou composée. La substance simple est celle qui n'a point de parties. La composée est l'assemblage des substances simples, ou des Monades. Monas est un mot Grec, qui signifie l'Unité, ou ce qui est un.

Les composés, ou les corps, sont des multitudes; et le substances simples, les vies, les ames, les esprits, sont des unités. Et il faut bien qu'il y ait des substances simples partout, parce que sans les simples il n'y auroit point de composés; et par conséquent toute la Nature est pleine de vie.

2. Les Monades, n'ayant point de parties, ne sauroient être formées ni défaites. Elles ne peuvent commencer ni finir naturellement; et durent par conséquent autant que l'univers, qui sera changé, mais qui ne sera point détruit. Elles ne sauroient avoir des figures; autrement elles auroient des parties. Et par conséquent une Monade en elle- même, et dans le moment, ne sauroit être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ses perceptions, (c'est-à-dire, les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple,) et ses appétitions, (c'est-à-dire, ses tendances d'une perception à l'autre,) qui sont les principes du changement. Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple; et elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au dehors.

C'est comme dans un centre ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent.

3. Tout est plein dans la Nature. Il y a des substances simples, séparées effectivement les unes des autres par des actions propres, qui changent continuellement leur rapports; et chaque substance simple ou Monade, qui fait le centre d'une substance composée, (comme par exemple, d'un animal,) et le principe de son unicité, est environnée d'une masse composée par une infinité d'autres Monades, qui constituent le corps propre de cette Monade centrale, suivant les affections duquel elle représente, comme dans une manière de centre, les choses qui sont hors d'elle. Et ce corps est organique, quand il forme une manière d'automate ou de machine de la Nature, qui est machine non seulement dans le tout, mais encore dans les plus petites parties qui se peuvent faire remarquer. Et comme à cause de la plénitude du Monde tout est lié, et chaque corps agit sur chaque autre corps, plus ou moins, selon la distance, et en est affecté par réaction; il s'ensuit que chaque Monade est un miroir vivant, ou doné d'action interne, représentatif de l'Univers, suivant son point de vue, et aussi réglé que l'Univers même. Et les perceptions dans la Monade naissent les unes des autres par le loix des appétits, ou des causes finales du Bien et du Mal, qui consistent dans les perceptions remarquables, réglées ou déréglées, comme les changemens des corps, et les phénomènes au dehors, naissent les uns des autres par les loix des causes efficientes, c'est-à-dire, des mouvemens. Ainsi il y a une harmonie parfaite entre les perceptions de la Monade, et les mouvemens des corps, préétablie d'abord entre le système des causes efficientes, et celui des causes finales. Et c'est en cela que consiste l'accord et l'union physique de l'ame et du corps, sans que l'un puisse changer les loix de l'autre.

4. Chaque Monade, avec un corps particulier, fait une substance vivante. Ainsi il n'y a pas seu-

lement de la vie partout, jointe aux membres ou organes, mais même il y a une infinité de degrés dans les Monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres. Mais quand la Monade a des organes si ajustés, que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et par conséquent dans les perceptions qui les représentent, (comme, par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux, les rayons de la lumière sont concentrés et agissent avec plus de force) cela peut aller jusqu'au sentiment, c'est-à-dire, jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain écho demeure long-tems pour se faire entendre dans l'occasion; et un tel vivant est appelé Animal, comme sa Monade est appelée une Ame. Et quand cette Ame est élevée jusqu'à la Raison, elle est quelque chose de plus sublime, et on la compte parmi les Esprits, comme il sera expliqué tantôt.

Il est vrai que les animaux sont quelquefois dans l'état de simples vivans, et leurs ames dans l'état de simples Monades, savoir, quand leurs perceptions ne sont pas assez distinguées, pour qu'on s'en puisse souvenir, comme il arrive dans un profond sommeil sans songes, ou dans un évanouissement; mais les perceptions devenues entièrement confuses, se doivent redévelopper dans les animaux, par les raisons que je dirai tantôt. Ainsi il est bon de faire distinction, entre la Perception qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes, et l'Apperception qui est la Conscience, ou la connoissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les ames, ni toujours à la même ame. Et c'est faute de cette distinction, que les Cartésiens ont manqué, en comptant pour rien les perceptions dont on ne s'apperçoit pas, comme le peuple compte pour rien les corps insensibles. C'est aussi ce qui a fait croire aux mêmes Cartésiens, que les seuls esprits sont des Monades, qu'il n'y a point d'ame des bêtes, et encore moins d'autres principes de vie. Et comme ils ont trop choqué l'opinion commune des hommes, en refusant le sentiment aux bêtes, ils se sont trop accommodés au contraire aux préjugés du vulgaire, en confondant un long étourdissement, qui vient d'une grande confusion des perceptions, avec une mort à la rigueur, où toute la perception cesseroit; ce qui a confirmé l'opinion mal fondée de la destruction de quelques ames, et le mauvais sentiment de quelques esprits forts prétendus, qui ont combattu l'immortalité de la nôtre.

5. *Il y a une liaison* dans les perceptions des animaux, qui a quelque ressemblance avec la Raison; mais elle n'est fondée que dans la mémoire des faits, et nullement dans la connoissance des causes. C'est ainsi qu'un chien fuit le bâton dont il a été frappé, parce que la mémoire lui représente la douleur que ce bâton lui a causée. Et les hommes, entant qu'ils sont empiriques, c'est-à-dire dans les trois quarts de leurs actions, n'agissent que comme des bêtes; par exemple, on s'attend qu'il fera jour demain, parce qu'on l'a toujours expérimenté ainsi. Il n'y a qu'un Astronome qui le prévoie par raison; et même cette prédiction manquera enfin, quand la cause du jour, qui n'est point éternelle, cessera. Mais le raisonnement véritable dépend des vérités nécessaires ou éternelles; comme sont celles de la Logique, des Nombres, de la Géométrie, qui font la connexion indubitable des idées, et les conséquences immanquables. Les animaux où ces conséquences ne se remarquent point, sont appelés bêtes; mais ceux qui connoissent ces vérités nécessaires, sont proprement ceux qu'on appelle animaux raisonnables, et leurs ames sont appelées esprits. Ces ames sont capables de faire des actes réflexifs, et de considérer ce qu'on appelle Moi, Substance, Monade, Ame, Esprit; en un mot, les choses et les vérités immatérielles. Et c'est ce qui nous rend susceptibles des sciences ou des connoissances démonstratives.

6. Les recherches des modernes nous ont appris, et la raison l'approuve, que les vivans dont les organes nous sont connus, c'est-à-dire, les plantes et les animaux, ne viennent point d'une putréfaction ou d'un chaos, comme les Anciens l'ont cru, mais de semences préformées, et par conséquent, de la transformation des vivans préexistans. Il y a de petits animaux dans les semences des grands, qui, par le moyen de la conception, prennent un revêtement nouveau, qu'ils s'approprient, et qui leur donne moyen de se nourrir et de s'aggrandir, pour passer sur un plus grand théâtre, et faire la propagation du grand animal. Il est vrai que les ames des animaux spermatiques humains ne sont point raisonnables, et ne le deviennent que lorsque la conception détermine ces animaux à la nature humaine. Et comme les animaux généralement ne naissent point entièrement dans la conception ou génération, ils ne périssent pas entièrement non plus dans ce que nous appelons mort; car il est raisonnable, que ce qui ne commence pas naturellement, ne finisse pas non plus dans l'ordre de la Nature. Ainsi, quittant leur masque ou leur guenille, ils retournent seulement à un théâtre plus subtil, où ils peu-

vent pourtant être aussi sensibles et aussi bien réglés, que dans le plus grand. Et ce qu'on vient de dire des grands animaux, a encore lieu dans la génération et la mort des animaux spermatiques plus petits, à proportion desquels ils peuvent passer pour grands; car tout va à l'infini dans la nature.

Ainsi, non seulement les ames, mais encore les animaux, sont ingénérables et impérissables: ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés; les ames ne quittent jamais tout leur corps, et ne passent point d'un corps dans un autre corps qui leur soit entièrement nouveau.

Il n'y a donc point de Métempsychose, mais il y a Métamorphose; les animaux changent, prennent et quittent seulement des parties: ce qui arrive peu à peu, et par petites parcelles insensibles, mais continuellement, dans la nutrition; et tout d'un coup, notablement, mais rarement, dans la conception, ou dans la mort, qui font acquérir ou perdre tout à la fois.

7. Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples Physiciens: maintenant il faut s'élever à la Métaphysique, en nous servant du grand principe, peu employé communément, qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante; c'est-à-dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celui qui connoîtroit assez les choses, de rendre une raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire sera, Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus; supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, pourquoi elles doivent exister ainsi, et non autrement.

8. Or cette raison suffisante de l'existence de l'Univers ne se sauroit trouver dans la suite des choses contingentes, c'est-à-dire, des corps et de leurs représentations dans les ames; parce que la matière étant indifférente en elle-même au mouvement et au repos, et à un mouvement tel ou autre, on n'y sauroit trouver la raison du mouvement, et encore moins d'un tel mouvement. Et quoique le présent mouvement, qui est dans la matière, vienne du précédent, et celui-ci encore d'un précédent, on n'en est pas plus avancé, quand on iroit aussi loin que l'on voudroit; car il reste toujours la même question. Ainsi, il faut que la raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit hors de cette suite des choses contingentes, et se trouve dans une substance, qui en soit la cause, ou qui soit un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi; autrement on n'auroit pas encore une raison suffisante, où l'on pût finir. Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu.

9. Cette substance simple primitive doit renfermer éminemment les perfections contenues dans les substances dérivatives qui en sont les effets; ainsi elle aura la puissance, la connoissance, et la volonté parfaites, c'est-à-dire, elle aura une toute-puissance, une omniscience, et une bonté souveraines. Et comme la justice, prise généralement, n'est autre chose que la bonté conforme à la sagesse, il faut bien qu'il y ait aussi une justice souveraine en Dieu. La raison qui a fait exister les choses par lui, les fait encore dépendre de lui en existant et en opérant: et elles reçoivent continuellement de lui ce qui les fait avoir quelque perfection; mais ce qui leur reste d'imperfection, vient de la limitation essentielle et originale de la créature.

10. Il s'ensuit de la perfection suprême de Dieu, qu'en produisant l'Univers il a choisi le meilleur plan possible, où il y ait la plus grande variété, avec le plus grand ordre: le terrain, le lieu, le tems les mieux ménagés: le plus d'effet produit par les voies les plus simples; le plus de puissance, le plus de connoissance, le plus de bonheur et de bonté dans les créatures, que l'Univers en pouvoit admettre. Car tous les possibles prétendant à l'existence dans l'entendement de Dieu, à proportion de leurs perfections, le résultat de toutes ces prétentions doit être le Monde actuel le plus parfait qui soit possible. Et sans cela il ne seroit pas possible de rendre raison, pourquoi les choses sont allées plutôt ainsi qu'autrement.

11. La sagesse suprême de Dieu lui a fait choisir surtout les loix du mouvement les mieux ajustées, et les plus convenables aux raisons abstraites ou métaphysiques. Il s'y conserve la même quantité de la force totale et absolue, ou de l'action; la même quantité de la force respective, ou de la réaction; la même quantité enfin de la force directive. De plus, l'action est toujours égale à la réaction, et l'effet entier est toujours équivalent à sa cause pleine. Et il est surprenant, de ce que par la seule considération des causes efficientes, ou de la matière, on ne sauroit rendre raison de ces loix du mouvement découvertes de notre tems, et dont une partie a été découverte par moimême. Car j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux causes finales, et que ces loix ne dépendent point du principe de la nécessité, comme les vérités Logiques, Arithmétiques et Géométriques; mais du principe de la convenance, c'est-à-dire du choix de la sagesse. Et c'est une des

plus efficaces et des plus sensibles preuves de l'existence de Dieu, pour ceux qui peuvent approfondir ces choses.

12. Il suit encore de la perfection de l'Auteur suprême, que non seulement l'ordre de l'Univers entier est le plus parfait qui se puisse, mais aussi que chaque miroir vivant représentant l'Univers suivant son point de vüe, c'est-à-dire, que chaque Monade, chaque centre substantiel, doit avoir ses perceptions et ses appetits les mieux réglés qu'il est compatible avec tout le reste. D'où il s'ensuit encore, que les ames, c'est-à-dire, les Monades les plus dominantes, ou plutôt les animaux, ne peuvent manquer de se réveiller de l'état d'assoupissement, où la mort, ou quelque autre accident le peut mettre.

13. Car tout est réglé dans les choses une fois pour toutes avec autant d'ordre et de correspondance qu'il est possible; la suprême Sagesse et Bonté ne pouvant agir qu'avec une parfaite harmonie. Le présent est gros de l'avenir: le futur se pourroit lire dans le passé; l'éloigné est exprimé dans le prochain. On pourroit connoître la beauté de l'Univers dans chaque ame, si l'on pouvoit déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le tems. Mais comme chaque perception distincte de l'ame comprend une infinité de perceptions confuses, qui enveloppent tout l'Univers, l'ame même ne connoit les choses dont elle a perception, qu'autant qu'elle en a des perceptions distinctes et relevées; et elle a de la perfection, à mesure de ses perceptions distinctes.

Chaque ame connoît l'infini, connoit tout, mais confusément. Comme en me promenant sur le rivage de la mer, et entendant le grand bruit qu'elle fait, j'entends les bruits particuliers de chaque vague, dont le bruit total est composé, mais sans les discerner; nos perceptions confuses sont le résultat des impressions que tout l'Univers fait sur nous. Il en est de même de chaque Monade. Dieu seul a une connoissance distincte de tout; car il en est la source. On a fort bien dit, qu'il est comme centre par-tout; mais que sa circonférence n'est nulle part, tout lui étant présent immédiatement, sans aucun éloignement de ce centre.

14. Pour ce qui est de l'ame raisonnable, ou de l'esprit, il y a quelque chose de plus que dans les Monades, ou même dans les simples ames. Il n'est pas seulement un miroir de l'Univers des créatures, mais encore une image de la Divinité. L'esprit n'a pas seulement une perception des ouvrages de Dieu; mais il est même capable de produire quelque chose qui leur ressemble, quoiqu'en petit. Car, pour ne rien dire des merveilles des songes, où nous inventons sans peine, et sans en avoir même la volonté, des choses auxqelles il faudroit penser long-tems pour les trouver quand on veille; notre ame est architectonique encore dans les actions volontaires, et découvrant les sciences suivant lesquelles Dieu a réglé les choses, (pondere, mensura, numero) elle imite dans son département, et dans son petit Monde où il lui est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand.

15. C'est pourquoi tous les esprits, soit des hommes, soit des génies, entrant en vertu de la raison et des vérités éternelles dans une espèce de société avec Dieu, sont des membres de la Cité de Dieu, c'est-à-dire, du plus parfait état, formé et gouverné par le plus grand et le meilleur des Monarques: où il n'y a point de crime sans châtiment, point de bonnes actions sans récompense proportionnée; et enfin, autant de vertu et de bonheur qu'il est possible; et cela, non pas par un dérangement de la Nature, comme si ce que Dieu prépare aux ames troubloit les loix des corps; mais par l'ordre même des choses naturelles, en vertu de l'harmonie préétablie de tout tems entre les Règnes de la Nature et de la Grace, entre Dieu, comme Architecte, et Dieu comme Monarque; en sorte que la Nature mène à la Grace, et que la Grace perfectionne la Nature en s'en servant.

16. Ainsi, quoique la Raison ne nous puisse point apprendre le détail du grand avenir réservé à la Révélation; nous pouvons être assurés par cette même Raison, que les choses sont faites d'une manière qui passe nos souhaits. Dieu étant aussi la plus parfaite et la plus heureuse, et par conséquent la plus aimable des substances, et l'amour pur véritable consistant dans l'état qui fait goûter du plaisir dans les perfections et dans la félicité de ce qu'on aime, cet amour doit nous donner le plus grand plaisir dont on puisse être capable, quand Dieu en est l'objet.

17. Et il est aisé de l'aimer comme il faut, si nous le connoissons comme je viens de dire. Car quoique Dieu ne soit point sensible à nos sens externes, il ne laisse pas d'être très-aimable, et de donner un très-grand plaisir. Nous voyons combien les honneurs font plaisir aux hommes, quoiqu'ils ne consistent point dans les qualités des sens extérieurs.

Les Martyrs et les Fanatiques, quoique l'affection de ces derniers soit mal réglée, montrent ce que peut le plaisir de l'esprit: et, qui plus est, les plaisirs même des sens se réduisent à des plaisirs intellectuels confusément connus.

La Musique nous charme, quoique sa beauté ne

consiste que dans les convenances des nombres, et dans le compte, dont nous ne nous apercevons pas, et que l'ame ne laisse pas de faire, des battemens ou vibrations des corps sonnans, qui se rencontrent par certains intervalles. Les plaisirs que la vue trouve dans les proportions, sont de la même nature; et ceux que causent les autres sens, reviendront à quelque chose de semblable, quoique nous ne puissions pas l'expliquer si distinctement.

18. On peut même dire, que dès à présent l'amour de Dieu nous fait jouïr d'un avant-goût de la félicité future. Et quoiqu'il soit désintéressé, il fait par lui-même notre plus grand bien et intérêt, quand même on ne l'y chercheroit pas, et quand on ne considéreroit que le plaisir qu'il donne, sans avoir égard à l'utilité qu'il produit; car il nous donne une parfaite confiance dans la bonté de notre Auteur et Maître, laquelle produit une véritable tranquillité de l'esprit, non pas comme chez les Stoïciens résolus à une patience par force, mais par un contentement présent, qui nous assure même un bonheur futur. Et outre le plaisir présent, rien ne sauroit être plus utile pour l'avenir, car l'amour de Dieu remplit encore nos espérances, et nous mène dans le chemin du suprême bonheur, parce qu'en vertu du parfait ordre établi dans l'Univers, tout est fait le mieux qu'il est possible, tant pour le bien général, que pour le plus grand bien particulier de ceux qui en sont persuadés, et qui sont contens du Divin Gouvernement; ce qui ne sauroit manquer dans ceux qui savent aimer la source de tout bien. Il est vrai que la suprême félicité, de quelque vision béatifique, ou connoissance de Dieu, qu'elle soit accompagnée, ne sauroit jamais être pleine; parce que Dieu étant infini, il ne sauroit être connu entièrement.

Ainsi notre bonheur ne consistera jamais, et ne doit point consister dans une pleine jouïssance, où il n'y auroit plus rien à désirer, et qui rendroit notre esprit stupide; mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs, et de nouvelles perfections.

XCIV.

TROIS LETTRES A Mr. BOURGUET.

1714.

(Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II, P. I. p. 324. et Tom. VI. p. 213.)

LETTRE I.

Monsieur,

Après avoir vu de belles productions de votre part sur les origines litteraires, je suis surpris de vous voir encore aussi profond sur la Philosophie que votre lettre (que Mr. Herman m'a fait tenir) le fait connoître.

Je suis bien aise que ma Théodicée ait l'approbation de personnes qui vous ressemblent, et je voudrois être assez habile pour satisfaire à toutes les objections qui leur peuvent rester. Je suis bien fâché, ainsi que vous, Monsieur, que Mr. Bayle n'ait point lu mon ouvrage; assurement j'en aurois profité.

Quand je dis, qu'il y a une infinité de Mondes possibles, j'entends qui n'impliquent point de contradiction, comme on peut forger des Romans, qui n'existent jamais, et qui sont pourtant possibles. Pour être possibles, il suffit de l'intelligibilité; mais pour l'existence, il faut une prévalence d'intelligibilité ou d'ordre; car il y a ordre à mesure qu'il y a beaucoup à remarquer dans une multitude.

Je ne crois point qu'un Monde sans mal, préférable en ordre au nôtre, soit possible; autrement il auroit été préféré; il faut croire que le mélange du mal a rendu le bien plus grand: autrement le mal n'auroit point été admis.

Le concours de toutes les tendances au bien a produit le meilleur: mais comme il y a des biens qui sont incompatibles ensemble, ce concours et ce résultat peut emporter la destruction de quelque bien, et par conséquent quelque mal.

Par la création continuée que j'admets dans la conservation, je n'entends que la continuation de la première dépendance, et en effet les créatures dépendent toujours également de Dieu.

Vous demandez, Monsieur, ce que deviennent ces animaux qui ne parviennent point au développement où d'autres de leur espèce arrivent. Je réponds que ce sont des vers ou autres animaux invisibles, qui ne laissent pas d'avoir tous leur ordre et leur destination, et même leur propagation comme les animaux visibles; il y a bien des graines aussi, qui ne meurissent pas en plantes visibles, cependant elles auront leur effet.

Quand les animaux subsistent après leur mort, ils subsistent en animaux nouveaux réduits à une grande petitesse. Cependant c'est toujours la même ame, quoique dans un corps bien arrangé, enveloppé, transformé.

Vous jugez fort bien, Monsieur, que mes Monades ne sont pas des atomes de matière, mais des substances simples, douées de force (j'ajoute de perception et d'appetit,) dont les corps ne sont que des Phénomènes.

Je serai toujours bien aise de recevoir vos réflexions: mais je n'ai pas encore vu votre réponse à ma Lettre Latine. Cependant je suis avec zèle etc.

LETTRE II.

Monsieur,

J'ai enfin reçu la lettre que vous m'aviez envoyée par Mr. Herman, et j'ai été bien aise de voir vos remarques sur ma Théodicée. J'accorde que l'idée des possibles suppose nécessairement celle (c'est-à-dire, l'idée) de l'existence d'une être qui puisse produire le possible. Mais l'idée des possibles ne suppose point l'existence même de cet Etre, comme il semble que vous le prenez, Monsieur en ajoutant: s'il n'y avoit point un tel Etre, rien ne seroit possible. Généralement parlant, pour qu'un Etre soit possible, il suffit que sa cause efficiente soit possible; j'excepte la cause efficiente suprême, qui doit exister effectivement. Mais c'est ex alio capite, que rien ne seroit possible si l'être nécessaire n'existoit point. C'est parce que la réalité des possibles et des vérités éternelles doit être fondée dans quelque chose de réel et d'existant.

Je n'accorde point que pour connoître, si le Roman de l'Astrée est possible, il faille connoître sa connexion avec le reste de l'Univers. Cela seroit nécessaire pour savoir, s'il est compossible avec lui, et par conséquent, si se Roman a été, s'il est, ou s'il sera dans quelque coin de l'Univers. Car assurément, sans cela, il n'y aura point de place pour lui. Et il est très vrai que ce qui n'est point, et n'a point été, et ne sera pas, n'est point possible, si possible est pris pour compossible, comme je viens de le dire. Et peut-être que Diodore, Abailard, Wiclef, Hobbes, ont eu cette idée en tête, sans la bien démêler. Mais autre chose est, si l'Astrée est possible absolument. Et je dis qu'oui, parce qu'elle n'implique aucune contradiction. Mais pour qu'elle existât effectivement, il faudroit que le reste de l'Univers fût aussi tout autre qu'il n'est; et il est possible qu'il soit autrement.

Je n'accorde pas non plus ce que vous ajoutez, Monsieur, que pour assurer qu'il y a une infinité de mondes possibles, il faut se les figurer finis et déterminés. Cela vient du même mésentendu de prendre possibles pour compossibles. Et lorsque vous dites qu'un Monde (tout-à-fait) infini renferme en un sens tous les possibles, je l'accorde en ce sens là, c'est-à-dire, prenant possibles pour compossibles.

Vous dites encore, Monsieur, qu'une série infinie contient tous les nombres possibles. Mais je ne l'accorde pas non plus. La série des nombres quarrés est infinie et cependant elle ne contient pas tous les nombres possibles.

Vous y ajoutez ces paroles: Si l'on regarde l'Univers comme une collection, on ne peut pas dire qu'il puisse y en avoir plusieurs. Cela seroit vrai, si l'Univers étoit la collection de tous les possibles; mais cela n'est point, parce que tous les possibles ne sont point compossibles. Ainsi l'Univers n'est que la collection d'une certaine façon de compossibles; et l'Univers actuel est la collection de tous les possibles existans, c'est-à-dire, de ceux qui forment le plus riche composé. Et comme il y a de différentes combinaisons des possibles, les unes meilleures

que les autres, il y a plusieurs Univers possibles, chaque collection de compossibles en faisant un.

Je ne vois aucune raison pourquoi on ne puisse pas dire à la rigueur, que l'intelligence conçoive les possibles qui n'existent jamais; peut-être y a-t-il des figures de Géométrie et des nombres sourds, qui n'ont jamais existé, et n'existeront jamais. En sont-ils moins possibles, c'est-à-dire, moins connoissables? »Tout »ce qui vient de Dieu, (dites-vous) porte néces»sairement les caractères de l'ordre, et par consé»quent l'admission des produits de ses perfections »à l'existence.« Ce sont vos paroles, que j'admets. Cela prouve que le seul meilleur existe, mais non pas que le seul meilleur soit possible, ou bien c'est changer la signification des termes. J'appelle possible tout ce qui est parfaitement concevable, et qui a par conséquent une essence, une idée: sans considérer, si le reste des choses lui permet de devenir existant.

Ainsi j'ai fait jusqu'ici une analyse exacte de vos objections; après laquelle je n'ai point besoin de parcourir, Monsieur, ce que vous dites des actions de Dieu, et des créatures intelligentes, d'un particulier devenant Roi, du voyage des Indes de quelqu'un, comme de Bacchus ou d'Hercule, de la possibilité du péché etc. Il me semble que ces objections viennent d'un reste de la lecture de Mr. Poiret.

Mais lorsque vous dites, »que de dire qu'un »Monde sans mal, préférable en ordre au nôtre, »n'est pas possible, c'est donner cause gagnée à »Mr. Bayle;« je n'entends pas bien la raison qui vous le fait avancer; car ce que vous y ajoutez ne contient aucun car, ni parce que. Ainsi je ne le compte pas pour une objection.

Vous ajoutez que le mal est entré pour rien dans les décrets de Dieu. Si cela se prend comme vous semblez l'expliquer un peu après, que la considération du mal n'étoit pas assez grande pour contrebalancer le bien, je l'accorde.

C'est ainsi que la tendance au plus grand bien a encore inféré l'admission du mal moral, quoiqu'il semble que vous ne le veuilliez accorder que du mal métaphysique, et tout au plus de quelque mal physique; mais sans ajouter la raison de cette limitation.

Quant au mal métaphysique, dites-vous, je ne le considère pas comme un mal; mais, Monsieur, si vous admettez le bien métaphysique, la privation de ce bien sera un mal métaphysique. Lorsqu'un être intelligent perd son bons sens, sans douleur et sans péché, et par conséquent, sans mal physique ni moral; ne compterez-vous pas cela pour un mal? En tout cas vous ne feriez que changer la signification des termes.

Ce que vous dites des développemens, me paroît très bien dit. Les animaux humains séminaux, qui ne parviendront jamais au développement de la raison, ne l'ont pas non plus enveloppée.

De la manière que je définis perception et appétit, il faut que toutes les Monades en soient douées. Car perception m'est la représentation de la multitude dans le simple; et l'appétit est la tendance d'une perception à une autre: or ces deux choses sont dans toutes les monades; car autrement une monade n'auroit aucun rapport au reste des choses. Je ne sais comment vous en pouvez tirer quelque Spinosisme; au contraire c'est justement par ces monades que le Spinosisme est détruit. Car il y a autant de substances véritables, et pour ainsi dire, de miroirs vivans de l'Univers toujours subsistans, ou d'Univers concentrés, qu'il y a de Monades; au lieu que, selon Spinosa, il n'y a qu'une seule substance. Il auroit raison, s'il n'y avoit point de Monades, et alors tout, hors de Dieu, seroit passager et s'évanouiroit en simples accidens ou modifications puisqu'il n'y auroit point la base des substances dans les choses, laquelle consiste dans l'existence des Monades.

Quant à vos remarques, Monsieur, je trouve aussi de la difficulté dans quelques-unes. Je voudrois savoir comment on peut démontrer (Rem 3.) que toute succession renferme un commencement. Pourquoi voulez-vous (Rem. 8.) que toutes les créatures intelligentes ne soient que quelques Anges et des hommes qui aient péché? Ce que vous dites (Rem. 9.) ne prouve point que le mal ne rend pas le bien plus grand. Vous avancez souvent des propositions, et discourez là-dessus, mais ce discours contient plutôt des explications et des conséquences que des preuves.

Par rapport à Dieu, il n'y a rien d'accidentel dans l'Univers. Ainsi l'augmentation du bonheur des bienheureux naissant de la chûte des autres, a été sans doute dans les desseins de Dieu, mais elle n'a pas été la seule raison de la permission du mal. Le mal n'entre point dans les desseins de Dieu, c'est-à-dire, dans ses volontés, comme objet, mais comme condition de quelques objets.

• Mr. Scheuchzer ayant mélioré sa condition à Zurich, et ayant trouvé de la peine à obtenir la permission de la République pour aller trouver le Czar, son voyage en Russie est rompu, et j'en suis fâché, à cause de la perte que les sciences en souffriront. Car il y auroit trouvé un vaste champ d'observations. C'étoit terra vergine, pour ainsi dire.

Je ne suis pas encore venu à la considération des loix Russiennes; d'autres y travaillent, mais je verrai peut-être un jour ce qu'ils auront fait. Quand le Czar sera délivré de la guerre, il pensera comme il faut aux Arts de la paix, quoiqu'il y pense déjà beaucoup d'avance. Je doute qu'il cherche des Jurisconsultes, et il paroît plutôt disposé à s'en passer, de peur d'introduire la chicane avec eux. Il est difficile de tenir le juste milieu entre une chicane comme la nôtre, et un Gouvernement violent comme celui d'un Vizir ou d'un Bacha Turc.

Je suis bien aise, Monsieur, que vous ayez quelque commerce avec l'excellent Mr. Cuper, qui est peut-être le plus savant homme de notre tems dans les antiquités.

Le discours analytique de votre Ami, sur la manière des séparer les inconnues dans les équations différentielles, me paroît ingenieux, et ses méditations méritent d'être cultivées et éclaircies plus amplement. Je compare ces sortes de méthodes avec les différens tours d'adresse dont on se sert dans le calcul de Diophante, quand il s'agit de résoudre les équations en nombres rationaux. Je ne sais si c'est Mr. Zendrini ou quelqu'autre Ami que vous avez en Italie. Quel qu'il soit, il paroît capable de donner quelque chose de plus considérables, et je vous supplie, Monsieur, de l'exhorter à poursuivre. Cependant il faut que je dise, qu'il y a des séparations des inconnues dans les différentielles, qui ne suffisent point pour en tirer les quadratures; quoiqu'on ait coutume de prendre l'un pour l'autre. Je finis étant avec zèle etc. Vienne ce Decemb, 1714.

LETTRE III.

J'ai appris plus d'une fois qu'on a eu des nouvelles de ma mort: La même chose est arrivé à Mr. Magliabecchi, qui s'en fâchoit. Le peuple dit en Allemagne que cela signifie une longue vie. Je le tiens fort indifférent et sans aucune signification; mais il ne m'est point indifférent que vous, Monsieur, et le célèbre Mr. Vallisnieri, y ayez pris tant de part. Je vous en suis bien obligé; et je voudrois que vous ne m'eussiez point regreté pour rien.

Je souhaite fort qu'on puisse approfondir davantage le grand point de la génération des animaux, qui doit avoir de l'analogie avec celle des plantes. Mr. Camerarius de Tubingue a cru que la graine y étoit comme l'ovaire, et le pollen (quoique dans la même plante) comme le sperme du mâle. Mais quand cela seroit vrai, la question resteroit toujours, si la base de la transformation ou le vivant préformé est dans l'ovaire, selon Mr. Vallisnieri, ou dans le sperme suivant Mr. Leuwenhoek. Car je tiens qu'il faut toujours un vivant préformé, soit plante, soit animal, qui soit la base de la transformation, et que la même monade dominante y soit: personne n'est plus propre à éclaircir ce doute que Mr. Vallisnieri, et je souhaite extrêmement de voir bientôt sa dissertation; sa dédicace me feroit plus d'honneur que je ne mérite.

Lorsque je tiens qu'il n'y a point de Chaos, je n'entends point que notre globe ou d'autres corps n'ont jamais été dans un état de confusion extérieure: car cela seroit démenti par l'expérience. La masse que le Vésuve jette, par exemple, est un tel chaos; mais j'entends que celui qui auroit les organes sensitifs assez pénétrans pour s'apercevoir des petites parties des choses, trouveroit tout organisé, et s'il pouvoit augmenter sa pénétration continuellement selon le besoin, il verroit toujours des organes nouveaux qui y étoient imperceptibles par sont degré précédent de pénétration. Car il est impossible qu'une créature soit capable de tout pénétrer à la fois dans la moindre partie de la matière, puisque la sous-division actuelle va à l'infini. Ainsi le Chaos apparent n'est que dans une espèce d'éloignement, comme dans un reservoir plein de poissons; ou plutôt comme dans une armée vue de loin, où l'on ne sauroit distinguer l'ordre qui s'y observe. Je crois donc que notre Globe a été un jour dans un état semblable à celui d'une montagne ardente; et c'est alors que les mineraux qui se découvrent aujourd'hui, et qu'on peut imiter dans nos fourneaux, ont été formés. Vous trouverez ma conjecture expliquée plus amplement dans un vieux Schediasme mis dans les Actes de Leipzig sous le titre de Protogaea; et je souhaiterois d'én apprendre votre sentiment, et aussi celui de Mr. Vallisnieri. Les rochers qui sont (pour ainsi dire) les ossemens de la terrre, sont des scoriae ou vitrifications de cette ancienne fusion: le sable n'est que du verre de cette vitrificatien pulverisée par le mouvement. L'eau de la Mer est comme un Oleum per deliquium, fait par le réfroidissement, après la calcination.

Voilà trois matières très étendues sur la superficie de notre Globe (savoir la mer, les rochers et le sable) expliqués assez naturellement par le feu, dont il ne sera point facile de rendre raison par une autre hypothèse. Cette eau a couvert un jour tout le Globe, et y a causé bien des changemens avant même le Déluge de Noé. Je panche donc assez vers le sentiment de Mr. Descartes, qui juge que notre terre a été autrefois une étoile fixe; ou vers celui de mon crû, qu'elle pourroit avoir été une pièce fondue ou grande macule jettée hors du Soleil, où elle tâche toujours de retomber.

Je souhaiterois d'apprendre toute la procédure du Mercure tiré du fer, quand ce ne seroit que d'un fer d'une certaine espèce, où il y eût de l'étain. Cette expérience mériteroit d'être répétée plusieurs fois, surtout celle de l'attraction qu'on y doit avoir remarquée. Si le mercure étoit déjà dans cette masse, c'est beaucoup que le feu ne l'en avoit chassé auparavant quand ce fer a passé par le feu. J'avoue que jusqu' ici je n'ai rien vu de la transmutation des métaux; cependant je n'ose point dire qu'elle soit impossible; je serai ravi d'apprendre davantage de vos pensées et observations sur les Minéraux.

Je viens à ce que vous dites, Monsieur, du R. P. Malebranche; s'il croit véritablement qu'il y a quelque chose d'actif en nous, qui détermine notre volonté, pourquoi ne veut-il rien admettre d'analogique dans les autres substances? Mais j'ai peur qu'il n'admette en nous ce principe déterminant que pour se tirer de quelque difficultés Théologiques. Quand je parle de la force et de l'action des créatures, j'entends que chaque Créature est grosse de son état futur, et qu'elle suit naturellement un certain train, si rien ne l'empêche; et que les Monades, qui sont les véritables et uniques substances, ne sauroient être empêchées naturellement dans leurs déterminations intérieures, puisqu'elles enveloppent la représentation de tout externe. Mais je ne dis pas pour cela que l'état futur de la créature suive de son état présent sans le concours de Dieu, et je suis plutôt dans le sentiment que la conservation est une création continuelle avec un changement conforme à l'ordre. Ainsi le P. Malebranche pourroit peut-être approuver l'Harmonie préétablie, sans renoncer à son hypothèse, qui veut que Dieu soit le seul Acteur; il est vrai que d'ailleurs elle ne me paroît point fondée. On a publié depuis peu à Paris un livre contre lui sur l'action des créatures; et il y a répondu. Je n'ai pas encore vu ni le livre, ni sa réponse. J'ai peur que ce ne soit un combat semblable à celui qui agitoit autrefois les esprits en France sur le pur amour. Une bonne définition (comme j'ai donné celle de l'Amour) les auroit tiré d'affaire. Certamina tanta Pulveris exigui jactu compressa quiescunt. Mais quand on ne fixe point les idées, on a un grand champ de raisonner pour et contre.

Je m'imagine que lorsque le P. Malbranche dit que nous voyons tout en Dieu, il entend la perception de l'Esprit, non-seulement par rapport aux qualités visibles, comme sont les figures et les couleurs; mais encore par rapport aux sons et aux autres qualités sensibles. Vous avez fort bien remarqué que ce Père reconnoissant toutes les mouches à miel enveloppées en quelque façon dans celle dont elles sont descendues, pouvoit croire que les perceptions suivantes d'une ame peuvent naître du développement de sa perception totale présente. Et je crois qu'il le pouvoit reconnoître d'autant plus facilement, qu'il admet dans l'ame certaines pensées, qui naissent les unes des autres. Je suis de votre sentiment, Monsieur, qu'on ne sauroit expliquer ce que c'est que l'existence d'une substance en lui refusant l'action; mais on ne s'attache pas communément à donner des définitions des termes, et on parle confusément de la substance, dont la connoissance pourtant est la clef de la Philosophie intérieure. C'est la difficulté qui s'y trouve, qui a tant embarrassé Spinosa et Mr. Locke.

D'autres encore m'ont parlé comme vous avec estime de Mr. l'Abbé Conti, et je serai bien aise de voir votre Commerce Litteraire, où je pourrai faire quelques petites remarques, qu'il seroit bon de lui communiquer. Pourvu qu'il nous donne un jour quelque chose de beau de son chef, il faut lui laisser cet aiguillon de gloire de vouloir être original. Mr. Descartes vouloit qu'on crût qu'il n'avoit guère lu. C'étoit un peu trop. Cependant il est bon d'étudier les découvertes d'autrui d'une manière qui nous découvre la source des inventions, et qui nous les rende propres en quelque façon à nous-mêms. Et je voudrois que les Auteurs nous donnassent l'histoire de leurs découvertes, et les progrès par lequels ils y sont arrivés. Quand ils ne le font point, il faut tâcher de les deviner, pour mieux profiter de leurs ouvrages. Si les Journalistes le faisoient par le rapport qu'ils font des livres, ils rendroient un grand service au public.

Je suis bien aise aussi d'apprendre ce que vous me dites, Monsieur, de Mr. Tomaso Cataneo, Grec savant, et excellent Platonicien, qui ne méprise pas mes sentimens. Je ne sais si je ne vous ai déjà dit, qu'il y a aussi à Paris un excellent homme, du Conseil de Mr. le Duc d'Orleans,

nommé Mr. Remond, qui est grand Platonicien, et qui a extrêmement gouté ma Théodicée, comme il me l'a témoigné par une lettre fort obligeante, et m'a envoyé depuis de beaux vers Latins de Mr. l'Abbé Fragnier, grande Philosophe et grand Poëte, qui parlent favorablement de mes méditations. En effet, de tous les anciens Philosophes Platon me revient le plus par rapport à la Métaphysique. On publie maintenant de bons Livres Grecs à Venise; je voudrois savoir qui est le directeur de ces éditions.

Vous m'avez fait plaisir en remarquant la différence entre la nécessité aveugle, comme dans le nombre des trois dimensions, et entre la nécessité morale ou de convenance, comme dans les loix du mouvement; et c'est par là apparemment que Spinosa a manqué, et que Bredembourg s'est embarrassé, comme vous le jugez très bien. Les Loix du mouvement ont quantité de beautes. Il s'y conserve non-seulement la même quantité de la force absolue, ce que Mr. Descartes a bien vu; (quoiqu'il l'ait mal expliqué, confondant le mouvement avec la force:) mais aussi la même force respective, ou la même force de la direction. Mr. Descartes a cru que l'intervention des Ames ne doit point violer la première loi, c'est-à-dire la conservation de la force absolue; j'y ajoute que cette intervention ne doit pas non plus violer la seconde loi, c'est-à-dire la conservation de la direction Et si Mr. Descartes avoit eu connoissance de cette seconde conservation, il seroit tombé dans l'Harmonie préétablie. J'ai encore démontré une proposition curieuse, qui est, qu'il y a non pas autant de mouvement (comme Descartes le prend), mais autant d'action motrice dans le monde durant un même intervalle de tems; par exemple, autant dans une heure que dans une autre. Aussi la quantité de l'action motrice uniforme se peut estimer per vim ductam in tempus, comme elle se peut estimer encore »per »quantitatem effectus simplicis (vel indifferentis) »ductam in celeritatem efficiendi effectum simplicem (velut translationem in eodem horizonte); »oppono violento (velut sublationi gravis in altum).« L'équation entre ces deux estimes est un bel échantillon de quelque chose de Mathématique dans la Métaphysique.

Il est vrai, Monsieur, que les excellens Auteurs modernes de l'Art de penser, de la Recherche de la Vérité, et des Essais sur l'Entendement, ne se sont point attachés à fixer leurs idées par des définitions; en quoi ils ont trop suivi l'exemple de Mr. Descartes, qui méprisoit la définition des termes connus, que tout le monde, à son avis, entend, et qu'on définit ordinairement per aeque obscurum. Mais ma manière de définir est toute autre, et on n'entend communément ces termes que d'une manière confuse et insuffisante pour raisonner. On n'a point besoin pour y remédier d'aller par toutes les combinaisons, il suffit de bien expliquer les termes dont on se sert. J'ai fabriqué quantité de définitions, que je souhaite de pouvoir ranger un jour; mais le mal est que là où je suis, je manque de la conversation et assistance des personnes propres à entrer dans mes vues.

La Logique des Syollogismes est véritablement démonstrative, tout comme l'Arithmétique ou la Géométrie. J'ai démontré dans ma jeunesse, non-seulement qu'il y a véritablement quatres figures, ce qui est aisé, mais aussi que chaque figure a six modes utiles, et n'en sauroit avoir ni plus, ni moins: au lieu qu'ordinairement on n'en donne que quatre à la première et à la seconde, et cinq à la quatrième. J'ai prouvé aussi, que la seconde et la troisième figures sont dérivées immédiatement de la première, sans l'intervention des Conversions qui se démontrent elles-mêmes par la seconde ou troisième figure; mais que la quatrième est d'un degré plus bas et a besoin de l'intervention de la seconde ou de la troisième, ou (ce qui est la même chose) des conversion. L'art de conjecturer est fondé sur ce qui est plus ou moins facile, ou bien plus ou moins faisable, car le Latin facilé dérivé à faciendo veut dire faisable mot à mot: par exemple, avec deux dès, il est aussi faisable de jeter douze points, que d'en jeter onze; car l'un et l'autre ne se peut faire que d'une seule manière; mais il est trois fois plus faisable d'en jeter sept; car cela se peut faire en jetant six et un, cinq et deux, quatre et trois; et une combinaison ici est aussi faisable que l'autre. Le Chevalier de Meré (Auteur du Livre des Agrémens) fut le premier qui donna occasion à ces méditations, que Mrs. Pascal, Fermat et Huygens poursuivirent. Mr. le Pensionaire de Wit et Mr. Hudde ont aussi travaillé là-dessus depuis. Feu Mr. Bernoulli a cultivé cette matière sur mes exhortations. On estime les vraisemblances à posteriori, par l'expérience; et on y doit avoir recours au défaut des raisons à priori: par exemple, il est également vraisemblable que l'enfant qui doit naître soit garçon ou fille, parce que le nombre des garçons et des filles se trouve à peu près égal dans ce monde. L'on peut dire que ce qui se fait les plus ou le moins est aussi le plus ou le moins faisable dans l'état présent des choses; mettant toutes les considérations ensemble qui doivont concourir à la production d'un fait.

Je vous supplie de laisser là les Excellences; elles ne siéent pas bien dans une Lettre de Philosophie. Mr. Herman m'écrit de Francfort sur l'Oder, qu'il attend ma volonté pour m'envoyer vos remarques sur ma Théodicée. Comme je prétends de partir bientôt d'ici, je les trouverai à Hanover. Il fera imprimer en Hollande son livre sur le mouvement des eaux; mais mes Méditations Dynamiques n'y seront pas; je lui ai écrit qu'il sera plus à propos d'en faire un petit ouvrage à part. Je suis avec zèle etc.

P. S. Quoique je pense à partir, j'espère pourtant d'apprendre ici que ma lettre vous ait été rendue. Il seroit bon que vous me marquassiez mieux votre adresse. Vienne ce 22. de Mars 1714.

XCII.

EXTRAIT D'UNE LETTRE

A

Mr. REMOND DE MONTMORT.

1715.

(Recuil de diverses pièces etc. Tom. II. p. 162. Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. V. p. 18.)

Vos Lettres marquent toujours également votre bonté et vos lumières: je voudrois pouvoir mériter les unes et satisfaire aux autres. La défiance que j'avois de ma santé m'a empêché d'acompagner Madame La Princesse de Galles. En effet la goutte m'a pris depuis: elle n'est point fort douloureuse, mais elle m'empêche d'agir autrement que dans le cabinet, où je trouve toujours le tems trop court, et par conséquent je ne m'ennuie point; ce qui est un bonheur dans le malheur.

Je viens à vos difficultés, et je vous en remercie, Monsieur; car je ne demande pas mieux que d'en recevoir des personnes de votre sincérité et de votre pénétration.

1. Quant à la Métempsycose, je crois que l'ordre ne l'admet point; il veut que tout soit explicable distinctement, et que rien ne se fasse par saut. Mais le passage de l'ame d'un corps dans l'autre seroit un saut étrange et inexplicable. Il se fait toujours dans l'animal ce qui s'y fait présentement: c'est que le corps est dans un changement continuel, comme un fleuve; et ce que nous appelons génération, ou mort, n'est qu'un changement plus grand et plus prompt qu'à l'ordinaire, tel que seroit le saut ou la cataracte d'une rivière. Mais ces sauts ne sont pas absolus et tels que ceux que je désaprouve; comme seroit celui d'un corps qui iroit d'un lieu à un autre sans passer par le milieu. Et de tels sauts ne sont pas seulement défendus dans les mouvemens, mais encore dans tout ordre des choses, ou des vérités. C'est pourquoi j'ai montré à Mr. Hartsoeker, dans des Lettres qui ont été insérées il n'y a pas long-tems dans les Mémoires de Trévoux, que la supposition du vuide et des atomes nous meneroit à de tels sauts. Or comme dans une ligne de Géométrie il y a certains points distingués, qu'on appelle sommets, points d'inflexions, points de rebroussement ou autrement; et comme il y a des lignes qui en ont une infinité, c'est ainsi qu'il faut concevoir dans la vie d'un animal ou d'une personne les tems d'un changement extraordinaire, qui ne laissent pas d'être dans la règle générale; de même que les points distingués dans la courbe se peuvent déterminer par sa nature générale ou son équation. On peut toujours dire d'un animal, c'est tout comme ici, la différence n'est que du plus au moins.

II. Puisqu'on peut concevoir que par le développement et changement de la matière, la machine qui fait le corps d'un animal spermatique, peut devenir une machine telle qu'il faut pour former le corps organique d'un homme; il faut qu'en même tems l'ame de sensitive seulement, soit devenue raisonnable, à cause de l'harmonie parfaite entre l'ame et la machine. Mais comme cette harmonie est préétablie, l'état futur étoit déjà dans le présent, et une parfaite intelligence reconnoissoit il y a long-tems dans l'animal présent, l'homme futur; tant dans son ame à part, que dans son corps à part. Ainsi jamais un pur animal ne deviendra homme, et les animaux spermatiques humains, qui ne viennent pas à la grande transformation, sont de purs animaux.

III. Il y a sans doute mille déréglemens, mille désordres dans le particuliers. Mais il n'est pas possible qu'il y en ait dans le total, même de chaque Monade; parce que chaque Monade est un miroir vivant de l'Univers suivant son point de vue. Or il n'est pas possible que l'Univers entier ne soit pas bien réglé, la prévalence en perfection étant la raison de l'existence de ce système des choses, préférablement à tout autre système possible. Ainsi les désordres ne sauroient être que dans les parties. C'est ainsi qu'il y a des lignes de Géométrie, desquelles il y a des parties irregulières; mais quand on considère la ligne entière, on la trouve parfaitement réglée suivant son équation ou la nature générale. Donc tous ces désordres particuliers sont redressés avec avantage dans le total, même en chaque Monade.

IV. Quant à l'inertie de la matière, comme la matière elle-même n'est autre chose qu'un phénomène, mais bien fondé, résultant des Monades; il en est de même de l'inertie, qui est une propriété de ce phénomène. Il faut qu'il paroisse que la matière est une chose qui résiste au mouvement, et qu'un petit corps en mouvement ou en force ne puisse pas en donner à un grand en repos sans perdre de la sienne; autrement l'effet surpasseroit la cause: c'est-à-dire, dans l'état suivant il y auroit plus de force, que dans l'état précédant; ainsi il paroit que la matière est une chose qui résiste au mouvement qu'on tâche de lui donner. Mais dans l'intérieur des choses, comme la réalité absolue n'est que dans les Monades et leurs perceptions, il faut que ces perceptions soient bien réglées: c'est-à-dire, que les règles de convenance s'y observent comme est celle qui ordonne que l'effet ne doit point surpasser sa cause. Si la matière étoit une substance, comme on la conçoit vulgairement, elle ne pourroit point, sans miracle, observer les règles de la convenance; et laissée à elle-même, elle observeroit certaines loix brutes, dépendantes d'une nécessité mathématique, absolument éloignées de l'expérience. J'en ait dit quelque chose il y a bien des années dans un des Journaux de Paris, en répondant, je crois, à un Mr. l'Abbé Catelan; et je suis fâché de n'être pas maintenant en état d'en marquer l'année et le nombre. Au reste, comme les Monades sont sujettes aux passions, excepté la primitive, elles ne sont pas des forces pures, elles sont les fondemens non-seulement des actions, mais encore des résistances ou passibilités, et leurs passions sont dans les perceptions confuses. C'est ce qui enveloppe la matière ou l'infini en nombres.

Vous voyez, Monsieur, que je fais des efforts pour tâcher de vous contenter toujours, comme vous voyez, par les mêmes principes; mais je ne sais si j'ai réussi. S'il vous reste des difficultés, plus elles seront expliqués, plus serai-je en état d'y entrer et de me rendre, ou de vous satisfaire.

J'ai toujours été fort content, même dès ma jeunesse de la Morale de Platon, et encore en quelque façon de sa Métaphysique: aussi ces deux sciences vont-elles de compagnie, comme la Mathématique et la Physique. Si quelqu'un réduisoit Platon en système, il rendroit un grand service au genre humain, et l'on verroit que j'en approche un peu. Feu Mr. Boileau a parlé un peu trop en Janséniste en appelant les Anciens ces antiques Damnés. Les Jésuites sont plus raisonnables sur ce chapitre. Mais je crois que Mr. Boileau a voulu railler. Quand j'étois jeune garçon, les Etudians de mon âge chantoient: Summus Aristoteles, Plato et Euripides, ceciderunt in profundum.

Je ne savois pas que Milord Shaftsbury étoit l'Auteur du petit Livre sur l'utilité de la Raillerie, lorsque je fis des remarques là-dessus. Aussi ne les donnai-je à personne, me contentant de les avoir fait lire à Madame l'Electrice. Je trouvai par après que Mr. le Comte de Schaftsbury s'étoit merveilleusement corrigé dans le progrès de ses méditations, et que d'un Lucien il étoit devenu un Platon: métamorphose assurément fort extraordinaire, qui me le fait fort regretter. Ainsi je lui parlai tout d'un autre ton, en faisant des réflexions sur les Caractères. Cependant je vous enverrai une copie de mes premières Remarques.

XCIII.

AD REVERENDISSIMUM PATREM DES BOSSES EPISTOLAE TRES.

1715.

(Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 308.)

EPISTOLA XXVI.

Reverendissime pater, fautor honoratissime.

Hanc hyemem satis gravem malis arthriticis expertus sum, necdum plane sum liberatus; itaque aegre necessariis laboribus satisfeci, quae dilationem nullam patiebantur; quia tamen spes semper in fundo remanet, non despero de recuperatione sanitatis.

Vereor, ne qui de actione Dei in creaturas pro praedeterminatione physica scripsit, involvat magis notiones, quam in lucem producat. Actus non esse res absolutas, sed modificationes Entelechiae, seu conatus primitivi, manifestum esse arbitror, idque dicendum non tantum de voluntate, sed et de facultate agendi quacunque.

Recte tuemur corpora esse res, nam et phaenomena sunt realia. Sed si quis tueri velit corpora esse substantias, indigebit, credo, novo quodam principio unionis realis.

Qui in Hybernia corporum realitatem impugnat, videtur nec rationes afferre idoneas, nec mentem suam satis explicare. Suspicor esse ex eo hominum genere, qui per Paradoxa cognosci volunt.

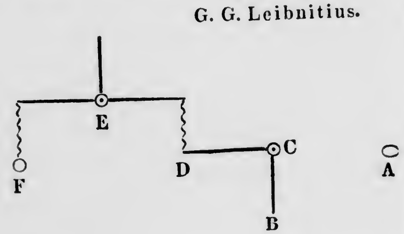
Incidit mihi nuper dubitatio circa Magnetem, quam vellem decidi experimento. Nemo autem hoc melius praestare poterit quam Dn. Hartsoeker, qui usum magnetis multum, et necessarium ad experimenta magnetica apparatum habet.

Mallem autem hoc, quod desidero, a te peti quam a me, nec dubito tibi, si commode potest, libenter gratificaturum. Me autem dissimulari ago. Dignum est indagatione scilicet, utrum attractio magnetis aliquam habeat dependentiam a verticitate. Veluti an magnes in situ naturali (quo se sponte vertit) melius trahat quam in violento.

Magnes polo A trahat acum C B verticaliter sitam: et vi attractionis ope brachii c d (licet non ferrei) ad acum normalis, et affixi, et cum ea mobilis circa C, sed in D alligati per filum ad brachium librae E; trahat D deorsum, et elevet sursum oppositum ponduseulum F; quaeritur utrum magnes majus pondus sustinere vel elevare possit, cum polus est in situ naturali, ad quem se sponte convertit, quam cum est in situ violento opposito. Sed Dn. Hartsoeckerum facile aliam actionem commodiorem hac experiendi comminiscetur. Suffecerit ex hac figura intelligi ab eo vim quaestionis. Pono autem in utroque experimento acum adhuc esse virginem vel nondum imbutum, sive A trahat positus in situ naturali, sive in violento.

Quod superest, vale et fave. Dabam Hanoverae 15. Martii 1715.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.



EPISTOLA XXVII.

Reverendissime pater, fautor Honoratissime.

Non aspernanda sunt, quae respondit D. Hartsoekerus; nondum tamen extra dubium rem collocant, itaque fortasse non inutile erit instare per replicationem adjunctae similem. Interea plane tecum sentio, si quid mutet situs adversus in operatione Magnetis, fortasse accuratiore instrumento sensibile reddi posse, etsi in limatura ferri non sentiatur.

Acutae solent esse objectiones tuae, mihique semper sunt gratae. Si qua detur unio realis, realizans, vel potius substantializans phaenomena, quaeris quid efficiat mutationes in ipso corpore. Respondeo cum corpus, si pro substantia habeatur, nihil aliud esse possit, quam quod ex unione reali Monadum resultat, resultabunt inde etiam modificationes, quas habebit, Monadum mutationibus respondentes, et fient hactenus quae vulgo dicentur. Monades influent in hoc realizans, ipsum tamen in ipsarum legibus nil mutabit cum quicquid modificationum habet, ab ipsis habeat (quae si vero) naturaliter scilicet, non tamen formaliter seu essentialiter, cum Deus ei tribuere possit quae monades non dant, aut auferre quae dant. Quae contra proferri possunt, valebunt omnia in communem doctrinam substantiae corporeae, seu in id omne quod substantiale Monadibus superaddi potest. Sane si quid in corpore est substantiale praeter Monades, suarum propriarum modificationum, corpus causa esse debet, easque habebit naturaliter pendentes a monadibus, quas unit, supernaturaliter a Deo, qui ab ipsis disjungere potest. Itaque cum ais debere, aut a Deo per miraculum perpetuum habere modificationes suas, aut a Monadibus; dico a Monadibus habere naturaliter et plerumque, a Deo miraculose et raro, qui poterit efficere, ut monadibus respondeat prius non suis. Si quod vinculum reale possibile est, oportet ut possibilis sit unitorum in ipsum influxus, alioqui non erit cur vinculum eorum dici possit. Caeterum non opus erit poni nisi in corporibus quae habent Monadem dominantem, seu quae sunt unum per se, ut organica, et huic semper adhaerebit Monadi.

Altera objectio haec est. Si Monades omnes ex proprio penu, ut sic loquar, et sine ullo physico unius in alias influxu, perceptiones suas habent, si praeterea cujuslibet Monadis perceptiones caeteris, quae nunc a Deo creatae sunt, Monadibus, earumve perceptionibus praecise respondent, non potuit ergo Deus ullam ex his, quae nunc existunt, Monadibus creare, quin alias omnes conderet etc. Responsio est facilis, et dudum data. Potuit absolute, non potuit hypothetice, ex quo decrevit omnia sapientissime agere. Deceptio autem creaturarum rationalium nulla foret etsi phaenomenis earum non omnino extra ipsas, et exacte responderent, immo etiam, si nihil, veluti si mens aliqua sola esset; quia omnia perinde evenirent, ac si essent alia omnia, neque illa cum ratione agens sibi damnum accerseret. Hoc enim est non falli. Ut autem judicium probabile, quod formaret de existentia aliarum creaturarum, verum esset, non magis necessarium foret, quam necesse fuit, ut terra quiesceret, quia paucis exceptis, totum genus humanum ita merito olim judicavit. Non igitur ex necessitate, sed ex sapientia Dei fit, ut judicia ex maxime verisimilibus, post plenam discussionem formata, sint vera.

Nihil ab Archiepiscopo Cameracensi prodiit, quod non magnum ejus, et singulare ingenium redoleret. Sed vellem facti infallibilitatem contra Bellarmini, et tot aliorum magnorum virorum sententiam defendere non tentasset. Volui aliquando ipse per me penetrare in intima Jansenii sensa, sed tot alia, agenda et meditanda non permisere. Quod superest, vale et fave. Dabam Hanoverae 29. Aprilis 1715.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.

P. S. Exemplum Theodicaeae meae in Gallia editae, in duodecima, quam vocant, forma nuper, nescio cujus missu, ex Batavis accepi. Suspicor R. Patris Turnemini munus esse, cui gratias debeo, et ut meo nomine, per occasionem, agas, peto.

EPISTOLA XXVIII.

Reverendissime pater, fautor Honoratissime.

Acutae sunt instantiae tuae, atque ideo cum voluptate ad eas respondeo; nam et me docent et rem illustrant. Incipiam a parte posteriore. Maxima verisimilitudine judicamus, nos non solos existere non tantum ex principio Divinae Sapientiae, sed etiam ex principio illo communi quod passim inculco, quod nihil fit sine ratione, nec ra-

tio apparet, cur, tot possibilibus aliis, nos soli praeferamur. Alia autem quaestio est, an corpora sint substantiae? Licet enim corpora substantiae non essent, tamen omnes homines proni erunt ad judicandum, corpora esse substantias, ut omes proni sunt ad judicandum, tellurem quiescere, etsi revera moveatur.

Propositiones a Praeposito generali Tamburino prohibitas mihi a te communicari non memini, hae quas nunc communicas, videntur Cartesio oppositae, et mihi satis probantur. Quintam ponis, quartam omisisti. Omnes nanscisci gratum erit. Honoratus Fabrius in epistola quadam edita recensuit prohibitas, tunc cum ipse floreret.

Non credo systema esse possibile, in quo monades in se invicem agant quia non videtur possibilis explicandi modus. Addo, et superfluum esse influxum, cur enim det monas monadi quod jam habet? Nempe haec ipsa natura substantiae est, ut praesens sit gravidum futuro et ut ex uno intelligi possint omnia, saltem ni Deus miraculo intercedat.

Ad similitudinem tuam, fateor majori arte agere Architectum, qui lapides recte componat, quam qui lapides tam doctos aliunde nactus sit, ut ipsi tantum comportati, semet in ordinem redigant. Sed vicissim credo infinities artificiosiorem fore Architectum, qui lapides tam doctos fabricare possit.

Addis pro auctario: monades, quae ex proprio penu habeant modificationes, poni gratis, ut gratis ponitur calor agens sine mechanismo. Hoc non auctarium est, sed primarium; et ut sentis nobis ad initia redeundum est quasi nihil scripsissem. Caeterum monades omnia ex penu suo ducunt, non ut calor scholasticus suos effectus producit, sed mechanismo quodam eminente, ut sic dicam, qui fundamentum est, et concentratio mechanismi corporei, ita ut modus, quo unum ex aliquo sequitur, explicari possit.

Haec merito praemisi; nam si nullae sunt monades quales concipio, frustra de earum vinculo deliberamus. Nunc ad quaestionem venio, utrum hoc vinculum, si datur, sit aliquid substantiale. Ita mihi visum est, et alioqui inutile judico; quomodo enim alias substantiam compositam faciet, cujus gratia unice introducitur? Sed objicis primo non esse principium actionis, cum sit instar Echus. Respondeo etiam: Echo reddens est principium actionis. Hoc vinculum erit principium actionem substantiae compositae; et qui eam admittit (ut facit ni fallor omnis schola) etiam hoc vinculum admittet. Nonne schola hactenus principia substantialia compositi unum per se constituentis, agnovit, per quae partes uniantur? Cur ergo nobis negaret?

Ais non videre te, cur non possit aliquid reale esse, quod substantiale non sit. Hic forte de nomine litigamus. Potest substantiale dici, quicquid modificatio non est; modificatio autem essentialiter connexa est ei, cujus est modificatio. Itaque modificatio non potest esse sine subjecto, verbi gratia, sessio sine sedente: potest tamen etiam aliter substantiale definiri, ut sit fons modificationum. Hoc posito quaeri potest, an possit res dari, quae neque sit modificatio, neque fons modificationum, qualia accidentia Scholastici concipiunt, quae dicunt esse naturaliter in subjecto, non tamen essentialiter, cum per absolutam Dei potentiam possint esse sine subjecto. Sed nondum video quomodo tale quid explicari possit, si differt a meo vinculo substantiali, quod revera in subjecto est, non tamen ut accidens, sed ut forma substantialis, apud scholam, seu ut fons modificationum, licet per modum Echus. Itaque nescio an detur accidens praedicamentale realiter distinctum a subjecto, quod non sit accidens praedicabile; et an detur accidens praedicabile, quod non sit modificatio; quemadmodum jam dubitavi, an detur accidens praedicamentale distinctum a subjecto, quod modificatio non sit. Nisi quis velit substantiale compositi accidens tale facere, quia non est fons primitivus, sed Echo. Sed ita nescio an sustinere possimus substantiam compositi, nisi velimus eam resultare ex accidentibus. Quomodo vero tunc possit a vobis explicari non video. Malim ergo dici, superesse quidem non substantias, sed species, eas autem non esse illusorias, ut somnium, aut ut gladius ex speculo concavo in nos porrectus, aut ut Doctor Faustus comedebat currum foeno plenum, sed vera phaenomena, id est eo sensu ut Iris, vel Parelium est species, imo, ut secundum Cartesianos, et secundum veritatem, colores sunt species. Et potest dici entia composita, quae non sunt unum per se, seu vinculo substantiali (sive ut Alfenus JCtus in digestis, more Stoicorum, loquitur) uno spiritu non continentur, esse semientia; aggregata substantiarum simplicium, ut exercitum, vel acervum lapidum esse semisubstantias; colores, odores, sapores etc. esse semiaccidentia. Haec omnia si solae essent monades, sine vinculis substantialibus, forent mera phaenomena, etsi vera.

Porro hoc ipsum: monades habere vel tales habere monades, est naturale quidem, non tamen essentiale, sed accidentale substantiae compositae. Nam fieri potest, ut per absolutam Dei potentiam cesset esse Echo, et Monades ab ipsa separentur. Itaque si secundum hypotheses vestras, vincula substantialia corporum organicorum, seu per se unorum in pane, et vino inclusorum, a Deo tollantur, relictis monadibus, et phaenomenis; accidentia panis, et vini supererunt, sed tanquam phaenomena, non illusione quadam, sed ita ut fieret ubique, si nulla in natura essent vincula substantialia. Nam certe respectu harum monadum panis, et vini, res se perinde habebit, ac si nulla vincula substantialia unquam in illis fuissent. Sed vincula substantialia monadum Corporis Christi, cum in vincula substantialia monadum corporis nostri influxum habebant, quem alias in ea habuissent vincula substantialia monadum panis et vini; et ita substantia Corporis et Sanguinis Christi a nobis percipietur. Nam vincula substantialia earum monadum erunt sublata, et post cessationem phaenomenorum panis, et vini, seu species destructas, restituenda non quidem qualia fuerant, sed qualia prodissent, si nulla fuisset facta destructio.

Vereor ne Dn. Hartsoeker aliquid de me suspicetur, quia ei locutus es de amico. Quod sequitur, rogo ut tuo nomine proponas in hunc, vel alium si lubet, sensum. »L'experience que vous »m'avez communiquée, Monsieur, est considérable, »et aisée; peut-être pourroit-on la pousser davan»tage, en mettant sur le carton une aiguille comme »auparavant sur son pivot, mais non aimantée, et »qui ne se soit encore approchée d'aucun aimant; »pour voir si l'aimant, quand il est dans sa situa»tion naturelle, attire plus aisément une telle ai»guille, que lorsqu'il est dans une situation oppo»sée. Car alors il ne s'agit que de la seule at»traction de l'aiguille, sans que sa direction y en»tre, puisquelle n'en a pas encore.»

Annales mei procedunt non lento gradu. Flores sparsi in tumulum Papissae separatim edi possunt.

Praeclara tua Theodiceae versio in itinere versatur; jam enim Hildesiam misi, ut oblata occasione certa ad vos deferatur. Quod superest, vale et fave. Dabam Hanoverae 19. August 1715.

Deditissimus

G. G. Leibnitius.

Creatura permanens absoluta, quaeque adeo neque est actio passio neque relatio est

- Unum per se seu ens plenum
  - Substantia
    - Composita velut animal vel aliud organicum quae semper perstat et adhaeret Monadi dominanti, sed ab influxu aliarum substantiarum compositarum patitur. Consistit in potentia activa et passiva primitivis, seu consistit in materia prima, id est principio resistentiae, et forma substantiali, id est principio impetus. Nam sciendum est corporibus revera vim novam non dari, sed in iis existentem tantum ab aliis determinari seu modificari. Et cum corpus incurrit in aliud, impellit ipsum, determinando vim elasticam inexistentem a motu intestino ortam, quemadmodum visibile est, si duae vesicae inflatae aequales aequali celeritate concurrunt, ubi per concursum rediguntur motum. Idem fit in omnibus concursibus; neque enim natura unquam agit per saltum, seu nullum corpus momento transit a quiete ad motum, vel a motu majore ad minorem, aut contra. Sed transit per intermedia; et hoc fit ope vis elasticae, seu motus insiti a fluido permeante.
    - Simplex Monas ut mentes, animae, quae nulli aliarum creaturarum influxui obnoxiae sunt.
  - Accidens vel modificatio
    - Substantiae compositae quae oritur ex influxu earum mutuo, et consistit in potentiis activis et passivis derivativis, cum corpora concurrunt secundum leges motus, adeoque in viribus et resistentiis secundum magnitudines et figuras temperatis.
    - Monadis quae oritur ex propria penu ejus et consistit unice in perceptione, et appetitu.
- Unum per aggregationem, seu semiens phaenomenon
  - Semiaccidens, seu species colligitur ex modificationibus substantiarum, et est
    - secundarium seu physicum (cujus ratio ex mechanismo occulto pendet) velut accidens sensibile, color, odor, sapor, item sympathia, antipathia. Talis qualitas rursus est
      - activa ut calor, frigus, gravitas, vis elastica.
      - passiva ut firmitas, liquiditas, asperitas, malleabilitas.
      - Utraque perceptibilia.
        - per effectum, vis magnetica, directrix, volatilitas.
        - immediate, ut calor, odor, gravitas, durities.
    - primarium seu mechanicum nempe potentia derivativa
      - activa impetus.
      - passiva seu resistentia per magnitudinem et figuram (v. g. texturam) determinata.
  - Semisubstantia collecta ex substantiis ut Chorus Angelorum, exercitus hominum, grex animalium, piscina, domus, lapis, cadaver, quae sunt connexione
    - praedita, ut piscina, domus.
    - destituta, ut grex, strues.
    - Utraque
      - confusa ut congeries.
      - ordinata ut machina.

XCIV.

DEUX LETTRES A M^R. BOURGUT.

1714.

(Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II, P. I. p. 328.)

LETTRE IV.

Monsieur,

Je suis bien aise, que mes réponses à vos objections soient venues inutilement, c'est-à-dire, que vous ayez trouvé vous-même les réponses aux difficultés qui vous étoient venues sur ma Théodicée. Je serai ravi de voir un jour ce que vous avez écrit à un ami, pour soutenir un principe de mon système, qui est que de tous les mondes possibles Dieu a choisi le meilleur.

Il est bon sans doute de considérer les choses avec vous dans leur constitution primitive. C'est pourquoi j'ai dit quelque part dans ma Théodicée, qu'il n'auroit point été convenable, que les Anges, ou les hommes eussent été pécheurs d'abord. Cependant comme Dieu a égard non-seulement à l'état présent d'une chose, mais encore à toutes ses suites, il n'auroit point permis la chûte, si elle n'eût été enveloppée dans le meilleur des systèmes possibles. On ne m'a demandé de Paris aucuns éclaircissemens particuliers, ni sur cela, ni sur autre chose, mais on en a désiré seulement en général. Mais comme les tours des esprits sont fort différens, on ne sauroit guères en donner de satisfaisans, qu'en sachant à quoi l'on s'arrête particulièrement. Vous avez raison, Monsieur, de dire, que notre globe devroit être une espèce de Paradis, et j'ajoute que si cela est, il pourroit bien encore le devenir, et avoir reculé pour mieux sauter. Il est fort raisonnable de juger, que sans le mal moral il n'y auroit point de mal physique des créatures raisonnables; le parallélisme des deux, c'est-à-dire, de celui des finales et de celui des efficientes, qui reviennent à celui de la Nature et de la Grace, le paroit porter ainsi.

Je ne saurois rien dire sur le détail de la génération des animaux. Tout ce que je crois pouvoir assurer, est, que l'ame de tout animal a préexisté, et a été dans un corps organique, qui enfin par beaucoup de changemens, involutions et évolutions est devenu l'animal présent. Votre conjecture, que tout animal séminal humain parviendra enfin à être raissonnable, est ingénieuse, et pourroit être vraie; cependant je ne vois point qu'elle soit nécessaire. S'il y en avoit beaucoup qui demeurassent de simples animaux, il n'y auroit point de mal. Je n'oserois assûrer que les animaux que Mr. Leuwenhoek a rendu visibles dans les semences soient justement ceux que j'entens; mais aussi je n'oserois encore assurer qu'ils ne le sont point; et j'attends avec impatience ce que Mr. Vallisnieri nous donnera pour les réfuter. Et en attendant je n'en voudrois pas parler aussi décisivement que vous le faites, Monsieur, en disant que le sentiment de Mr. Leuwenhoek est une fable de plus creuses. Mr. Huygens, qui étoit un homme des plus pénétrans de son tems, n'en jugeoit pas ainsi. La prodigieuse quantité de ces animaux (qui sont votre première objection) ne s'y oppose en rien. On trouve une abondance semblable dans les semences de quelques plantes. Il y en a, par exemple, dont la graine consiste en une poussière très menue. Je ne vois pas aussi, qu'il y ait de la difficulté sur l'introduction dans l'oeuf de l'un de ces animaux à l'exclusion de l'autre, (ce qui fait votre seconde objection); il s'en introduit beaucoup apparemment, puis qu'ils sont si petits, mais il y a apparemment dans un oeuf un seul endroit, et pour ainsi dire un punctum saliens, qui en peut recevoir avec effet. Et cela satisfait aussi à votre troisième objection, qui est que leur petitesse extrême n'a point de proportion avec l'oeuf. C'est comme dans un fruit, qui est très grand,

quelquefois la partie séminale est très petite et insensible. La quatrième objection est, que l'oeuf et le foetus sont le même animal; mais cette proposition n'est point prouvé; il se pourroit que l'oeuf ne fût qu'un réceptacle propre à donner l'accroissement et à aider la transformation. La cinquième objection est, que selon les Zoologues modernes, et particulièrement selon Mr. Vallisnieri, ces animaux qui se trouvent dans les spermes doivent être des animaux de leur espèce qui se propagent et se perpétuent, tout comme il arrive aux autres animaux qui nous sont connus. C'est de quoi je demeure entièrement d'accord: mais à mon avis, quand ces animaux seroient les vrais animaux, il ne laisseroient pas d'être une espèce particulière de vivans, dont quelques individus seroient élevés à un plus haut degré par une transformation.

Cependant je n'oserois pas assurer non plus que votre sentiment soit faux, qui va à soutenir que l'animal à transformer est déjà dans l'oeuf, quand la conception se fait. Mais l'opinion qu'il y entre par la conception paroît plus vraisemblable. Ne décidons donc rien d'un ton trop affirmatif, et surtout ne traitons point mal un homme comme Mr. Leuwenhoek, à qui le public doit des graces, pour les peines qu'il a prises dans ses recherches. Il est très permis de combattre son sentiment, et je suis bien aise qu'on le fasse, mais il n'est point juste de le mépriser. Il y a une difficulté qui me paroît commune à toutes les hypothèses, et sur laquelle je voudrois apprendre le sentiment de Mr. Vallisnieri, pourquoi dans la copulation de quelques espèces d'animaux un seul oeuf ordinairement est rendu fécond, et pourquoi les gémeaux y sont assez rares.

Vous avez raison, Monsieur, d'être choqué des expressions peu polies de celui qui a fait la préface de la second édition de Mr. Newton, et je m'étonne que Mr. Newton l'ait laissé passer. Ils devoient parler avec plus de considération de Mr. Descartes, et avec plus de modération de ses sectateurs. Pour ce qui est de moi, et de mes amis, qu'ils ont aussi eu en vue, ils sont fâchés que dans les actes de Leipzic on ait désapprouvé, quoique très modestement, leur prétendue vertu attractive, qui n'est qu'un renouvellement des chimères déjà bannies. Il y commettent un sophisme malin, pour se donner un air de raison, et pour nous mettre dans un tort apparent, comme si nous étions contre ceux qui supposent la pesanteur, sans en rendre raison. Ce n'est pas cela, mais nous désapprouvons la méthode de ceux qui supposent, comme les scholastiques d'autrefois, des qualités déraisonables, c'est-à-dire, des qualités primitives, qui n'ont aucune raison naturelle, explicable par la nature du sujet à qui cette qualité doit convenir. Nous accordons et nous soutenons avec eux, et nous avons soutenu avant qu'ils l'aient fait publiquement, que les grands globes de notre système, d'une certaine grandeur, sont attractifs entre eux: mais comme nous soutenons, que cela ne peut arriver que d'une manière explicable, c'est-à-dire, par une impulsion des corps plus subtils, nous ne pouvons point admettre que l'attraction est une propriété primitive essentielle à la matière, comme ces Messieurs le prétendent. Et c'est cette opinion qui est fausse, et établie par un jugement précipité, et ne sauroit être prouvée par les phénomènes. Cette erreur a fait naître cette autre erreur, qu'il faut qu'il y ait un vuide. Car ils voient bien que leur prétendue attraction mutuelle de toutes les parties de la matière seroit inutile et sans aucun effet, si tout étoit plein. Je ne répondrai point à des gens qui m'attaquent d'une manière grossière et désobligeante. Selon ces Auteurs, non-seulement les substances nous sont entièrement inconuës, comme vous le remarquez fort bien, Monsieur, mais même il est impossible à qui que ce soit de le connoitre; et Dieu même, si leur nature est telle qu'ils disent, n'y connoitroit rien. Tout ce qu'ils peuvent dire à cela, avec quelque espèce de raison, sera que Dieu les fait agir ainsi par miracle, ou agit plutôt pour eux. Ainsi il faut revenir à la Philosophie Mosaïque de Robertus Fluddus, que Mr. Gassendi a traitée comme il faut dans un ouvrage exprès. Et comme Mr. Roberval avoit déjà dit dans son Aristarque que les planètes s'attiroient, (ce qu'il a peut-être entendu comme il faut) Mr. Descartes le prenant dans le sens de nos nouveaux Philosophes, le raille fort bien dans une lettre au P. Mersenne.

Vous m'obligerez, Monsieur, en m'indiquant où Mr. Clark, Mr. Ditton et quelques autres se servent du principe que je mis en avant, que Dieu a choisi le meilleur plan possible. Je suis trop distrait pour pouvoir assez lire.

Nous ne saurions dire en quoi consiste la perception des plantes, et nous ne concevons pas bien même celle des animaux. Cependant il suffit qu'il y ait une variété dans l'unité, pour qu'il y ait une perception; et il suffit qu'il y ait une tendance à nouvelles perceptions, pour qu'il y ait de l'appétit, selon le sens général que je donne à ces mots. Mr. Swammerdam a donné des observations, qui font voir que les insectes approchent des plantes du côté des organes de la respiration, et qu'il y

a un certain ordre dans la nature qui descend des animaux aux plantes. Mais il y a peut-être ailleurs des êtres entre deux.

Pour ce qui est de la succession, où vous semblez juger, Monsieur, qu'il faut concevoir un premier instant fondamental, comme l'unité est le fondement de nombres, et comme le point est le fondement de l'étendue: A cela je pourrois répondre, que l'instant est aussi le fondement du tems: mais comme il n'y a point de point dans la nature, qui soit fondamental à l'égard de tous les autres points, et pour ainsi dire le siége de Dieu; de même je ne vois point qu'il soit nécessaire de concevoir un instant principal. J'avoue cependant qu'il y a cette différence entre les instans et les points, qu'un point de l'Univers n'a point l'avantage de priorité de nature sur l'autre; au lieu que l'instant précédent a toujours l'avantage de priorité non-seulement de tems, mais encore de nature sur l'instant suivant. Mais il n'est point nécessaire pour cela qu'il y ait un premier instant. Il y a de la différence en cela entre l'analyse de nécessaires, et l'analyse des contingens: L'analyse des nécessaires, qui est celle des essences allant a natura posterioribus ad natura priora, se termine dans les notions primitives, et c'est ainsi que les nombres se résolvent en unités. Mais dans les contigens ou existences cette analyse a natura posterioribus ad natura priora va à l'infini, sans qu'on puisse jamais la réduire à des élémens primitifs. Ainsi l'analogie des nombres aux instans ne procède point ici. Il est vrai que la notion des nombres est résoluble enfin dans la notion de l'unité qui n'est plus résoluble, et qu'on peut considérer comme le nombre primitif. Mais il ne s'ensuit point que les notions des différens instans se résolvent enfin dans un instant primitif. Cependant je n'ose point nier qu'il y ait eu un instant premier. On peut former deux hypothèses, l'une que la nature est toujours également parfaite; l'autre qu'elle croit toujours en perfections. Si elle est toujours également parfaite, mais variablement, il est plus vraisemblable qu'il n'y ait point de commencement. Mais si elle croissoit toujours en perfection (supposé qu'il ne soit point possible de lui donner toute la perfection tout à la fois) la chose se pourroit encore expliquer de deux façons, savoir par les ordonnées de l'hyperbole B ou par celle du triangle C. Suivant l'hypothèse de l'Hyperbole, il n'y auroit point de commencement, et les instanes ou états du Monde seroient crûs en perfection depuis toute l'éternité; mais suivant l'hypothèse du Triangle, il y auroit eu un commencement. L'hypothèse de la perfection égale seroit celle d'un Rectangle A. Je ne vois pas encore le moyen de faire voir démonstrativement ce qu'on doit choisir par la pure raison. Cependant quoique suivant l'hypothèse de l'accroissement, l'état du Monde ne pouroit jamais être parfait absolument, étant pris dans quelque instant que ce soit; néanmoins toute la suite actuelle ne laisseroit pas d'être la plus parfaite de toutes les suites possibles, par la raison que Dieu choisit toujours le meilleur possible. Quand j'ai dit que l'unité n'est plus résoluble, j'entends qu'elle ne sauroit avoir des parties dont la notion soit plus simple qu'elle. L'unité est divisible, mais elle n'est pas résoluble; car les fractions qui sont les parties de l'unité, ont des notions moins simples, parce que les nombres entiers (moins simples que l'unité) entrent toujours dans les notions des fractions. Plusieurs qui ont philosophé en Mathématique sur le Point et sur l'Unité, se sont embrouillés, faute de distinguer entre la Résolution en Notions et la Divisions en parties. Les parties ne sont pas toujours plus simples que le tout, quoiqu'elles soient toujours moindres que le tout.

Vous m'avez fort obligé, Monsieur, en me donant la connoissance de Mr. Zendrini, dont je pourrai encore profiter quand vous ne serez plus à Venise. En me marquant les prix de livres, vous n'expliquez pas les nombres; je m'imagine que ce sont lire et soldi, mais en ce cas les livres me paroissent bien chers, par exemple, le Catalogue de la Bibliothèque du Cardinal Impériale marqué de 40. Ayez la bonté, Monsieur, de m'en marquer la valeur à proportion de nos florins d'Allemagne, ou bien des écus en espèce dont un vaut deux de nos florins. Au reste vous aurez la bonté, Monsieur, de me marquer votre adresse quand vous partirez, et je suis avec zèle etc.

Hannover ce 5. d'Aoust 1715.

LETTRE V.

Monsieur,

J'ai reçu l'honneur de deux de vos Lettres, et je vous rends de très humbles graces, et des souhaits réciproques pour ceux qui sont contenus dans la dernière, datée de Morges, et je suis bien aise que votre voyage ait été heureux. Mais je ne suis pas bien aise que Mr. le Comte Riccato ait mis des choses piquantes dans sa réponse, c'est le moyen de continuer et d'aigrir les disputes. Mr. Zendrini a donné quelques livres pour moi à Mr. l'Agent Farinelli, et ce sera apparemment quelque chose

de ce que vous avez marqué, et dont je vous suis obligé.

Pour venir à la matière de votre première lettre, la suites des choses est toujours contingente, et un état ne suit point nécessairement d'un autre état précédent, soit qu'il y ait commencement ou non. La connexion de deux états est une consécution naturelle, mais non pas nécessaire; comme il est naturel à l'arbre des porter de fruits, quoiqu'il puisse arriver par certaines raisons qu'il n'en porte point. L'unité est une partie du nombre, car il y a proportion entre le nombre et l'unité compris dans le nombre, mais l'instant n'est pas une partie du tems, aussi n'ont-ils point de proportion entre eux. Il est très vrai que la notion de l'éternité en Dieu est toute différente de celle du tems, car elle consiste dans la nécessité, et celle du tems dans la contingence. Mais il ne s'ensuit point, si on ne trouve d'autres moyens, que la contingence a un commencement.

Je viens à votre seconde lettre, et je vous dirai, Monsieur, que lorsque je parle de la raison de la rareté des gemaux dans certaines espèces, je n'en demande pas la cause finale, mais la cause efficiente. Car la connoissance de cette raison serviroit à mieux connoître la génération. En écrivant cette seconde lettre, vous avez fort bien médité sur la principale matière de la première. Les huit propositions que vous y mettez d'abord peuvent passer, excepté peut-être la dernière où il est dit 1) que tous les êtres bornés ne peuvent répondre à la fois, qu'à un nombre limité de rapports, si limité vous est autant que fini; car je crois que ces êtres bornés sont toujours infinis en nombre; et il ne faut pas 2) mettre inter postulata ce qui est en question, savoir que leur aggrégé ne peut point recevoir d'abord toute la perfection qui lui peut convenir. Cette collection peut avoir toute la perfection, quoique les choses singulières qui la composent puissent augmenter et diminuer en perfection. Vous dites, Monsieur, qu'on ne sauroit jamais produire un rapport total, auquel il soit impossible d'en ajouter d'autres. Mais un rapport d'un état de l'Univers ne reçoit jamais aucune addition sans qu'il ait en même tems une subtraction ou diminution pour passer dans un autre état. Le changement des ordonnées dans le rectangle est toujours tel que la postérieure garde les traces de l'antérieure, et il ne suit point que cela importe une augmentation de perfection; car s'il reste quelque chose de l'état précédent, quelque chose aussi n'en reste point. Quoique l'Univers fut toujours également parfait, il ne sera jamais souverainement parfait; car il change toujours et gagne de nouvelles perfections, quoiqu'il en perde d'anciennes. Pour ce qui est de l'hypothèse de l'hyperbole, il ne s'ensuit pas non plus que ce qui n'a point de commencement subsiste nécessairement; car il peut toujours avoir été produit volontairement par l'Etre souverain. Ainsi il n'est pas si aisé de décider entre les trois hypothèses, et il faut encore beaucoup de méditations pour en venir à bout.

Nous sommes ici dans une espèce de solitude, depuis, que notre Cour est allée en Angleterre; ainsi je ne connois point d'occasion de procurer quelque emploi à Mr. Malpac, Berlin seroit plutôt son fait. Si vous passez à Genève, Monsieur, ayez la bonté de faire mes recommandations à Mr. Turretin, à qui j'espère que ma dernière lettre aura été rendue l'année passé. Il y a à Lausanne un savant homme qui a donné un bel ouvrage sur le beau, et fait connoître qu'il a de bonnes entrées. Il y en a un autre qui a commenté sur Puffendorf du Droit de la Nature, et m'a fait un procès sur la manière avec laquelle je parle en passant dans la Théodicée de son Auteur, lequel soutient que les vérités morales dépendent de la volonté de Dieu, doctrine qui m'a toujours paru extrêmement déraisonnable, et j'ai dit là-dessus que Mr. Puffendorf ne devoit pas être compté sur cette matière. Là-dessus ce Professeur de Lausanne s'est fâché contre moi, et dit que le sentiment de son Auteur paroitra toujours plus raisonnable que mon Harmonie préétablie. Mais je crois de pouvoir bien dire aussi, que son jugement ne doit pas être compté sur cette matière.

Au reste je vous supplie, Monsieur, d'une faveur, elle demande une petite dépense, mais je la rendrai ponctuellement. Il y a dans ce voisinage d'ici des Seigneurs et Dames, qui prennent grand plaisir à nourrir des vers à soie, ayant des jardins où il y a quantité de meuriers blancs. Ils désireroient quelques onces de bonne graine, des vers qui fussent de bonne race et bien conservés, car ils ont été trompés quelquefois par celle qu'on leur a envoyée. Vous m'obligeriez beaucoup, Monsieur, si par un Ami sûr vous pouviez procurer quatre onces de telle graine, et me la faire envoyer directement par la poste bien enveloppée et bien munie. Si les graines ont été du papier, on les gâte aisément en les voulant détacher, au lieu qu'elles se détachent plus aisément, si elles ont été sur de la laine; il est bon aussi que la graine soit prise de papillons dont les cocons ont été beaux et grands. Je m'imagine qu'une bonne graine de cette nature pourra venir du Milanois, mais vous jugerez mieux, Monsieur, de l'endroit le plus convenable. Il faudroit que cela me fût envoyé avant que le tems devint chaud, de peur que la graine ne devienne vivante en chemin.

Le livre de Mr. Herman a paru. Il flatte un peu trop certains Anglois, mais ces gens n'en sont pas plus traitables pour cela, et voudroient passer pour les seuls capables de faire quelque chose de bon sur ces matières. Mr. Newton croit que la force de l'Univers va en diminuant, comme celle d'une Montre, et a besoin d'être rétablie par une action particulière de Dieu; au lieu que je soutiens que Dieu a fait les choses d'abord, ensorte que la force ne sauroit se perdre. Ainsi sa Dynamique est bien différente de la mienne, et ne convient pas à mon avis avec la perfection des opérations divines. Un Auteur nommé Mr. Clark, Chapelain du Roi, est entré en dispute avec moi là-dessus par lettres, à l'occasion de ce que j'en avois écrit à Madame la Princesse de Galle; et Son Altesse Royale, qui a lu ma Théodicée avec attention, a témoigné que mon sentiment lui paroissoit plus convenable. Vous aurez la bonté, Monsieur, de me marquer comment je dois adresser mes lettre pour vous. Celles que vous me voulez faire l'honneur de m'envoyer, pourroient être recommandées à Mr. Schrek, Agent de Sa Majesté le Roi de la Grande Bretagne, Electeur de Brunswick, à Augsbourg; mais la graine me devroit être envoyée tout simplement par la poste. Je suis avec zèle etc.

XCV.

LETTRE A MR. REMOND DE MONTMORT

CONTENANT DES REMARQUES SUR LE LIVRE DU PÈRE TERTRE CONTRE LE PÈRE MALEBRANCHE.

1 7 1 5.

(Recueil de diverses pièces etc. Tom. II. p. 539. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 213).

Monsieur,

Je viens de recevoir votre paquet, et je vous remercie des pièces curieuses dont vous m'avez fait part. Je ne vous dis rien sur le procès d'Homère; mais comme après les Livres sacrés, c'est le plus ancien de tous les Auteurs dont il nous reste des ouvrages, je voudrois qu'on tâchât d'éclaircir les difficultés historiques et géographiques, que la grande antiquité fait naître dans ses ouvrages, et principalement dans l'Odyssée, touchant l'ancienne Géographie; car quelque fablieux que soient les voyages d'Ulysse, il est toujours sûr qu'Homère l'a mené dans les pays dont on parloit alors, mais qu'il est difficile de reconnoître maintenant.

Je passe aux Pièces Philosophiques qui regardent le R. P. Malebranche, dont je regrette fort la perte, et qui tendent à éclaircir la Théologie naturelle des Chinois. La réfutation du Systême de ces Père, partagée en trois petits Tomes, est sans doute d'un habile homme, car elle est nette et ingénieuse: j'en approuve même une partie, mais une partie en est outrée. On y témoigne trop d'éloignement des sentimens de Descartes et du P. Malebranche, lors même qu'ils reçoivent un bon sens. Il seroit tems de quitter ces animosités, que les Cartésiens se sont peut-être attirées en témoignant trop de mépris pour les Anciens et pour l'Ecole, où il y a pourtant aussi des solidités qui méritent notre attention; ainsi on doit se rendre justice de part et d'autre, et profiter des dé-

couvertes des uns et des autres, comme on a droit de rejeter ce que les uns et les autres avancent sans fondement.

I. On a raison de réfuter les Cartésiens, quand ils disent que l'ame n'est autre chose que la pensée; comme aussi quand ils disent que la matière n'est autre chose que l'étendue. Car l'ame est un sujet ou concretum qui pense, et la matière est un sujet étendu ou doué d'étendue. C'est pourquoi je tiens qu'il ne faut pas confondre l'espace avec la matière, quoique je demeure d'accord que naturellement il n'y a point d'espace vuide; l'Ecole a raison de distinguer les Concrets et les Abstraits, lorsqu'il s'agit d'exactitude.

II. J'accorde aux Cartésiens que l'ame pense toujours actuellement; mais je n'accorde point qu'elle s'aperçoit de toutes ce pensées. Car nos grandes perceptions et nos grands appétits, dont nous nous apercevons, sont composés d'une infinité de petites perceptions, et de petites inclinations, dont on ne sauroit s'apercevoir. Et c'est dans les perceptions insensibles que se trouve la raison de ce qui se passe en nous; comme la raison de ce qui se passe dans le corps sensibles, consiste dans les mouvemens insensibles.

III. On a grande raison aussi de réfuter le R. P. Malebranche en particulier, lorsqu'il soutient que l'ame est purement passive. Je crois avoir démontré que toute substance est active, et l'ame sur-tout. C'est aussi l'idée que les Anciens et les Modernes en ont eue: et l'Entéléchie d'Aristote, qui a fait tant de bruit, n'est autre chose, que la force ou l'activité, c'est à-dire, un état dont l'action suit naturellement, si rien ne l'empêche. Mais la Matière première et pure, prise sans les ames ou vies qui lui sont unies, est purement passive; aussi à proprement parler n'est-elle pas une substance, mais quelque chose d'incomplet. Et la Matière seconde, comme, par exemple, le corps, n'est pas une substance, mais par une autre raison; c'est qu'elle est un amas de plusieurs substances, comme un étang plein de poissons, ou comme un troupeau de brebis; et par conséquent elle est ce qu'on appelle Unum per accidens, en un mot, un phénomène. Une véritable substance, telle qu'un animal, est composée d'une ame immatérielle, et d'un corps organique; et c'est le composé de ces deux qu'on appelle Unum per se.

IV. Quant à l'efficace des Causes secondes, on a encore raison de la soutenir contre le sentiment de ce Père. J'ai démontré que chaque substance simple, ou Monade, telles que sont les ames, suit ses propres lois, en produisant ses actions, sans y pouvoir être troublée par l'influence d'une autre substance simple créée; et qu'ainsi les corps ne changent pas les loix Ethico-Logiques des ames, comme les ames ne changent point non plus les loix Physico-Mécaniques des corps. C'est pourquoi les Causes secondes agissent véritablement, mais sans aucune influence d'une substance simple créée sur une autre; et les ames s'accordent avec les corps et entre elles en vertu de l'Harmonie préétablie, et nullement par une influence physique mutuelle; sauf l'union métaphysique de l'ame et de son corps, qui les fait composer Unum per se, un Animal, un Vivant. On a donc eu raison de réfuter le sentiment de ceux qui nient l'action des causes secondes: mais il faut le faire sans renouveler les fausses influences, telles que sont les espèces de l'Ecole.

V. Le P. Malebranche s'étoit servi de cet argument: que l'étendue n'étant pas une manière d'être de la matière, doit être sa substance. L'Auteur de la réfutation distingue entre les manières d'êtres positives; et il prétend que l'étendue est une des manières d'être de la seconde sorte; lesquelles il croit pouvoir être conçues par elles-mêmes. Mais il n'y a point de manières d'être positives; elles consistent toutes dans la variété des limitations, et toutes ne peuvent être conçues que par l'Etre dont elles sont les manières et les façons. Et quant à l'étendue, on peut dire qu'elle n'est pas une manière d'être de la matière, et cependant qu'elle n'est pas une substance non plus. Qu'est-elle donc? direz-vous, Monsieur. Je réponds qu'elle est une attribut des substances, et il y a bien de la différence entre les attributs et les manières d'être.

VI. Il me semble aussi que l'Auteur de la Réfutation ne combat pas bien le sentiment des Cartésiens sur l'infini, qu'ils considèrent avec raison comme antérieur au fini, et dont le fini n'est qu'une limitation. Il dit que si l'esprit avoit une vue claire et directe de l'infini, le P. Malebranche n'auroit pas eu besoin de tant de raisonnemens pour nous y faire penser. Mais par le même argument on réjetteroit la connoissance très-simple et très-naturelle que nous avons de la Divinité. Ces sortes d'objections ne valent rien: car on a besoin de travail et d'application pour donner aux hommes l'attention nécessaire aux notions les plus simples, et on n'en vient guères à bout qu'en les rappellant de leur dissipation à eux-mêmes. C'est aussi pour cela que les Théologiens, qui ont fait des ouvrages sur l'éternité, ont eu besoin de beaucoup de discours, de comparaisons et d'exemples pour la bien faire connoître; quoiqu'il n'y ait rien de plus simple que

la notion de l'éternité. Mais c'est que tout dépend de l'attention en de telles matières. L'Auteur ajoute que dans la prétendue connoissance de l'infini, l'esprit voit seulement que les longueurs peuvent être mises bout-à-bout et répétées tant qu'on voudra. Fort bien; mais cet Auteur pouvoit considérer, que c'est déjà connoître l'infini, que de connoître que cette répétition se peut toujours faire.

VII. Le même Auteur examine dans son second Tome la Théologie naturelle du P. Malebranche; mais son début me paroit outré, quoiqu'il déclare de ne représenter que les soupçons d'autrui. Ce Père disant que Dieu est l'Etre en général, on prend cela pour un être vague et notional, comme est le genre dans la Logique; et peu s'en faut qu'on n'accuse le P. Malebranche d'Athéïsme; mais je crois que ce Père a entendu, non pas un Etre vague et indéterminé, mais l'Etre absolu, qui diffère des Etres particuliers bornés, comme l'espace absolu et sans bornes diffère d'un cercle ou d'un quarré.

VII. Il y a plus d'apparence de combattre le sentiment du P. Malebranche sur les idées. Car il n'y a aucune nécessité, ce semble, de les prendre pour quelque chose qui soit hors de nous. Il suffit de considérer les idées comme des notions, c'est-à-dire, comme de modifications de notre ame. C'est ainsi que l'Ecole, Mr. Descartes, et Mr. Arnaud les prennent. Mais, comme Dieu est la source des possibilités, et par conséquent des idées, on peut excuser et même louer ce Père d'avoir changé de termes, et d'avoir donné aux idées une signification plus relevée, en les distinguant, des notions, et en les prenant pour des perfections qui sont en Dieu, auxquelles nous participons par nos connoissances. Ce langage mystique du Père n'étoit donc point nécessaire; mais je trouve qu'il est utile, car il nous fait mieux envisager notre dépendance de Dieu. Il semble même que Platon parlant des idées, et St. Augustin parlant de la vérité, ont eu des pensées approchantes, que je trouve fort raisonnables; et c'est la partie du Système du P. Malebranche que je serois bien aise qu'on conservât, avec les phrases et formules qui en dépendent; comme je suis bien aise qu'on conserve la partie la plus solide de la Théologie des Mystiques. Et bien loin de dire avec l'Auteur de la Réfutation, que le système de St. Augustin est un peu infecté du langage et des opinions Platoniciennes, je dirois qu'il en est entrichi, et qu'elle lui donnent du relief.

IX. J'en dis presqu'autant du sentiment du P. Malebranche, quand il assure que nous voyons tout en Dieu. Je dis que c'est une expression qu'on peut excuser, et même louer, pourvu qu'on la prenne bien, car il est plus aisé de s'y méprendre que dans l'article précédent des idées. Il est donc bon de considérer, que non-seulement dans le sytème du P. Malebranche, mais encore dans le mien, Dieu seul est l'objet immédiat externe des ames, exerçant sur elles une influence réelle. Et quoique l'Ecole vulgaire semble admettre d'autres influences, par le moyen de certains espèces, qu'elle croit que les objets envoient dans l'ame; elle ne laisse pas de reconnoître que toutes nos perfections sont un don continuel de Dieu, et une participation bornée de sa perfection infinie. Ce qui suffit pour juger que ce qu'il y a de vrai et de bon dans nos connoissances, est encore une émanation de la lumière de Dieu; et que c'est dans ce sens qu'on peut dire, que nous voyons les choses en Dieu.

X. Le troisième Tome réfute le système de la Théologie révélée du P. Malebranche, par rapport sur-tout à la Grace et à la Prédestination. Mais comme je n'ai point assez étudié les sentimens Théologiques particuliers de cet Auteur, et comme je crois avoir assez éclairci la matière dans mes Essais de Théodicée, je me dispense d'y entrer à présent.

Il resteroit maintenant à vous parler, Monsieur, de la Théologie Naturelle des Lettres Chinois, selon ce que le Père Longobardi Jésuite, et le P. Antoine de St. Marie, de l'Ordre des Mineurs, nous en rapportent dans les Traités que vous m'avez envoyés, pour en avoir mon sentiment, ausssi-bien que sur la manière dont le R. P. Malebranche s'y est pris pour donner à un Chinois Lettré quelque entrée dans notre Théologie; mais cela demande une lettre à part, celle que je viens d'écrire étant déjà assez prolixe. Je suis avec zèle, en me rapportant au reste à ma précédente,

Monsieur,

Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

Leibniz.

XCVI.

AD REVERENDISSIMUM PATREM DES BOSSES EPISTOLAE DUAE.

1716.

(Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 315.)

EPISTOLA XXIX.

Reverendissime pater, fautor honoratissime.

Magnopere gaudeo te valere, et rem, ut soles, pulchre gerere. Ego litteras tuas accipiens commodum absolvi dissertationem de Theologia Sinensium naturali, Gallico sermone conscriptam in gratiam amici Galli viri insignis, nec partibus addicti; in qua de Deo, Spiritibus, et anima humana ex Sinensium doctrina ago: utroque illis ipsis auctoritatibus, quas Nicolaus Longobardus, ex vestro ordine, et Antonius de S. Maria Franciscanus, attulere, ut Sinenses etiam antiquos Atheismi convincerent: in quo tantum abest ut successum habuerint, ut potius contraria omnia mihi verisimillima videantur. Quin Sinenses veteres ultra Graeciae Philosophos, veritati accessisse, et docuisse videntur, materiam ipsam esse productionem Dei.

Illud etiam pergratum est quod scribis, Dominum de Cochenheim versionem Germanicam operis suscepisse, quod Dominus Abbas de S. Petro Gallus illustris, de pace perpetua stabilienda edidit, et de quo sententiam etiam meam expetiit. Scripsi illi binas litteras satis amplas, misique Dissertationem quam olim de eodem argumento edidit Serenissimus Ernestus Hassiae Landgravius caput lineae Rheinfelsensis. Itaque credo Dn. de Cochenheim memoria veteris Domini (huic enim Principi initia fortunae debet) laborem in se recepisse. Occasione data eum officiosissime a me salutari peto.

Harduinianae Conciliorum editionis non vidi nisi conspectum, quo omissa Labaeanae, et accessiones novae editionis recensentur. Duodecim voluminibus constat. Gratias ago pro transmissione propositionum à Praeposito Generali Tamburino (qui nunc quoque ut arbitror Societatem vestram regit) condemnatarum, et puto plerasque sic facile capi posse, ut notam mereantur. Vellem R. P. Fonseca Viennae fuisset, cum ego illic agebam. Saepe apud proceres, eosque dissentientes vestros Sinenses defendi in sermonibus convivalibus. Ego Lusitanicae Aulae opera maxime factum puto, ut Curia Romana moderatius in eo negotio agat. Miror vestros jam rursus in Japoniam admitti. Oportet magnam illic factam animorum conversionem, post tantam, ante annos non adeo multos, acerbitatem. Itaque historiam vestrae readmississionis nosse velim.

Lamindum Pritanium non alium esse puto quam ill. virum Bernhardum Trevisanum nobilem Venetum, quem de bono sapore (del buon gusto) libellum edidisse, et eodem nomine fictio in hoc, et aliis usum novi. Hartsoekeri responsionem, quam te mittere ais, addere oblitus es. Quoniam versionem libelli Gallici pro Constitutione Unigenitus adornare voluisti, credo libellum tibi versione dignum visum. Ego putem rectissime facturos Romanos, si dent explicationes tamdiu desideratas, ita enim haerentibus satisfacient. Nunquam mihi censurae illae vagae placuere, quibus percelluntur homines, non docentur. Et vereor ne Censurarum multitudine laboremus, quae praetextus saepe praebent vexandi viros bonos et doctos.

Elegans est locus Sfortiae Pallavicini vestri, nondum credo Cardinalis, cum scriberet, quem mecum communicasti, et omnino ad sensum meum; si vera esset Astrologia judiciaria, si Chiromantia, si quas jactant quidam, signaturae rerum, res ascribenda esset harmoniae divinitus praestabilitae. In

ipsa Theodicaea locum notavi P. Francisci Suarez de orationibus beatorum, quas successum habere putat per harmoniam praestabilitam.

Expecto ab aula nostra facultatem, mensem Junium hagiographorum Antverpiensium (qui nobis adhuc deest) redimendi, quod Colonia optime fieri posse, fixo pretio, mihi Antverpia per amicum significatum est. Tunc etiam Juventium vestrum afferri curato, cujus dictionis elegantis alia specimina vidi. Ubi nunc degat, nosse velim. Recte faciet, si quod operi deest, ab initio Societatis suppleat. Spero et continuationem Bibliothecae vestrae, Romae, curante Bonanno tandem prodituram. Optarem indicem nancisci vestrorum nunc viventium, qui scriptis editis noscuntur. Theodicaeam Latinam credo gratiorem illic fore, ubi minor usus est Gallici sermonis; velut in media Germania, in Italia, atque etiam apud Anglos, ne quid de Hispanis dicam.

Fuit apud me aestate proxima Dominus Gerardus Cornelius van den Drisch; qui a notitia tua inprimis (et sane merito) gloriabatur, aliquoties ad me litteras dedit: melius eum nosse non ingratum foret. Vellem dari ipsi occasionem apud juvenem aliquem nobilem explicandi dotes suas. Quod superest, vale et fave, et annum novum cum aliis multis laetus age. Dabam Hanoverae 13. Januarii 1716.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.

P. S. Philosophica peculiari scheda complecti volui; ac primum testor me rem quasi de integro considerasse, sepositis, quantum liceret, praejudiciis ita tua jam perlustro.

Cum dico materiam esse indifferentem, intelligo quod in ea pure passivum est. Elegans est tua objectio circa indifferentiam temporis, quae enim sic ratio dabitur, cur mundus tunc primum creatur. Ego fateor nullam esse, sed respondeo etiam nullum esse reale discrimen, nunc an mille ante annis creatus fingatur, cum tempus non sit nisi ordo rerum, non aliquid absolutum. Atque idem de spatio censeo. Eadem sunt, quorum discrimen a nemine, ne ab omniscio quidem, assignari potest.

Non bene memini, quo argumento usus sim in Epistola, Diario Gallico A. D. 1691. inserta, pro stabiliendo discrimine Extensionis, et materiae; caeterùm extensionem concipio ut ordinem coexistendi partium extra partes, qui per distantias explicatur, seu magnitudinem viae brevissimae ab uno distantium ad aliud. Quaeris deinde utrum extensio sit modus corporis, an aliquid absolutum? Et posterius tibi magis placet. Nam corpus consistere in inertia naturali, formaliter inextensum esse. Jam ut virtus activa non est modificatio rei passivae; ita extensio non erit modificatio rei per se inextensae. Hoc argumentum a simili hic non nisi ad verisimilitudinem valere ipse haud dubie agnoscis. Videamus, an aliqua subsit sufficiens. Ac primum comparationi objici posse videtur; virtutem activam esse novam perfectionem, sed extensio, seu positio partium extra partes potius imperfectio est, cum faciat rem obnoxiam destructioni naturali. Deinde materia, seu passivum, non exigit virtutem activam, ita ut materia naturaliter in virtutem activam prorumpat, nisi miraculo impediatur. Sed talis est materia, ut naturaliter habitura sit extensionem, nisi impediatur per divinam omnipotentiam. Unde etiàm confirmari videtur, esse modificationem; nam nihil aliud substantia exigit, quam sui modificationes. Denique si extensio nihil aliud est, quam ordo, secundum quem partes sunt extra partes, profecto nihil aliud est, quam modificatio materiae. Extensionem concipere ut absolutum ex eo fonte oritur, quod spatium concipimus per modum substantiae, cum non magis sit substantia quam tempus. Itaque recte scholastici olim spatium sine rebus imaginarium dixere, qualis res est numerus sine re numerata. Secus sentientes in miras se inducunt difficultates. Sublatis monadibus manere extensionem non magis verum puto, qum sublatis rebus manere numeros.

Non video, quomodo concipi possit realizans phaenomena esse extra substantiam. Nam istud realizans efficere debet, ut substantia composita contineat aliquid substantiale praeter monades, alioqui nulla dabitur substantia composita, id est, composita erunt mera phaenomena; Et in hoc me prorsus cum scholasticis sentire arbitror; eorumque materiam primam, et formam substantialem, potentias nempe passivam, et activam, primitivas compositi, et completum ex iis resultans, revera arbitror esse illud vinculum substantiale, quod urgeo.

Cum dixi, vinculum substantiale esse principium actionis compositi, objicis primo, substantiam compositam sitam esse in monadibus substantialiter modificatis: Sed hoc non admitto, et quid est monades substantialiter modificari? Ego putem nihil modificari substantialiter. Et profecto cum verum substantiae indicium sit actio, nisi ipsa substantia composita, quatenus composita est, agit, non erit substantia composita, sed merum phaenomenon, nihil habens praeter monades, et singularum modificationes; nulla invicem reali connexione, neque Physica (quam dudum excludo) neque Metaphysica, quae fit per unionem. Objicis secundo, vinculum substantiale esse principium resistentiae; ita est,

nempe compositi, est enim ipsa, ut sic dicam, potentia passiva compositi. Sed ita, inquies, extensio erit principium resistentiae. Ego vero nego hoc sequi, extensio enim longissime differt a potentia passiva, cum nihil nisi situm exprimat ejus, quod jam potentiam passivam habet. Ita candide dicere possum, nihil esse in objectionibus istis quod memorari posse videatur. Et ex adverso, non videre me quomodo substantia nova formaliter oriatur, nisi per nova quaedam substantialia attributa. Mea igitur doctrina de substantia composita videtur esse ipsa doctrina Scholae Peripateticae, nisi quod illa monades non agnovit. Sed has addo, nullo ipsius doctrinae detrimento. Aliud discrimen vix invenies, etsi animum intendas.

EPISTOLA XXX.

Reverendissime pater, fautor honoratissime.

Uti in Geometria interdum contingit, ut ex eo ipso quod supponitur aliquid esse diversum, inde non esse diversum consequatur; de quo genere ratiocinandi apud Euclidem aliquando reperto, Cardanus, Clavius, aliique egere: Ita si quis fingat, mundum creatum fuisse citius, reperiet non esse factum citius; quia tempus absolutum non datur, sed nihil aliud est quam ordo successionum. Eodem modo si quis fingat, totum Universum loco moveri servatis omnium rerum inter se distantiis, nihil actum erit; quia spatium absolutum aliquid imaginarium est, et nihil ei reale inest, quam distantia corporum; Verbo, sunt ordines, non res. Tales suppositiones oriuntur ex falsis ideis. Itaque nisi aeternus sit mundus, quocunque tempore coepisse dicatur, perinde est: Et nisi hoc statuamus, in absurdum incidemus, nec poterimus satisfacere arguentibus pro aeternitate Mundi. Sequeretur enim Deum aliquid praeter rationem fecisse, neque enim possibile est rationem dari, hujus potius quam alterius temporis initialis; cum discrimen ullum assignari non possit. Sed ex hoc ipso, quod discrimen assignari non potest, judico etiam nullam esse diversitatem. Potuit ergo citius oriri mundus, sed tunc statuendus erit aeternus.

Materiam naturaliter exigere extensionem, est partes ejus naturaliter exigere inter se ordinem coexistendi. An hoc negabis?

Eo ipso, dum puncta ita sita ponuntur, ut nulla duo sint, inter quae non detur medium, datur extensio continua.

In tuo arbitrio est, vinculum realizans composita, appellare modum substantialem. Sed tunc modum usurpas alio sensu, quam solemus. Revera enim substantiae compositae basis erit. Sed iste modus est res durabilis, non modificatio quae nascitur, et perit. Non tamen est modus monadum, quia sive ponas, sive tollas, nihil in monadibus mutatur.

Non dico inter materiam, et formam dari medium vinculum, sed ipsam compositi formam substantialem, et materiam primam sensu scholastico sumtam, id est potentiam primitivam, activam, et passivam, ipsi vinculo, tanquam essentiae compositi inesse. Interim vinculum hoc substantiale naturaliter, non essentialiter vinculum est. Exigit enim monades, sed non essentialiter involvit, quia existere potest sine monadibus, et monades sine ipso.

Si realizans phaenomena praesupponeret aliquid praeter monades, jam compositum esset realizatum contra hypothesin. Quicquid existit praeter Monades, et Monadum modificationes, realizantis phaenomena consectarium est.

Etiam verae substantiae compositae non gignuntur, nisi ad sensum; nam, ut saepe dixi, non tantum anima, sed et animal manet. Non oriuntur, vel occidunt nisi modificationes et (ex substantiatis) aggregata; id est accidentia vel entia per accidens.

At ratione rerum (etiam sine respectu ad sapientiam divinam) judicamus, nos non solos existere, quia nulla apparet privilegii pro uno ratio. Nec ipse aliter ratione convincere poteris aliquem, qui contenderet se solum existere, alios a se tantum somniari. Sed ratio datur privilegii existentium prae non existentibus, seu cur non omnia possibilia existant. Caeterum etsi nullae existerent creaturae praeter percipientem, ordo perceptus ostenderet sapientiam divinam. Itaque nullus hic circulus, quanquam etiam sapientia DEI a priori, non ex solo phaenomenorum ordine habeatur. Ex eo enim, quod contingentia reperiuntur, reperitur Ens necessarium, id intelligens, ut in Theodicaea ostendi. Si corpora mera essent phaenomena, non ideo fallerentur sensus. Neque enim sensus pronuntiant aliquid de rebus metaphysicis. Sensuum veracitas in eo consistit, ut phaenomena consentiant inter se, neque decipiamur eventibus, si rationes experimentis inaedificatas probe sequamur.

Substantia agit quantum potest, nisi impediatur; impeditur autem etiam substantia simplex, sed naturaliter non nisi intus a se ipsa. Et cum dicitur monas ab alia impediri, hoc intelligendum est de alterius repraesentatione in ipsa. Autor rerum eas sibi invicem accommodavit, altera pati dicitur, dum ejus consideratio alterius considerationi cedit.

Aggregatum resolvitur in partes, non substantia composita; quae partes componentes exigit tantum, verum non ex iis essentialiter constituitur, alioqui foret aggregatum. Agit mechanice, quia in se habet vires primitivas, seu essentiales, et derivativas, seu accidentales.

Est Echo monadum, ex sua constitutione, qua semel posita exigit monades, sed non ab iis pendet. Etiam anima est Echo externorum, et tamen ab externis est independens.

Quia nec monades, nec substantiae compositae partiales de substantia composita totalis essentia sunt; ideo salvis monadibus, vel aliis ingredientibus, substantia composita tolli potest, et vice versa.

Si corpora mera essent phaenomena, existerent tamen ut phaenomena, velut Iris.

Ais, corpora posse esse aliud quam phaenomena, etsi non sint substantiae. Ego puto, nisi dentur substantiae corporeae, corpora in phaenomena abire. Et ipsa aggregata nihil aliud sunt, quam phaenomena, cum praeter monades ingredientes, caetera per solam perceptionem addantur, eo ipso dum simul percipiuntur. Praeterea si sola monades essent substantiae, alterutrum necessarium esset, aut corpora esse mera phaenomena, aut continuum oriri ex punctis, quod absurdum esse constat. Continuitas realis non nisi a vinculo substantiali oriri potest. Si nihil existeret substantiale praeter monades, seu si composita essent mera phaenomena, extensio ipsa nil foret nisi phaenomenon resultans ex apparentiis simultaneis coordinatis, et eo ipso omnes controversiae de compositione continui cessarent. Quod vero additur monadibus ut phaenomena realizentur, non est modifiatio monadum, quia nihil in earum perceptionibus mutat. Ordines enim, seu relationes, quae duas monades jungunt, non sunt in alterutra monade, sed in utraque aeque simul, id est, revera in neutra, sed in sola mente; hanc relationem non intelliges, nisi addas vinculum reale, seu substantiale aliquid, quod sit subjectum communium, seu conjungentium praedicatorum et modificationum. Neque enim puto a te statui accidens, quod simul insit duobus subjectis, et unum, ut sic dicam, pedem in uno, alterum in altero habeat.

Quantitas continua non addit impenetrabilitatem (nam ea etiam loco tribuitur) sed materia. Et vos ipsi statuitis impenetrabilitatem exigi tantum a materia, non esse de ejus essentia.

Subštantia composita non consistit formaliter in monadibus, et earum subordinatione, ita enim merum foret aggregatum, seu ens per accidens; sed consistit in vi activa, et passiva primitiva, ex quibus oriuntur qualitates, et actiones, passionesque compositi, quae sensibus deprehenduntur, si plus quam phaenomena esse ponantur.

Dicis, modificari substantialiter esse monades habere modum, qui eas faciat naturale principium operationum. Sed quid, quaeso, ille modus est-ne qualitas? est-ne actio? Mutatne monadum perceptiones? Nihil tale dici debet; revera substantia est, non monadum modus; etsi naturaliter ei monades respondeant. Monades non sunt principium operationum ad extra. Nescio quid te adigat, ut substantialitatem compositi facias monadum modum, id est, revera accidens. Non est opus ut statuamus substantias oriri, interireque, imo si statuimus, evertemus substantiae naturam, recidemusque in aggregata, seu Entia per accidens. Quod vulgo substantias dicunt, revera non sunt, nisi substantiata. Philosophi Peripatetici, dum generationem, et corruptionem veram substantiarum crediderunt, in difficultates inexplicabiles inciderunt circa originem formarum, aliaque; quae omnia meo explicandi modo cessant.

Ita est, ut ais, ubi substantia illa absoluta realizans Phaenomena, ponitur, statim habetur substantia compositi, sed a Deo regulariter agente non ponitur, nisi dentur ingredientia; nempe monades, aut aliae substantiae compositae partialesque. Interim haec ingredientia formaliter non insunt; exiguntur, non necessario requiruntur. Itaque miraculo abesse possunt, id est, ista ingredientia non sunt formaliter constitutiva; sunt constitutiva in aggregatis, non in veris substantiis. Dices, cum substantia composita abest, monades vero, vel ingredientia, non adsunt, nemo dicet adesse compositum. Respondeo, nemo dicet, nisi edoctus sit, esse miraculum: Sic nemo dicet, Corpus Christi adesse in Eucharistia, nisi edoctus hoc miraculose fieri.

Ignosce, quod saltatim scribo, et ideo fortasse non semper satisfacio; nam ad anteriora scripta recurrere non possum. Inde interdum quaedam species contradictionis fortasse orietur. Re tamen excussa erit fortasse magis in modo enuntiandi, quam rebus. Nescio, an, ubi, et quomodo dixerim modificationem rei non extensae facere rem extensam.

Omnis perfectio meo judicio ad lineam sapientiae pertinet. Porro linea sapientiae eo tendit, ut perfectio maxima introducatur, quam res capit. Itaque si quae perfectiones sunt aliis compatibiles, non omittentur. Et talis est perfectio harmoniae praestabilitae, quae etiam alioribus rationibus nititur. Caeterum ipsa cujusque monadis relatio fa-

cit, ut in se invicem non agant, cum unaquaeque sufficiat omnibus, quae in ipsa contingunt; quicquid in ipsis addes inane est.

Quaeris tandem, per quod mea substantia composita differat ab Entelechia. Dico ab ea non differre, nisi ut totum a parte, seu Entelechiam primam compositi, esse partem constitutivam substantiae compositae, nempe vim activam primitivam. Sed differt a Monade, quia est realizans phaenomena; Monades vero existere possunt, etsi corpora non essent, nisi Phaenomena. Caeterum Entelechia compositae substantiae semper monadem suam dominantem naturaliter comitatur: Et ita, si Monas sumatur cum Entelechia, continebit formam subsantialem animalis.

Nil prohibet quin Echo possit esse fundamentum aliorum, praesertim si sit Echo originaria.

Si monades rigorose loquendo, substantiis compositis accidunt, etsi sint naturaliter iis connexae; velle ut hae tollantur, est scrupulositatem Graecorum quorundam renovare, qui etiam accidentia panis et vini sublata esse contendunt. Denique non sunt augenda miracula praeter necessitatem. Revera monades pertinent ad quantitatem quam superesse Scholastici ipsi volunt. Non est parvum, id omne adesse unius substantiae, abesse alterius, quod phaenomena realizet. Breviter: ex his duabus positionibus dari substantiam compositam, phaenomenis realitatem tribuentem, et substantiam naturaliter, nec oriri, nec occidere, mea cuncta hic consequuntur; quamquam revera ex sola prima positione, seu ex solo postulato, quod phaenomena habeant realitatem extra percipiens videatur tunc demonstrari posse Philosophia Peripatetica emendata. Nam quod substantia non oriatur, nec occidat, vel ex eo confici potest, quia alias incidemus in perplexitates. Ex his porro oritur discrimen formale inter substantiam compositam, et monadem, rursusque inter substantiam compositam, et aggregatum; atque etiam independentia compositaeab ingredientibus, a quibus composita dicitur, etsi ex iis non sit aggregata. Atque hinc etiam substantiam, ac ipsam compositam (verbi gratia hominis, animalis) eandem numero manere dicimus, non tantum apparenter, sed et vere, etsi ingredientia perpetuo mutentur, et sint in continuo Eluxu. Et sic ingredientia ipsa, ponamus a substantia per naturam separari paulatim, et particulatim, quidni admittas, per miraculum separationem ut sic loquar, totatim, et simul, sublata omni substantia composita, seu phaenomena realizante, quae est in re terrena, substituto realizante phaenomena in re coelesti: Itaque non puto, me a doctrina scholarum circa substantias corporeas abire, nisi in hoc uno, quod verae substantiae, sive simplicis, sive compositae, generationem, et corruptionem tollo, quia nec necessarias, nec explicabiles esse reperio; atque ita philosophiam istam innumeris difficultatibus libero. Sed ita substantiam corpoream, seu compositam restringo ad sola viventia, seu ad solas machinas naturae organicas. Caetera mihi sunt mera aggregata substantiarum, quae appello substantiata; aggregatum vero non constuit nisi unum per accidens.

Ad ea, quae de punctis Zenoniis dixisti addo, ea non esse nisi terminos, itaque nihil componere posse: sed et monades solae continuum non component, cum per se careant omni nexu quaelibet monas est tanquam mundus separatus. At in materia prima (nam secunda aggregatum est) seu in passivo substantiae compositae involvitur continuitatis fundamentum, unde verum oritur continuum ex substantiis compositis juxta se positis, nisi a Deo supernaturaliter tollatur extensio, ordine inter coexistentia illa quae se penetrare censentur sublato. Et hoc sensu fortasse dixi, extensionem esse modificationem materiae primae, seu formaliter non-extensi. Sed hoc genus modalitatis medium est inter attributa essentialia, et accidentia, consistit enim in attributo naturali perpetuo, quod non nisi supernaturaliter mutari potest.

Credebam ego, et pro certo tibi scripseram, Lamindum Pritanium esse Bernardum Trevisanum Nobilem Venetum. Sed hoc nuper in dubium vocavit Diurnalista Batavus, qui Ludovicum Muratorium Conachiensibus pro Mutinae Duce scriptis notum, auctorem facit.

Quod hominem in conversione glaciei quae frangitur comparavi, accipiendum est pro natura cujusque subjecti. Resistentia, quae in homine per gratiam separatur, est vitalis, cum consistat in praejudiciis intellectus, et passionibus voluntatis.

Rogo, ut data occasione, salutandi Domini de Cochenheim, et rerum Sinensium et Japonensium, atque etiam R. P. Fonsecae mihi conciliandi memor esse velis. Circa libros ob absentiam Aulae nunc mandata tardius habentur, praesertime um Regem primariosque Ministros speremus.

Cogitavi aliquando quid uni ex vestris dicendum foret, qui omnem substantiam compositam, seu omne realizans phaenomena, tanquam superfluum tollere vellet. Hoc posito, substantia corporis ipsius consisteret in phaenomenis constitutivis, ut accidentia consistunt in phaenomenis resultantibus, quemadmodum natura albi consistit in bullis, instar spumae, vel simili aliqua contextura, cujus perceptio est in nobis inobservata. Accidens vero alibi consisteret in perceptione illa observata, per quam album agnoscimus. Itaque si Deus vellet pro albo substituere nigrum, servatis accidentibus albi, efficeret, ut omnes percipientes (in mutuo enim percipientium consensu consistit phaenomeni veritas) retinerent perceptionem albi observatam, et ejus effectus, seu perceptionem resultantis ex constitutivo; sed perceptionem inobservatam haberent non spumarum, seu monticulorum, (id est texturae album facientis), sed vallium, seu texturae facientis nigrum. Itaque omnes perceptiones observabiles panis manerent, sed pro phaenomenis constitutivis (quae etiam a nobis percipiuntur, sed inobservabiliter) phaenomenorum constitutivorum, seu inobservabilium carnis perceptio universalis substitueretur. Vale. Ita precatur Hanoverae 29. Maii 1716.

Deditissimus
G G. Leibnitius.

P. S. Ignosce, quaeso, perturbatissimae scriptioni meae.

Has literas multo citius mittere constitueram; sed varia intercessere.

Quid de Domino van Drieids, quem putem favore tuo non indignum? Hortatus sum, ut vestros, quemadmodum par est, colat, friguscula ex animo deleat. Id se facturum spondet.

XCVII.

DEUX LETTRES A MR. BOURGUET.

1 7 1 6.

(Leibn. Opp. ed. Dutens. Tom. II. P. I. p. 355.)

LETTRE VI.

Monsieur,

Je viens de recevoir l'honneur de votre lettre, et je vous remercie d'abord de la bonté que vous avez eue de donner pour moi à un ami des graines de vers à soie. Il est encore tems sans doute de les envoyer durant le mois d'Avril, et même au commencement de Mai; car dans les Alpes et en Allemagne les chaleurs ne viennent pas si tôt. En tout cas il vaut mieux le hazarder: je souhaite que les graines soient de bonne race. En mettant le papier dans une petite boëte de fer blanc, je crois que les graines demeureront plus fraiches.

A l'égard de la comparaison entre l'instant et l'unité, j'ajoute encore que l'unité est une partie du nombre plus grand que l'unité; mais que l'instant n'est pas à proprement parler une partie du tems. Car dans le stile au moins des Mathématiciens le tout et la partie doivent être homogènes.

Quant à la grande question, s'il est possible de démontrer par raison quelle hypothèse, savoir du rectangle, du triangle ou de l'hyperbole [1]), est préférable dans la constitution de l'Univers, je crois qu'il faudroit s'attacher à un raisonnement rigoureux en bonne forme. Car comme en Métaphysique on n'a pas l'avantage des Mathématiciens de pouvoir fixer les idées par des figures, il faut que la rigueur du raisonnement y supplée, laquelle ne peut guères être obtenue en ces matières qu'en observant la forme Logique. C'est ce que j'ai observé plus d'une fois; et j'ai remarqué que Mr. Descartes et Spinosa s'écartant de la rigueur de la forme dans leurs prétendues démonstrations Métaphysiques, sont tombés dans des paralogismes. Ainsi je vous prie, Monsieur, de penser, comment vous pourriez réduire vos raisonnemens là-dessus à une forme due; car je n'en vois pas encore le

[1]) Adhibuerat Leibnitius, cum in Ep. IV. ad Bourguetum (v. p. 737.) de eo ageret num natura semper eadem maneat an perfectior evadat, figuras geometricas easque literis instruxerat. Quippe litera A designaverat duas lineas parallelas quae cum eandem semper servent distantiam perpendiculis conjunctae rectangulum forment; — literam B imposuerat figurae Hyperbolam cum Asymptote repraesentanti, inter quas distantia etsi usque ad infinitum decrescit tamen numquam desinit. Denique litera C inscripta erat duabus lineis rectis sese secantibus, quae dum conjunguntur trianguli latera se exhibent. Quas figuras hic Bourgueto in memoriam revocat.

moyen. Sans cela il y aura toujours des remarques et des répliques à faire, sans qu'on sache, si l'on est bien avancé ou non.

Vous avez raison, Monsieur, de dire que de ce que les êtres finis sont infinis en nombre, il ne s'ensuit point que leur système doit recevoir d'abord toute la perfection dont il est capable. Car si cette conséquence étoit bonne, l'hypothèse du Rectangle seroit démontrée.

Je crois aussi que le résultat en est véritablement infini, et ne doit pas être comparé à une suite infinie de nombres dont la somme est finie. Mais un infini pour parler selon notre portée, est plus grand qu'un autre, par exemple, la somme de cette série $\frac{1}{1} + \frac{1}{2} + \frac{1}{3} + \frac{1}{4} + \frac{1}{5}$ etc. à l'infini est infini et surpasse tout nombre assignable; mais cependant la somme de cette autre série $\frac{1}{1} + \frac{1}{1} + \frac{1}{1} + \frac{1}{1} + \frac{1}{1}$ etc. à l'infini est infiniment plus grande que la précédente. Ainsi la perfection du système, tout infinie qu'elle seroit, ne seroit pas pour cela la plus grande possible, mais y approcheroit toujours.

Les idées ou essences sont toutes fondées sur une nécessité indépendante de la sagesse, de la convenance et du choix; mais les existences en dépendent.

Quand même le Rectangle auroit lieu, il n'y auroit point de production de la sagesse coëternelle avec elle; car ses productions changent toujours. Une production nécessaire ne doit point être sujette au changement.

Chaque état de l'Univers est toujours limité en perfection, quand même le précédent seroit égal en perfection au suivant: car tous deux ensemble enveloppent plus de perfections, que l'un seul. C'est aussi pour cela que le changement est à propos, afin qu'il y ait plus d'espèces ou formes de perfection, quand même elles seroient égales en degrés. Encore en Dieu l'idée de l'ouvrage précède toujours l'ouvrage; l'état présent des choses étoit toujours préconnu.

Vous avez raison, Monsieur, de juger que Madame la Princesse de Galles doit avoir une élévation d'esprit admirable, puisqu'elle entre si avant dans des matières si sublimes. Je vous dirai pour le confirmer, qu'elle a lu la Théodicée plus d'une fois, et avec goût; et qu'elle s'est moquée de ceux qui l'avoient voulu détourner de cette lecture, sous prétexte que les choses y étoient trop abstraites.

Le Professeur de Lausanne n'étoit pas obligé de connoitre mon Harmonie préétablie, mais n'y entendant rien, il pouvoit se dispenser de la mépriser. Le meilleur est que son jugement là-dessus ne sera point mis en ligne de compte, non plus que celui de Mr. Puffendorf sur la question si la moralité dépend de la volonté de Dieu. Il s'est mis un peu trop en colère, voyant que je ne faisois pas un assez grand cas de son auteur sur cette matière de la source de la moralité. Au reste je suis avec passion etc. A Hannover ce 3. d'Avril 1716.

P. S. La nouvelle du massacre des Jésuites à la Chine a été fausse. Le Monarque de la Chine s'est réconcilié avec son héritier. Le Roi de Portugal sollicite pour les Jésuites en Cour de Rome, et ne veut point qu'on publie à Macao la Constitution du Pape contre les Rites chinois. Les Moscovites continuent toujours leur Caravane pour aller à la Chine. Il y a à Pekin un Temple de la Religion Grecque.

Mr. Hobbes a déjà eu la pensée que la Lune tournoit à l'entour de son axe. Il faut joindre les raisonnemens aux observations. Mr. Flamstead, grand observateur Anglois, m'a fait savoir, qu'il n'est pas encore d'accord avec Mr. Newton en bien des choses. Si le mouvement de la Lune étoit assez connu, nous aurions déjà les longitudes en Mer.

LETTRE VII.

Monsieur,

Comme vous m'avez demandé une recommandation pour Mr. Malpac, j'ai écrit en droiture à Mr. Chamberlaine, personnage célèbre, Auteur de l'Etat présent de la Grande Bretagne, et je l'ai prié d'être favorable à Mr. Malpac, s'il vient le trouver à Londres. Il y a une espèce de conférence ou assemblée chez Mr. Chamberlaine, de sorte que sa connaissance servira à Mr. Malpac pour en avoir encore d'autres.

Il est très sûr que chaque état de l'Univers enveloppe l'infini; et même qui plus est, chaque partie de l'Univers en enveloppe aussi, dont la raison est que chaque Partie de la matière est actuellement sousdivisée et contient quelque variété réglée. Autrement il y auroit dans la Nature quelque chaos, ou au moins quelque chose d'informe.

Mr. Clark pour combattre ma maxime, que rien n'arrive sans une raison suffisante, et pour soutenir que Dieu fait quelque chose par une pure volonté absolument sans aucune raison, a allégué que l'espace étant par-tout uniforme, il est indifférent à Dieu d'y placer les corps. J'ai répondu que cela même prouve que l'espace n'est pas un être absolu, mais un ordre, ou quelque chose de relatif, et qui ne seroit qu'idéal, si les corps n'y existoient point. Autrement il arriveroit quelque chose dont il n'y auroit aucune raison déterminante. Je dis encore là-dessus, qu'il en est de l'espace comme du tems; que le tems séparé des choses n'est pas un être absolu, mais une chose idéale; et que pour cette raison on ne peut point demander, pourquoi Dieu n'a pas créé le Monde mille ans plutôt? car le tems n'étant que ce rapport des successions, ce seroit la même chose, et la différence ne consiste que dans une fiction mal entendue. Autrement il faudroit avouer que Dieu auroit fait quelque chose sans raison, ce qui étant une absurdité, il faudroit recourir à l'éternité du Monde.

Si le Rectangle avoit lieu dans l'ordre des choses, il faudroit avouer que les productions de la Sagesse Divine seroient coëternelles avec elle, et que chaque substance auroit été éternelle a parte ante, comme je crois qu'elle le sont toutes a parte post.

La doctrine des Comètes est encore assez obscure, et l'immense grandeur de leurs queues est fort embarrassante: la postérité en jugera mieux que nous, après un grand nombre d'observations.

Les observations Astronomiques les plus utiles pour à présent, seroient celles qui serviroient à régler le cours de la Lune, que nous ne connoissons pas encore avec assez de précision.

J'ai fait ma cour au Czar aux eaux de Pirmont, et aussi ici, puisque Sa Majesté est demeurée deux nuits après son retour des eaux à une maison de plaisance toute proche d'ici. Je ne saurois assez admirer la vivacité et le jugement de ce grand Prince. Il fait venir des habiles gens de tous côtés, et quand il leur parle, ils en sont tout étonnés, tant il leur parle à propos. Il s'informe de tous les arts mécaniques: mais sa grande curiosité est pour tout ce qui a du rapport à la navigation; et par conséquent il aime aussi l'Astronomie et la Géographie. J'espère que nous apprendrons par son moyen, si l'Asie est attachée à l'Amérique. Je suis avec zèle etc.

Hanover ce 2. Juillet 1716.

XCVIII.
EXTRAIT D'UNE LETTRE
A
Mr. DANGICOURT.
1716.

(Epist. ad diversos ed. Kortholt. Vol. III. p. 283. Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. III. p. 499.)

Je suis ravi, qu'un esprit, aussi Mathématicien, que le vôtre s'applique aussi à des recherches philosophiques. Cela aidera à mon dessein de rendre la Philosophie démonstrative. Il me semble que nos sentimens ne sont pas fort éloignés l'un de l'autre. Je suis aussi d'opinon, qu'à parler exactement il n'y a point de substance étendue. C'est pourquoi j'appelle la matière non substantiam sed substantiam. J'ai dit en quelques endroits (peut-être de la Théodicée, si je ne me trompe) que la matière n'est qu'un phénomène réglé et exact, qui ne tromp point, quand on prend garde aux règles abstraites de la raison. Les véritables substances ne sont que les substances simples ou ce que j'appelle Monades. Et je crois qu'il n'y a que de monades dans la nature, le reste n'étant que les phénomènes qui en résultent. Chaque monade est un miroir de l'univers selon son

point de vue, accompagnée d'une multitude d'autres monades, qui composent son corps organique, dont elle est la monade dominante. Et en elle-même il n'y a que perceptions et tendances à des nouvelles perceptions et appétits, comme dans l'univers de phénomènes il n'y a que figures et mouvemens. La monade donc enveloppe par avance en elle ses états passés ou futurs, en sorte qu'un omniscient l'y peut lire; et les monades s'accordent entr' elles, étant des miroirs d'un même univers à l'infini, quoique l'univers même soit d'une diffusion infinie. C'est en cela que consiste mon Harmonie préétablie. Les monades (dont celles qui nous sont connues sont appelées ames) changent leur état d'elles-même selon les loix des causes finales ou des appétits, et cependant le régne des causes finales s'accorde avec le régne des causes efficientes qui est celui des phénomènes. Cependant je ne dis point que le continuum soit composé de points géométriques, car la matière n'est point le continuum et l'étendue continuelle n'est qu'une chose idéale, consistant en possibilités, qui n'a point en elle des parties actuelles. Les touts intellectuels n'ont des parties qu'en puissance. Ainsi la ligne droite n'a des parties actuelles qu'autant qu'elle est actuellement sous-divisée à l'infini, mais s'il y avoit une autre ordre des choses, les phénomènes feroient, qu'elle seroit autrement sous-divisée. C'est comme l'unité dans l'Arithmétique, qui est aussi un tout intellectuel ou idéal divisible en parties, comme par exemple en fractions, non pas actuellement en soi, (autrement elle seroit reduisible à des parties minimes qui ne se trouvent point en nombres), mais selon qu'on aura des fractions assignées. Je dis donc que la matière qui est quelque chose d'actuel, ne résulte que des monades c'est-à-dire de substances simples indivisibles, mais que l'étendue ou la grandeur géométriques n'est point composée des parties possibles qu'on y peut seulement assiguer, ni résoluble en points, et que les points aussi ne sont ques extrémités, et nullement des parties ou composant de la ligne. —

XCIX.

RECUEIL DE LETTRES

ENTRE LEIBNIZ ET CLARKE

SUR DIEU, L'AME, L'ESPACE, LA DUREE ETC.

1715—1716.

(Des Maizeaux Recueil etc. Tom I. Leibn. Opp. Ed. Dutens Tom II., P. I. p. 110.)

PREMIER ÉCRIT DE MR. LEIBNIZ.

Extrait d'une Lettre de Mr. Leibniz à S. A. R. Madame la Princesse de Galles, écrite au Mois de Novembre, 1715.

1. Il semble que la Religion Naturelle même s'affoiblit extrêmement (en Angleterre). Plusieurs font les ames corporelles, d'autres font Dieu lui même corporel.

2. Mr. Locke et ses Sectateurs doutent au moins, si les ames ne sont point matérielles, et naturellement périssables.

3. Mr. Newton dit que l'Espace est l'organe, dont Dieu se sert pour sentir les choses. Mais, s'il a besoin de quelque moyen pour les sentir, elles ne dépendent donc pas entiérement de lui, et ne sont point sa production.

4. Mr. Newton et ses Sectateurs ont encore une fort plaisante opinion de l'Ouvrage de Dieu. Selon eux, Dieu a besoin de remonter de tems en

tems sa montre, autrement elle cesseroit d'agir. Il n'a pas eu assez de vue, pour en faire un mouvement perpétuel. Cette machine de Dieu est même si imparfaite selon eux, qu'il est obligé de la décrasser de tems en tems par un concours extraordinaire, et même de la racommoder, comme un horloger son ouvrage; qui sera d'autant plus mauvais maitre, qu'il sera plus souvent obligé d'y retoucher et d'y corriger. Selon mon sentiment, la même force et vigueur y subsiste toujours, et passe seulement de matière en matière, suivant les loix de la Nature, et le bel ordre préétabli. Et je tiens, quand Dieu fait des miracles, que ce n'est pas pour soutenir les besoins de la Nature, mais pour ceux de la Grace. En juger autrement, ce seroit avoir une idée fort basse de la sagesse et de la puissance de Dieu.

PREMIÈRE RÉPLIQUE DE MR. CLARKE.

1. Il est vrai, et c'est une chose déplorable, qu'il y a en Angleterre, aussi-bien qu'en d'autres pays, res personnes, qui nient même la Religion Naturelle, ou qui la corrompent extrêmement; mais, après le déréglement des moeurs, on doit attribuer cela principalement à la fausse Philosophie des Matérialistes, qui est directemnet combattue par les principes mathématiques de la Philosophie. Il est vrai aussi, qu'il y a des personnes, qui font l'ame matérielle, et Dieu lui-même corporel; mais ces gens là se déclarent ouvertement contre les principes mathématiques de la Philosophie, qui sont les seuls principes qui prouvent que la matière est la plus petite et la moins considérable partie de l'Univers.

2. Il y a quelques endroits dans les écrits de Mr. Locke, qui pourroient faire soupçonner avec raison, qu'il doutoit de l'immatérialité de l'ame; mais il n'a été suivi en cela que par quelques Matérialistes, ennemis des principes mathématiques de la Philosophie, et qui n'approuvent presque rien dans les ouvrages de Mr. Locke, que ses erreurs.

3. Mr. le Chevalier Newton ne dit pas, que l'Espace est l'organe dont Dieu se sert pour apercevoir les choses; il ne dit pas non plus, que Dieu ait besoin d'aucun moyen pour les apercevoir. Au contraire, il dit que Dieu, étant présent par-tout, aperçoit les choses par sa présence immédiate, dans tout l'Espace où elles sont, sans l'intervention ou le secours d'aucun organe, ou d'aucun moyen. Pour rendre cela plus intelligible, il l'éclaircit par une comparaison. Il dit que comme l'ame, étant immédiatement présente aux images qui se forment dans le cerveau par le moyen des organes des sens, voit ces images comme si elles étoient les choses mêmes qu'elles représentent; de même Dieu voit tout par sa présence immédiate, étant actuellement présent aux choses mêmes, à toutes les choses qui sont dans l'Univers, comme l'ame est présente à toutes les images qui se forment dans le cerveau. Mr. Newton considère le cerveau et les organes des sens, comme le moyen par lequel ces images sont Formées et non comme le moyen, par lequel l'ame voit ou aperçoit ces images, lorsqu'elles sont ainsi formées. Et dans l'Univers, il ne considère pas les choses, comme si elles étoient des images formées par un certain moyen ou par des organes; mais comme des choses réelles, que Dieu lui-même a formées, et qu'il voit dans tous les lieux où elles sont, sans l'intervention d'aucun moyen. C'est tout ce que Mr. Newton a voulu dire par la comparaison, dont il s'est servi, l'orsqu'il suppose que l'Espace infini est, pour ainsi dire, le Sensorium de l'Etre qui est présent partout.

4. Si, parmi les Hommes, un Ouvrier passe avec raison pour être d'autant plus habile, que la machine qu'il a faite continue plus long-tems d'avoir un mouvement réglé, sans qu'elle ait besoin d'être retouchée, c'est parce que l'habileté de tous les ouvriers humains ne consiste qu'à composer et à joindre certaines pièces, qui ont un mouvement, dont les principes sont tout-à-fait indépendans de l'ouvrier; comme les poids et les ressorts, etc. dont les forces ne sont pas produites par l'ouvrier, qui ne fait que les ajuster et les joindre ensemble. Mais il en est tout autrement à l'égard de Dieu, qui non seulement compose et arrange les choses, mais encore est l'Auteur de leurs puissances primitives, ou de leurs forces mouvantes, et les conserve perpétuellement. Et par conséquent, dire qu'il ne se fait rien sans sa Providence et son inspection, ce n'est pas avilir son ouvrage, mais plutôt en faire connoître la grandeur et l'excellence. L'idée de ceux qui soutiennent, que le Monde est une grande machine, qui se meut sans que Dieu y intervienne, comme une horloge continue de se mouvoir sans le secours de l'horloger; cette idée, dis je, introduit le Matérialisme et la Fatalité; et sous prétexte de faire Dieu une Intelligentia Supramundana, elle tend effectivement à bannir du Monde la Providence et le gouvernement de Dieu. J'ajoute que par la même raison qu'un Philosophe peut s'imaginer que tout se passe dans le Monde, depuis qu'il a été créé, sans que la Providence y ait aucune part, il ne sera pas difficile à un Pyrrhonien de pousser les raisonnemens plus loin, et de supposer que les choses sont allées de toute éternité, comme

elles vont présentement, sans qu'il soit nécessaire d'admettre une Création, ou un autre Auteur du Monde, que ce que ces sortes de raisonneurs appellent, la Nature très-sage et éternelle. Si un Roi avoit une Royaume, où tout se passeroit, sans qu'il y intervint, et sans qu'il ordonnât de quelle manière les choses se feroient; ce ne seroit qu'un Royaume de nom par rapport à lui; et il ne mériteroit pas d'avoir le titre de Roi ou de Gouverneur. Et comme on pourroit soupçonner avec raison que ceux qui prétendent, que dans un Royaume les choses peuvent aller parfaitement bien, sans que le Roi s'en mêle: comme on pourroit, dis-je, soupçonner qu'ils ne seroient pas fâchés de se passer du Roi; de même, on peut dire que ceux qui soutiennent que l'Univers n'a pas besoin que Dieu le dirige et le gouverne continuellement, avancent une Doctrine qui tend à le bannir du Monde.

SECOND ÉCRIT DE MR. LEIBNIZ.

Ou Réplique au premier Ecrit de Mr. Clarke.

1. On a raison de dire dans l'Ecrit donné à Madame la Princesse de Galles, et que son Altesse Royale m'a fait la grace de m'envoyer, qu'après les passions vicieuses, les principes des Matérialistes contribuent beaucoup à entretenir l'impiété. Mais je ne crois pas qu'on ait sujet d'ajouter, que les Principes Mathématiques de la Philosophie sont opposés à ceux des Matérialistes. Au contraire, ils sont les mêmes; excepté que les Matérialistes, à l'exemple de Démocrite, d'Epicure, et de Hobbes, se bornent aux seuls Principes Mathématiques, et n'admettent que des corps; et que les Mathématiciens Chrétiens admettent encore des substances immatérielles. Ainsi ce ne sont pas les Principes Mathématiques, selon le sens ordinaire de ce terme, mais les Principes Métaphysiques, qu'il faut opposer à ceux des Matérialistes. Pythagore, Platon, et en partie Aristote, en ont eu quelque connoissance; mais je prétends les avoir établis démonstrativement, quoiqu'exposés populairement, dans ma Théodicée. Le grand fondement des Mathématiques, est le principe de la contradiction, ou de l'identité, c'est-à-dire, qu'une énonciation ne sauroit être vraie et fausse en même tems; et qu'ainsi A est A, et ne sauroit être non A. Et ce seul Principe suffit pour démonter toute l'Arithmétique et toute la Géométrie, c'est-à-dire, tous les Principes Mathématiques. Mais pour passer de la Mathématique à la Physique, il faut encore un autre principe, comme j'ai remarqué dans ma Théodicée; c'est le Principe de la Raison suffisante; c'est que rien n'arrive, sans qu'il y ait une raison pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement. C'est pourquoi Archimède, en voulant passer de la Mathématique à la Physique dans son livre de l'Equilibre, a été obligé d'employer un cas particulier du grand Principe de la Raison suffisante. Il prend pour accordé, que s'il y a une balance où tout soit de même de part et d'autre et si l'on suspend aussi des poids égaux de part et d'autre aux deux extrémités de cette balance, le tout demeurera en repos. C'est parce qu'il n'y a aucune raison pourquoi un côté descende plutôt que l'autre. Or par ce principe seul, savoir qu'il faut qu'il y ait une Raison suffisante, pourquoi les choses sont plutôt ainsi qu'autrement, se démontre la Divinité, et tout le reste de la Métaphysique, ou de la Théologie Naturelle; et même en quelque façon les Principes Physiques indépendans de la Mathématique, c'est-à-dire, les Principes Dynamiques, ou de la force.

2. On passe à dire, que selon les Principes Mathématiques, c'est-à-dire, selon la Philosophie de Mr. Newton (car les Principes Mathématiques n'y décident rien), la Matière est la partie la moins considérable de l'Univers. C'est qu'il admet, outre la matière, un espace vuide; et que, selon lui, la matière n'occupe qu'une très-petite partie de l'espace. Mais Démocrite et Epicure ont soutenu la même chose, excepté qu'ils différoient en cela de Mr. Newton du plus au moins; et que peut-être selon eux, il y avoit plus de matière dans le monde, que selon Mr. Newton. En quoi je crois qu'ils étoient préférables; car plus il y a de la matière, plus y a-t-il de l'occasion à Dieu d'exercer sa sagesse et sa puissance; et c'est pour cela, entre autres raisons, que je tiens qu'il n'y a point de vuide du tout.

3. Il se trouve expressément dans l'Appendice de l'Optique de Mr. Newton, que l'espace est la Sensorium de Dieu. Or le mot Sensorium a toujours signifié l'organe de la Sensation. Permis à lui et à ses amis de s'expliquer maintenant tout autrement. Je ne m'y oppose pas.

4. On suppose que la présence de l'ame suffit pour qu'elle s'apperçoive de ce qui se passe dans le cerveau; mais c'est justement ce que le Père Mallebranche et toute l'école Cartésienne nie, et a raison de nier. Il faut tout autre chose que la seule présence, pour qu'une chose représente ce qui se passe dans l'autre. Il faut pour cela quelque communication explicable, quelque manière d'influence. L'espace, selon Mr. Newton, est intimément présent au corps qu'il contient, et qui est commensuré avec lui; s'ensuit-il pour cela que l'espace s'aperçoive de ce qui se passe dans le corps, et qu'il s'en souvienne après que le corps en sera sorti? Outre que l'ame étant indivisible, sa présence immédiate qu'on pourroit s'imaginer dans le corps, ne seroit que dans un point. Comment donc s'apercevroit-elle de ce qui se fait hors de ce point? Je prétends d'être le premier qui ait montré comment l'ame s'aperçoit de ce qui se passe dans le corps.

5. La raison pourquoi Dieu s'aperçoit de tout, n'est pas sa simple présence, mais encore son opération; c'est parce qu'il conserve les choses par une action qui produit continuellement ce qu'il y a de bonté et de perfection en elles. Mais les ames n'ayant point d'influence immédiate sur les corps, ni les corps sur les ames, leur correspondance mutuelle ne sauroit être expliquée par la présence.

6. La véritable raison qui fait louer principalement une machine, est plutôt prise de l'effet de la machine, que de sa cause. On ne s'informe pas tant de la puissance du Machiniste, que de son artifice. Ainsi la raison qu'on allègue pour louer la machine de Dieu, de ce qu'il l'a faite toute entière, sans avoir emprunté de la matière de déhors, n'est point suffisante. C'est un petit détour, où l'on a été forcé de recourir. Et la raison qui rend Dieu préférable à un autre Machiniste, n'est pas seulement parce qu'il fait le tout, au lieu que l'artisan a besoin de chercher sa matière: cette préférence viendroit seulement de la puissance; mais il y a une autre raison de l'excellence de Dieu, qui vient encore de la sagesse. C'est que sa machine dure aussi plus long-tems, et va plus juste, que celle de quelque autre Machiniste que ce soit. Celui qui achète la montre, ne se soucie point si l'ouvrier l'a faite toute entière, ou s'il en a fait faire les pièces par d'autres ouvriers, et les a seulement ajustées; pourvu qu'elle aille comme il faut. Et si l'ouvrier avoit reçu de Dieu le don jusqu'à créer la matière des roues, on n'en seroit point content, s'il n'avoit reçu aussi le don de les bien ajuster. Et de même, celui qui voudra être content de l'ouvrage de Dieu, ne le sera point par la seule raison qu'on nous allègue.

7. Ainsi il faut que l'artifice de Dieu, ne soit point inférieur à celui d'un ouvrier; il faut même qu'il aille infiniment au delà. La simple production de tout, marqueroit bien la puissance de Dieu; mais elle ne marqueroit point assez sa sagesse. Ceux qui soutiendront le contraire, tomberont justement dans le défaut des Matérialistes et de Spinoza, dont ils protestent de s'éloigner. Ils reconnoitroient de la puissance, mais non pas assez de sagesse dans le principe des choses.

8. Je ne dis point que le monde corporel est une machine ou une montre qui va sans l'interposition de Dieu, et je presse assez que les créatures ont besoin de son influence continuelle; mais je soutiens que c'est une montre qui va sans avoir besoin de sa correction, autrement il faudroit dire que Dieu se ravise. Dieu a tout prévu, il a remédié à tout par avance. Il y a dans ses ouvrages une harmonie, une beauté déjà préétablies.

9. Ce sentiment n'exclut point la Providence ou le Gouvernement de Dieu: au contraire, cela le rend parfait. Une véritable Providence de Dieu, demande une parfait prévoyance: mais de plus elle demande aussi, non seulement qu'il ait tout prévu, mais aussi qu'il ait pourvu à tout par des remèdes convenables préordonnés: autrement il manquera ou de sagesse pour le prévoir, ou de puissance pour y pourvoir. Il ressemblera à un Dieu Socinien, qui vit du jour à la journée, comme disoit Mr. Jurieu. Il est vrai que Dieu, selon les Sociniens, manque même de prévoir les inconvéniens; au lieu que, selon ces Messieurs qui l'obligent à se corriger, il manque d'y pourvoir. Mais il me semble que c'est encore un manquement bien grand; il faudroit qu'il manquât de pouvoir, ou de bonne volonté.

10. Je ne crois point qu'on me puisse reprendre avec raison, d'avoir dit que Dieu est Intelligentia Supramundana. Diront-ils qu'il est Intelligentia Mundana, c'est-à-dire, qu'il est l'ame du monde? J'espère que non. Cependant ils seront bien de se garder d'y donner sans y penser.

11. La comparaison d'un Roi, chez qui tout iroit sans qu'il s'en mêlât, ne vient point à propos; puisque Dieu conserve toujours les choses, et qu'elles ne sauroient subsister sans lui: ainsi son Royaume n'est point nominal. C'est justement comme si l'on disoit, qu'un Roi qui auroit si bien fait élever ses sujets, et les maintiendroit si bien dans leur capacité et bonne volonté, par le soin qu'il auroit pris de leur subsistance, qu'il n'auroit point besoin de les redresser; seroit seulement un Roi de nom.

12. Enfin, si Dieu est obligé de corriger les choses naturelles de tems en tems, il faut que cela se fasse ou surnaturellement ou naturellement. Si cela se fait surnaturellement, il faut recourir au miracle pour expliquer les choses naturelles; ce qui est en effet une réduction d'une hypothèse ad absurdum. Car avec les miracles, on peut rendre raison de tout sans peine. Mais si cela se fait naturellement, Dieu ne sera point Intelligentia Supramundana, il sera compris sous la nature des choses; c'est-à-dire, il sera l'Ame du Monde.

SECONDE RÉPLIQUE DE MR. CLARKE.

1. Lorsque j'ai dit que les *Principes Mathématiques de la Philosophie* sont contraires à ceux des *Matérialistes*, j'ai voulu dire, qu'au lieu que les Matérialistes supposent que la structure de l'Univers peut avoir été produite par les seuls Principes Méchaniques, de la matière et du mouvement, de la nécessité et de la fatalité; les Principes Mathématiques de la Philosophie font voir au contraire, que l'état des choses (la constitution du Soleil et des Planètes) n'a pu être produit que par une cause intelligente et libre. A l'égard du mot de *Mathématique* ou de *Métaphysique*, on peut appeller, si on le juge à propos, les Principes Mathématiques des *Principes Métaphysiques*, selon que les conséquences métaphysiques naissent démonstrativement des Principes Mathématiques. Il est vrai que rien n'existe sans une raison suffisante, et que rien n'existe d'une certaine manière, plutôt que d'une autre, sans qu'il y ait aussi une raison suffisante pour cela; et par conséquent, lorsqu'il n'y a aucune cause, il ne peut y avoir aucun effet. Mais cette raison suffisante, est souvent la simple volonté de Dieu. Par exemple, si l'on considère pourquoi une certaine portion ou système de matière a été créée dans un certain lieu, et une autre dans un autre certain lieu, puisque tout lieu étant absolument indifférent à toute matière, c'eût été précisément la même chose *vice versa*, supposé que les deux portions de matière (ou leurs particules), soient semblables; si, dis-je, l'on considère cela, on n'en peut alléguer d'autre raison, que la simple volonté de Dieu. Et si cette volonté ne pouvoit jamais agir, sans être prédéterminée par quelque cause, comme une balance ne sauroit se mouvoir, sans le poids qui la fait pancher, Dieu n'auroit pas la liberté de choisir; et ce seroit introduire la Fatalité.

2. Plusieurs anciens Philosophes Grecs, qui avoient emprunté leur Philosophie des Phéniciens, et dont la doctrine fut corrompue par *Epicure*, admettoient en général la matière et le vuide. Mais ils ne surent pas se servir de ces principes, pour expliquer les Phénomènes de la Nature par le moyen des Mathématiques. Quelque petite que soit la quantité de la matière, Dieu ne manque pas de sujets, sur lesquels il puisse exercer sa puissance et sa sagesse; car il y a d'autres choses, outre la matière, qui sont également des sujets, sur lesquels Dieu exerce sa puissance et sa sagesse. On auroit pu prouver par la même raison, que les hommes, ou toute autre espèce de créatures, doivent être infinis en nombre, afin que Dieu ne manque pas de sujets pour exercer sa puissance et sa sagesse.

3. Le mot de *Sensorium* ne signifie pas proprement l'organe, mais le lieu de la Sensation. L'oeil, l'oreille, etc. sont des organes; mais ce ne sont pas des *Sensoria*. D'ailleurs, Mr. le Chevalier *Newton* ne dit pas que l'espace est un *Sensorium*; mais qu'il est (par voie de comparaison), *pour ainsi dire*, le *Sensorium* etc.

4. On n'a jamais supposé que la présence de l'ame suffit pour la perception: on a dit seulement que cette présence est nécessaire afin que l'ame aperçoive. Si l'ame n'étoit pas présente aux images des choses, qui sont aperçues, elle ne pourroit pas les apercevoir; mais sa présence ne suffit pas, à moins qu'elle ne soit aussi une substance vivante. Les substances inanimées, quoique présentes, n'aperçoivent rien: et une substance vivante n'est capable de perception, que dans le lieu où elle est présente; soit aux choses mêmes, comme Dieu est présent à tout l'Univers; soit aux images des choses, comme l'ame leur est présente dans son *Sensorium*. Il est impossible qu'une chose agisse, ou que quelque sujet agisse sur elle, dans un lieu où elle n'est pas présente; comme il est impossible qu'elle soit dans un lieu, où elle n'est pas. Quoique l'ame soit indivisible, il ne s'ensuit pas qu'elle n'est présente que dans un seul point. L'espace fini, ou infini, est absolument indivisible, même par la pensée; car on ne peut s'imaginer que ses parties se séparent l'une de l'autre, sans s'imaginer qu'elles sortent, pour ainsi dire, hors d'elles mêmes; et cependant l'espace n'est pas un simple point.

5. Dieu n'aperçoit pas les choses par sa simple présence, ni parce qu'il agit sur elles; mais parce qu'il est, non-seulement présent par-tout, mais encore un Etre vivant et intelligent. On doit dire la même chose de l'ame dans sa petite sphère. Ce n'est point par sa simple présence, mais parce qu'elle est une substance vivante, qu'elle aperçoit les images auxquelles elle est présente, et qu'elle ne sauroit apercevoir sans leur être présente.

6 et 7. Il est vrai, que l'excellence de l'ouvrage de Dieu ne consiste pas seulement en ce que cet ouvrage fait voir la puissance de son Auteur, mais encore en ce qu'il montre sa sagesse. Mais Dieu ne fait pas paroître cette sagesse, en rendant la nature capable de se mouvoir sans lui, comme un horloger fait mouvoir une horloge. Cela est impossible, puisqu'il n'y a point de forces dans la nature, qui soient indépendantes de Dieu, comme les forces des poids et des ressorts sont indépendantes des hommes. La sagesse de Dieu consiste donc en ce qu'il a formé, dès le commencement, une idée

parfaite et complette d'un ouvrage, qui a commencé et qui subsiste toujours, conformément à cette idée, par l'exercice perpétuel de la puissance et du gouvernement de son Auteur.

8. Le mot de *Correction*, ou de *Réforme*, ne doit pas être entendu par rapport à Dieu, mais uniquement par rapport à nous. L'état présent du Système Solaire, par exemple, selon les loix du mouvement qui sont maintenant établies, tombera un jour en confusion; et ensuite il sera peut-être redressé, ou bien il recevra une nouvelle forme. Mais ce changement n'est que relatif, par rapport à notre manière de concevoir les choses. *L'état présent* du Monde, le *désordre* où il tombera et le *renouvellement* dont ce désordre sera suivi, entrent également dans le dessein que Dieu a formé. Il en est de la formation du Monde, comme de celle du corps humain. La sagesse de Dieu ne consiste pas à les rendre éternels, mais à les faire durer aussi long-tems qu'il le juge à propos.

9. La sagesse et la prescience de Dieu ne consistent pas à préparer des remèdes par avance, qui guériront d'eux-mêmes les désordres de la Nature, Car, à proprement parler, il n'arrive aucun désordre dans le monde, par rapport à Dieu; et par conséquent, il n'y a point de remèdes; il n'y a point même de forces naturelles, qui puissent agir d'elles-mêmes, comme les poids et les ressorts agissent d'eux-mêmes par rapport aux hommes. Mais la sagesse et la prescience de Dieu consistent, comme on l'a dit ci-dessus, à former dès le commencement un dessein, que sa puissance met continuellement en exécution.

10. Dieu n'est point une *Intelligentia Mundana*, ni une *Intelligentia Supramundana*; mais une intelligence qui est par-tout, dans le monde, et hors du monde. Il est en tout, par-tout, et par-dessus tout.

11. Quand on dit que Dieu conserve les choses, si l'on veut dire par-là, qu'il agit actuellement sur elles, et qu'il les gouverne, en conservant et en continuant leurs êtres, leurs forces, leurs arrangemens et leurs mouvemens, c'est précisément ce que je soutiens. Mais si l'on veut dire simplement, que Dieu en conservant les choses ressemble à un Roi, qui créeroit des sujets, lesquels seroient capables d'agir, sans qu'il eût aucune part à ce qui se passeroit parmi eux; si c'est-là, dis-je, ce que l'on veut dire, Dieu sera un véritable Créateur, mais il n'aura que le titre de Gouverneur.

12. Le raisonnement que l'on trouve ici, suppose que tout ce que Dieu fait, est surnaturel et miraculeux; et par conséquent, il tend à exclure Dieu du gouvernement actuel du monde. Mais il est certain, que le naturel et le surnaturel ne diffèrent en rien l'un de l'autre par rapport à Dieu: ce ne sont que des distinctions, selon notre manière de concevoir les choses. Donner un mouvement réglé au Soleil (ou à la Terre) c'est une chose que nous appellons naturelle: arrêter ce mouvement pendant un jour, c'est une chose surnaturelle selon nos idées. Mais la dernière de ces deux choses n'est pas l'effet d'une plus grande puissance que l'autre; et par rapport à Dieu, elles sont toutes deux également naturelles ou surnaturelles. Quoique Dieu soit présent dans tout l'Univers, il ne s'ensuit point qu'il soit *l'ame du monde*. L'ame humaine est une partie d'un composé, dont le corps est l'autre partie; et ces deux parties agissent mutuellement l'une sur l'autre, comme étant les parties d'un même tout. Mais Dieu est dans le monde, non comme une partie de l'Univers, mais comme un Gouverneur. Il agit sur tout, et rien n'agit sur lui. *Il n'est pas loin de chacun de nous; car en lui nous* (et toutes les choses qui existent) *avons la vie, le mouvement et l'être.*

TROISIÈME ÉCRIT DE MR. LEIBNIZ.

Ou Réponse à la seconde Réplique de Mr. Clarke

1. Selon la manière de parler ordinaire, les *Principes Mathématiques* sont ceux qui consistent dans les Mathématiques pures, comme Nombres, Arithmétique, Géométrie. Mais les *Principes Métaphysiques* regardent des notions plus générales, comme la Cause et l'Effet.

2. On m'accorde ce Principe important, que *rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit plutôt ainsi qu'autrement*. Mais on me l'accorde en paroles, et on me le refuse en effet; ce qui fait voir qu'on n'en a pas bien compris toute la force. Et pour cela on se sert d'une de mes démonstrations contre l'*Espace réel absolu*, idole de quelques Anglois modernes. Je dis Idole, non pas dans un sens Théologique, mais Philosophique; comme le Chancelier *Bacon* disoit autrefois, qu'il y a *Idola Tribûs, Idola Specûs*.

3. Ces Messieurs soutiennent donc, que l'*Espace et un être réel absolu*; mais cela les mène à de grandes difficultés. Car il paroit que cet être doit être éternel et infini. C'est pourquoi il y en a qui ont cru que c'étoit Dieu lui-même, ou bien son attribut, son immensité. Mais comme il a des parties, ce n'est pas une chose qui puisse convenir à Dieu.

4. Pour moi, j'ai marqué plus d'une fois, que je tenois l'Espace pour quelque chose de purement relatif, comme le Temps; pour un ordre des Coexistences, comme le Temps est un ordre de Successions. Car l'espace marque en termes de possibilité, un ordre des choses qui existent en même temps, entant qu'elles existent ensemble; sans entrer dans leurs manières d'exister. Et lorsqu'on voit plusieurs choses ensemble, on s'aperçoit de cet ordre des choses entr'elles.

5. Pour réfuter l'imagination de ceux qui prennent l'espace pour une substance, ou du moins pour quelque être absolu, j'ai plusieurs démonstrations; mais je ne veux me servir à présent que de celle dont on me fournit ici l'occasion. Je dis donc, que si l'espace étoit un être absolu, il arriveroit quelque chose dont il seroit impossible qu'il y eût une raison suffisante, ce qui est encore notre Axiome. Voici comment je le prouve. L'espace est quelque chose d'uniforme absolument; et sans les choses y placées, un point de l'espace ne diffère absolument en rien d'un autre point de l'espace. Or il suit de cela (supposé que l'espace soit quelque chose en lui même outre l'ordre des corps entre eux), qu'il est impossible qu'il y ait une raison pourquoi Dieu, gardant les mêmes situations des corps entre eux, ait placé les corps dans l'Espace ainsi et non pas autrement; et pourquoi tout n'a pas été pris à rebours (par exemple), par un échange de l'Orient et de l'Occident. Mais si l'Espace n'est autre chose que cet ordre ou rapport, et n'est rien du tout sans les corps, que la possibilité d'en mettre; ces deux états, l'un tel qu'il est, l'autre supposé à rebours, ne différeroient point entre eux. Leur différence ne se trouve donc, que dans notre supposition chimérique de la réalité de l'Espace en lui-même. Mais dans la vérité, l'un seroit justement la même chose que l'autre, comme ils sont absolument indiscernables; et par conséquent, il n'y a pas lieu de demander la raison de la préférence de l'un à l'autre.

6. Il en est de même du temps. Supposé que quelqu'un demande pourquoi Dieu n'a pas tout créé un an plutôt; et que ce même personnage veuille inférer de là, que Dieu a fait quelque chose dont il n'est pas possible qu'il y ait une raison pourquoi il l'a faite ainsi plutôt qu'autrement: on lui répondroit, que son illation seroit vraie, si le temps étoit quelque chose hors des choses temporelles; car il seroit impossible qu'il y eût des raisons pourquoi les choses eussent été appliquées plutôt à de tels instans qu'à d'autres, leur succession demeurant la même. Mais cela même prouve que les instans hors des choses ne sont rien, et qu'ils ne consistent que dans leur ordre successif; lequel demeurant le même, l'un des deux états, comme celui de l'anticipation imaginée, ne différeroit en rien, et ne sauroit être discerné de l'autre qui est maintenant.

7. On voit par tout ce que je viens de dire, que mon axiome n'a pas été bien pris; et qu'en semblant l'accorder, on le refuse. Il est vrai, dit-on, qu'il n'y a rien sans une raison suffisante pourquoi il est, et pourquoi il est ainsi plutôt q'autrement: Mais on ajoute, que cette raison suffisante est souvent la simple volonté de Dieu; comme lorsqu'on demande pourquoi la matière n'a pas été placée autrement dans l'espace, les mêmes situations entre les corps demeurant gardées. Mais c'est justement soutenir que Dieu veut quelque chose, sans qu'il y ait aucune raison suffisante de sa volonté, contre l'axiome, ou la règle générale de tout ce qui arrive. C'est retomber dans l'indifférence vague, que j'ai montrée chimérique absolument, même dans les créatures, et contraire à la sagesse de Dieu, comme s'il pouvoit opérer sans agir par raison.

8. On m'objecte qu'en n'admettant point cette simple volonté, ce seroit ôter à Dieu le pouvoir de choisir, et tomber dans la fatalité. Mais c'est tout le contraire: on soutient en Dieu le pouvoir de choisir, puisqu'on le fonde sur la raison du choix conforme à sa sagesse. Et ce n'est pas cette fatalité (qui n'est autre chose que l'ordre le plus sage de la Providence), mais une fatalité ou nécessité brute, qu'il faut éviter, ou il n'y a ni sagesse, ni choix.

9. J'avois remarqué, qu'en diminuant la quantité de la matière, on diminue la quantité des objets où Dieu peut exercer sa bonté. On me répond, qu'au lieu de la matière, il y a d'autres choses dans le vuide, où il ne laisse pas de l'exercer. Soit; quoique je n'en demeure point d'accord; car je tiens que toute substance créée est accompagnée de matière. Mais soit, dis-je: je réponds, que plus de matière étoit compatible avec ces mêmes choses; et par conséquent, c'est toujours diminuer le dit objet. L'instance d'un plus grand nombre d'hommes ou d'animaux ne convient point; car ils ôteroient la place à d'autres choses.

10. Il sera difficile de nous faire accroire, que dans l'usage ordinaire, Sensorium ne signifie pas l'organe de la sensation. Voici les paroles de Rudolphus Goclenius, dans son Dictionarium Philosophicum, v. Sensitorium: Barbarum Scholasticorum, dit-il, qui interdum sunt Simiae Graecorum. Hi dicunt Αἰσθητήριον. Ex quo illi fecerunt Sensitorium pro Sensorio, id est, Organo Sensationis.

11. La simple présence d'une substance, même animée, ne suffit pas pour la perception. Un aveugle, et même un distrait ne voit point. Il faut expliquer comment l'ame s'aperçoit de ce qui est hors d'elle.

12. Dieu n'est pas présent aux choses par situation, mais par essence; sa présence se manifeste par son opération immédiate. La présence de l'ame est tout d'une autre nature. Dire qu'elle est diffuse par le corps, c'est la rendre étendue et divisible; dire qu'elle est toute entière en chaque partie de quelque corps, c'est la rendre divisible d'elle-même. L'attacher à un point, la répandre par plusieurs points, tout cela ne sont qu'expressions abusives, Idola Tribûs.

13. Si la force active se perdoit dans l'Univers par les loix naturelles que Dieu y a établies, en sorte qu'il eût besoin d'une nouvelle impression pour restituer cette force, comme un ouvrier qui remédie à l'imperfection de sa machine; le désordre n'auroit pas seulement lieu à l'égard de nous, mais à l'égard de Dieu lui-même. Il pouvoit le prévenir, et prendre mieux ses mesures, pour éviter un tel inconvénient: aussi l'a-t-il fait en effet.

14. Quand j'ai dit que Dieu a opposé à de tels désordres des remèdes par avance, je ne dis point que Dieu laisse venir les désordres, et puis les remèdes; mais qu'il a trouvé moyen par avance d'empêcher les désordres d'arriver.

15. On s'aplique inutilement à critiquer mon expression, que Dieu est Intelligentia Supramundana. Disant qu'il est au-dessus du monde, ce n'est par nier qu'il est dans le monde.

16. Je n'ai jamais donné sujet de douter que la conservation de Dieu est une préservation et continuation actuelle des êtres, pouvoirs, ordres, dispositions et motions; et je crois l'avoir peut-être mieux expliqué que beaucoup d'autres. Mais, dit-on, This is All that I contended for; c'est en cela que consiste toute la dispute. A cela je réponds, Serviteur très-humble. Notre dispute consiste en bien d'autres choses. La question est, si Dieu n'agit pas le plus régulièrement, et le plus parfaitement? si sa machine est capable de tomber dans des désordres, qu'il est obligé de redresser par des voies extraordinaires? si la volonté de Dieu est capable d'agir sans raison? si l'espace est un être absolu? sur la nature du miracle, et quantité de questions semblables, qui font une grande séparation.

17. Les Théologiens ne demeureront point d'accord de la Thèse qu'on avance contre moi, qu'il n'y a point de différence par rapport à Dieu, entre le Naturel et le Surnaturel. La plupart des Philosophes l'aprouveront encore moins. Il y a une différence infinie; mais il paroît bien qu'on ne l'a pas bien considérée. Le Surnaturel surpasse toutes les forces des créatures. Il faut venir à un exemple: en voici un, que j'ai souvent employé avec succès. Si Dieu vouloit faire en sorte qu'un corps libre se promenât dans l'Ether en rond, à l'entour d'un certain centre fixe, sans que quelqu'autre créature agit sur lui; je dis que cela ne se pourroit que par miracle, n'étant pas expliquable par les natures des corps. Car un corps libre s'écarte naturellement de la ligne courbe par la tangente. C'est ainsi que je soutiens, que l'attraction, proprement dite, des corps est une chose miraculeuse, ne pouvant pas être expliquée par leur nature.

TROISIÈME RÉPLIQUE DE MR. CLARKE.

1. Ce que l'on dit ici ne regarde que la signification de certains mots. On peut admettre les définitions que l'on trouve ici; mais cela n'empêchera pas qu'on ne puisse appliquer les raisonnemens mathématiques à des sujets physiques et métaphysiques.

2. Il est indubitable, que rien n'existe, sans qu'il y ait une raison suffisante de son existence; et que rien n'existe d'une certaine manière plutôt que d'une autre, sans qu'il y ait aussi une raison suffisante de cette manière d'exister. Mais à l'égard des choses qui sont indifférentes en elles-mêmes, la simple volonté est une raison suffisante pour leur donner l'existence, ou pour les faire exister d'une certaine manière; et cette volonté n'a pas besoin d'être déterminée par une cause étrangère. Voici des exemples de ce que je viens de dire. Lorsque Dieu a créé ou placé une particule de matière dans un lieu plutôt que dans un autre, quoique tous les lieux soient semblables; il n'en a eu aucune autre raison que sa volonté. Et supposé que l'espace ne fût rien de réel, mais seulement un simple ordre des corps; la volonté de Dieu ne laisseroit pas d'être la seule possible raison pour laquelle trois particules égales auroient été placées ou rangées dans l'ordre A, B, C, plutôt que dans un ordre contraire. On ne sauroit donc tirer de cette indifférence des lieux aucun argument, qui prouve qu'il n'y a point d'espace réel. Car les différens espaces sont réellement distincts l'un de l'autre, quoiqu'ils soient parfaitement semblables. D'ailleurs, si l'on suppose que l'espace n'est point réel, et qu'il n'est simplement que l'ordre et l'arrangement des corps, il s'ensuivra une absurdité palpable. Car, selon cette idée, si la Terre, le Soleil et la Lune avoient été placés où les

étoiles fixes les plus éloignées se trouvent à présent (pourvû qu'ils eussent été placés dans le même ordre, et à la même distance l'un de l'autre), non-seulement c'eût été la même chose, comme le savant Auteur le dit très-bien; mais il s'ensuivroit aussi que la Terre, le Soleil et la Lune seroient en ce cas là dans le même lieu, où ils sont présentement: ce qui est une contradiction manifeste.

Les Anciens n'ont point dit que tout Espace destitué de corps étoit un Espace imaginaire: ils n'ont donné ce nom qu'à l'espace qui est au-delà du monde. Et ils n'ont pas voulu dire par là, que cet espace n'est pas réel; mais seulement que nous ignorons entièrement quelles sortes de choses il y a dans cet espace. J'ajoute que les Auteurs, qui ont quelquefois employé le mot d'imaginaire pour marquer que l'espace n'étoit pas réel, n'ont point prouvé ce qu'ils avançoient par le simple usage de ce terme.

3. L'Espace n'est pas une substance, un Etre éternel et infini, mais une propriété, ou une suite de l'existence d'un Etre infini et éternel. L'Espace infini est l'Immensité; mais l'Immensité n'est pas Dieu; donc l'espace infini n'est pas Dieu. Ce que l'on dit ici des parties de l'espace, n'est point une difficulté. L'Espace infini est absolument et essentiellement indivisible: et c'est une contradiction dans les termes, que de supposer qu'il soit divisé; car il faudroit qu'il y eût un espace entre les parties que l'on suppose divisées; ce qui est supposer que l'espace est divisé et non divisé en même temps. Quoique Dieu soit immense ou présent partout, sa substance n'en est pourtant pas plus divisée en parties, que son existence l'est par la durée. La difficulté que l'on fait ici, vient uniquemeot de l'abus du mot de partie.

4. Si l'espace n'étoit que l'ordre des choses qui coexistent, il s'ensuivroit que si Dieu faisoit mouvoir le monde tout entier en ligne droite, quelque degré de vitesse qu'il eût, il ne laisseroit pas d'être toujours dans le même lieu; et que rien ne recevroit aucun choc, quoique ce mouvement fût arrêté subitement. Et si le Temps n'étoit qu'un ordre de Succession dans les créatures, il s'ensuivroit que si Dieu avoit créé le monde quelques millions d'années plutôt, il n'auroit pourtant pas été créé plutôt. De plus, l'espace et le temps sont des quantités; ce qu'on ne peut dire de la situation et de l'ordre.

5. On prétend ici que, parce que l'espace est uniforme ou parfaitement semblable, et qu'aucune de ses parties ne diffère de l'autre, il s'ensuit que si les corps qui ont été créés dans un certain lieu, avoit été crées dans un autre lieu (supposé qu'ils conservassent la même situation entr'eux), ils ne laisseroient pas d'avoir été créés dans le même lieu. Mais c'est une contradiction manifeste. Il est vrai que l'uniformité de l'espace prouve, que Dieu n'a pu avoir aucune raison externe pour créer les choses dans un lieu plutôt que dans un autre; mais cela empêche-t-il que sa volonté n'ait été une raison suffisante pour agir en quelque lieu que ce soit, puisque tous les lieux sont indifférens ou semblables, et qu'il y a une bonne raison pour agir en quelque lieu?

6. Le même raisonnement, dont je me suis servi dans la Section précédente, doit avoir lieu ici.

7 et 8. Lorsqu'il y a quelque différence dans la nature des choses, la considération de cette différence détermine toujours un Agent intelligent et très-sage. Mais lorsque deux manières d'agir sont également bonnes, comme dans les cas dont on a parlé ci-dessus, dire que Dieu ne sauroit agir du tout, et que ce n'est point une imperfection de ne pouvoir agir dans un tel cas, parce que Dieu ne peut avoir aucune raison externe pour agir d'une certaine manière plutôt que d'une autre; dire une telle chose, c'est insinuer que Dieu n'a pas en lui-même un Principe d'action, et qu'il est toujours, pour ainsi dire, machinalement déterminé par les choses de déhors.

9. Je suppose que la quantité déterminée de matière, qui est à présent dans le monde, est la plus convenable à l'état présent des choses, et qu'une plus grande (aussi-bien qu'une plus petite) quantité de matière, auroit été moins convenable à l'état présent du monde, et que par conséquent elle n'auroit pas été un plus grand objet de la bonté de Dieu.

10. Il ne s'agit pas de savoir ce que Goclenius entend par le mot de Sensorium; mais en quel sens Mr. le Chevalier Newton s'est servi de ce mot dans son livre. Si Goclenius croit que l'oeil, l'oreille, ou quelqu'autre organe des sens, est le Sensorium, il se trompe. Mais quand un Auteur emploie un terme d'Art, et qu'il déclare en quel sens il s'en sert, à quoi bon rechercher de quelle manière d'autres Écrivains ont entendu ce même terme? Scapula traduit le mot, dont il s'agit ici, Domicilium, c'est-à-dire, le lieu où l'ame réside.

11. L'ame d'un aveugle ne voit point, parce que certaines obstructions empêchent les images d'être portées au Sensorium, où elle est présente. Nous ne savons pas comment l'ame d'un homme qui voit, aperçoit les images auxquelles elle n'est pas présente; parce qu'un être ne sauroit ni agir, ni recevoir des impressions, dans un lieu où il n'est pas.

12. Dieu étant par-tout, est actuellement présent à tout, essentiellement et substantiellement. Il est vrai que la présence de Dieu se manifeste par son opération; mais cette opération seroit impossible sans la présence actuelle de Dieu. L'ame n'est pas présente à chaque partie du corps; et par conséquent elle n'agit, et ne sauroit agir par elle-même sur toutes les parties du corps, mais seulement sur le cerveau, ou sur certains nerfs, et sur les esprits, qui agissent sur tout le corps, en vertu des loix du mouvement, que Dieu a établies.

13 et 14. Quoique les Forces actives qui sont dans l'Univers, diminuent, et qu'elles aient besoin d'une nouvelle impression, ce n'est point un désordre, ni une imperfection dans l'ouvrage de Dieu; ce n'est qu'une suite de la nature des créatures, qui sont dans la dépendance. Cette dépendance n'est pas une chose qui ait besoin d'être rectifiée. L'exemple qu'on allègue d'un homme qui fait une machine, n'a aucun rapport à la matière dont il s'agit ici; parce que les forces en vertu desquelles cette machine continue de se mouvoir, sont tout-à-fait indépendantes de l'Ouvrier.

15. On peut admettre les mots d'Intelligentia Supramundana, de la manière dont l'Auteur les explique ici. Mais, sans cette explication, ils pourroient aisément faire naitre une fausse idée, comme si Dieu n'étoit pas réellement et substantiellement présent par-tout.

16. Je réponds aux Questions que l'on propose ici: Que Dieu agit toujours de la manière la plus régulière et la plus parfaite: qu'il n'y a aucun désordre dans son ouvrage: que les changemens qu'il fait dans l'état présent de la nature, ne sont pas plus extraordinaires, que le soin qu'il a de conserver cet état: que lorsque les choses sont en elles-mêmes absolument égales et indifférentes, la volonté de Dieu peut se déterminer librement sur le choix, sans qu'aucune cause étrangère la fasse agir; et que le pouvoir que Dieu a d'agir de cette manière, est une véritable perfection. Enfin, je réponds que l'Espace ne dépend point de l'ordre ou de la situation, ou de l'existence des corps.

17. A l'égard des Miracles, il ne s'agit pas de savoir ce que les Théologiens ou les Philosophes disent communément sur cette matière, mais sur quelles raisons ils appuient leurs sentimens. Si un miracle est toujours une action, qui surpasse la puissance de toutes les créatures, il s'ensuivra que si un homme marche sur l'eau, et si le mouvement du Soleil (ou de la Terre) est arrêté, ce ne sera point un miracle, puisque ces deux choses se peuvent faire sans l'intervention d'une Puissance infinie. Si un corps se meut autour d'un centre dans le vuide, et si ce mouvement est une chose ordinaire, comme celui des Planètes autour du Soleil; ce ne sera point un miracle, soit que Dieu lui-même produise ce mouvement immédiatement, ou qu'il soit produit par quelque créature. Mais si ce mouvement autour d'un centre est rare et extraordinaire, comme seroit celui d'un corps pesant, suspendu dans l'air, ce sera également un miracle; soit que Dieu même produise ce mouvement, ou qu'il soit produit par une créature invisible. Enfin, si tout ce qui n'est pas l'effet des forces naturelles des corps, et qu'on ne sauroit expliquer par ces forces, est un miracle; il s'ensuivra que tous les mouvemens des animaux sont des miracles. Ce qui semble prouver démonstrativement, que le savant Auteur a une fausse idée de la nature du miracle.

QUATRIÈME ÉCRIT DE MR. LEIBNIZ.

Ou Réponse à la troisième Réplique de Mr. Clarke.

1. Dans les choses indifférentes absolument, il n'y a point de choix, et par conséquent point d'élection ni de volonté; puisque le choix doit avoir quelque raison ou principe.

2. Une simple volonté sans aucun motif (a mere Will), est une fiction non-seulement contraire à la perfection de Dieu, mais encore chimérique, contradictoire, incompatible avec la définition de la volonté, et assez réfutée dans la Théodicée.

3. Il est indifférent de ranger trois corps égaux et en toute semblables, en quel ordre qu'on voudra; et par conséquent ils ne seront jamais rangés par celui qui ne fait rien qu'avec sagesse. Mais aussi étant l'Auteur des choses, il n'en produira point, et par conséquent il n'y en a point dans la Nature.

4. Il n'y a point deux Individus indiscernables. Un Gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en présence de Madame l'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouveroit bien deux feuilles entièrement semblables. Madame l'Electrice l'en défia, et il courut longs-tems en vain pour en chercher. Deux gouttes d'eau, ou de lait, regardée par le Microscope, se trouveront discernables. C'est un argument contre les atomes, qui ne sont pas moins combattus que le vuide, par les principes de la véritable Métaphysique.

5. Ces grands Principes de la Raison suffi-

sante et de l'Identité des indiscernables, changent l'état de la Métaphysique, qui devient réelle et démonstrative par leur moyen: au lieu qu'autrefois elle ne consistoit presque qu'en termes vuides.

6. Poser deux choses indiscernables, est poser la même chose sous deux noms. Ainsi l'hypothèse, que l'Univers auroit eu d'abord une autre position du tems et du lieu, que celle qui est arrivée effectivement; et que pourtant toutes les parties de l'Univers auroient eu la même position entre elles, que celle qu'elles ont reçue en effet; est une fiction impossible.

7. La même raison qui fait que l'espace hors du monde est imaginaire, prouve que tout espace vuide est une chose imaginaire; car ils ne diffèrent que du grand au petit.

8. Si l'espace est une propriété ou un attribut, il doit être la propriété de quelque substance. L'Espace vuide borné, que ses Patrons supposent entre deux corps, de quelle substance sera-t-il la propriété ou l'affection?

9. Si l'espace infini est l'immensité, l'espace fini sera l'opposé de l'immensité, c'est-à-dire, la mensurabilité, ou l'étendue bornée. Or l'étendue doit être l'affection d'un étendu. Mais si cet espace est vuide, il sera un attribut sans sujet, une étendue d'aucun étendu. C'est pourquoi, en faisant de l'espace une propriété, l'on tombe dans mon sentiment qui le fait un ordre des choses, et non pas quelque chose d'absolu.

10. Si l'espace est une réalité absolue, bien loin d'être une propriété ou accidentalité opposée à la substance, il sera plus subsistant que les substances. Dieu ne le sauroit détruire, ni même changer en rien. Il est non-seulement immense dans le tout, mais encore immuable et éternel en chaque partie. Il y aura une infinité de choses éternelles hors de Dieu.

11. Dire que l'espace infini est sans parties, c'est dire que les espaces finis ne le composent point; et que l'espace infini pourroit subsister, quand tous les espaces finis seroient réduits à rien. Ce seroit comme si l'on disoit, dans la supposition Cartésienne d'un Univers corporel étendu sans bornes, que cet Univers pourroit subsister, quand tous les corps qui le composent seroient réduits à rien.

12. On attribue des parties à l'espace, p. 19. 3. Edition de la Défense de l'Argument contre Mr. Dodwell; et on les fait inséparables l'une de l'autre. Mais p. 30 de la seconde defense on en fait de parties improprement dites; cela ce peut entendre dans un bon sens.

13. De dire que Dieu fasse avancer tout l'Univers en ligne droite ou autre, sans y rien changer autrement, c'est encore une supposition chimérique. Car deux états indiscernables sont le même état, et par conséquent c'est un changement qui ne change rien. De plus, il n'y a ni rime ni raison. Or Dieu ne fait rien sans raison; et il est impossible qu'il y en ait ici. Outre que ce seroit agendo nihil agere, comme je viens de dire, à cause de l'indiscernabilité.

14. Ce sont Idola Tribus, chimères toutes pures, et imaginations superficielles. Tout cela n'est fondé, que sur la supposition que l'espace imaginaire est réel.

15. C'est une fiction semblable, c'est-à-dire, impossible, de supposer que Dieu ait créé le monde quelque millions d'années plutôt. Ceux qui donnent dans ces sortes de fictions, ne sauroient répondre à ceux qui argumenteroient pour l'éternité du monde. Car Dieu ne faisant rien sans raison, et point de raison n'étant assignable, pourquoi il n'ait point créé le monde plutôt; il s'ensuivra, ou qu'il n'ait rien créé du tout, ou qu'il ait produit le monde avant tout tems assignable, c'est-à-dire, que le monde soit éternel. Mais quand on montre que le commencement, quel qu'il soit, est toujours la même chose, la question, pourquoi il n'en a pas été autrement, cesse.

16. Si l'Espace et le Tems étoient quelque chose d'absolu, c'est à-dire, s'ils étoient autre chose que certains ordres des choses, ce qui je dis seroit contradiction. Mais cela n'étant point, l'hypothèse est contradictoire; c'est-à-dire c'est une fiction impossible.

17. Et c'est comme dans la Géométrie, où l'on prouve quelquefois par la supposition même, qu'une figure soit plus grande. C'est une contradiction; mais elle est dans l'hypothèse, laquelle pour cela même se trouve fausse.

18. L'uniformité de l'espace fait qu'il n'y a aucune raison, ni interne, ni externe, pour en discerner les parties, et pour y choisir. Car cette raison externe de discerner, ne sauroit être fondée que dans l'interne: autrement c'est choisir sans discerner. La volonté sans raison seroit le hazard des Epicuriens. Un Dieu qui agiroit par une telle volonté, seroit un Dieu de nom. La source des erreurs est, qu'on n'a point de soin d'éviter ce qui déroge aux Perfections Divines.

19. Lorsque deux choses incompatibles sont également bonnes, et que tant en elles que par leur combinaison avec d'autres, l'une n'a point d'avantage sur l'autre, Dieu n'en produira aucune.

20. Dieu n'est jamais déterminé par les choses externes, mais toujours par ce qui est en lui, c'est-à-dire, par ses connoissances, avant qu'il y ait aucune chose hors de lui.

21. Il n'y a point de raison possible, qui puisse limiter la quantité de la matière. Ainsi cette limitation ne sauroit avoir lieu.

22. Et supposé cette limitation arbitraire, on pourroit toujours ajouter quelque chose, sans déroger à la perfection des choses qui sont déjà: et par conséquent il faudra toujours y ajouter quelque chose, pour agir suivant le principe de la perfection des opérations divines.

23. Ainsi on ne sauroit dire que la présente quantité de la matière est la plus convenable pour leur présente constitution. Et quand même cela seroit, il s'ensuivroit que cette présente constitution des choses ne seroit point la plus convenable absolument, si elle empêche d'employer plus de matière; il faudroit donc en choisir une autre, capable de quelque chose de plus.

24. Je serois bien aise de voir le passage d'un Philosophe, qui prenne Sensorium autrement que Goclenius.

25. Si Scapula dit que Sensorium est la place où l'Entendement réside, il entendra l'organe de la sensation interne. Ainsi il ne s'éloignera point de Goclenius.

26. Sensorium a toujours été l'organe de la sensation. La glande pinéale seroit, selon Descartes, le Sensorium dans le sens qu'on rapporte de Scapula.

27. Il n'y a guère d'expression moins convenable sur ce sujet, que celle qui donne à Dieu un Sensorium. Il semble qu'elle le fait l'Ame du Monde. Et on aura bien de la peine à donner à l'usage que Mr. Newton fait de ce mot, un sens qui le puisse justifier.

28. Quoiqu'il s'agisse du sens de Mr. Newton, et non pas de celui de Goclenius, on ne me doit point blâmer d'avoir allégué le Dictionaire Philosophique de cet Auteur; parce que le but des Dictionnaires est de remarquer l'usage des termes.

29. Dieu s'aperçoit des choses en lui-même. L'espace est le lieu des choses, et non pas le lieu des idées de Dieu: à moins qu'on ne considère l'espace comme quelque chose qui fasse l'union de Dieu et des choses, à l'imitation de l'union de l'ame et du corps qu'on s'imagine; ce qui rendroit encore Dieu l'Ame du Monde.

30. Aussi a-t-on tout dans la comparaison qu'on fait de la connoissance et de l'opération de Dieu avec celle des Ames. Les Ames connoissent les choses, parce que Dieu a mis en elles un Principe représentatif de ce qui est hors d'elles. Mais Dieu connoit les choses, parce qu'il les produit continuellement.

31. Les ames n'opèrent sur les choses, selon moi, que parce que des corps s'accommodent à leurs désirs en vertu de l'harmonie que Dieu y a préétablie.

32. Mais ceux qui s'imaginent que les ames peuvent donner une force nouvelle au corps, et que Dieu en fait autant dans le monde pour redresser les défauts de la machine, approchent trop Dieu de l'Ame, en donnant trop à l'Ame et trop peu à Dieu.

33. Car il n'y a que Dieu qui puisse donner à la Nature de nouvelles forces; mais il ne le fait que surnaturellement. S'il avoit besoin de le faire dans le cours naturel, il auroit fait un ouvrage très-imparfait. Il ressembleroit dans le monde à ce que le vulgaire attribue à l'ame dans le corps.

34. En voulant soutenir cette opinion vulgaire de l'influence de l'ame sur le corps, par l'exemple de Dieu opérant hors de lui, on fait encore que Dieu ressembleroit trop à l'Ame du Monde. Cette affectation encore de blâmer mon expression d'Intelligentia Supramundana, y semble pencher aussi.

35. Les images, dont l'ame est affectée immédiatement, sont en elle-même; mais elles répondent à celles du corps. La présence de l'ame est imparfaite, et ne peut être expliquée que par cette correspondance; mais celle de Dieu est parfaite, et se manifeste par son opération.

36. L'on suppose mal contre moi, que la présence de l'ame est liée avec son influence sur le corps, puisqu'on sait que je rejette cette influence.

37. Il est aussi inexplicable que l'ame soit diffuse par le cerveau, que de faire qu'elle soit diffuse par le corps tout entier. La différence n'est que du plus au moins.

38. Ceux qui s'imaginent que les forces actives se diminuent d'elles-mêmes dans le monde, ne connoissent pas bien les principales loix de la Nature, et la beauté des ouvrages de Dieu.

39. Comment prouveront-ils que ce défaut est une suite de la dépendance des choses?

40. Ce défaut de nos machines, qui fait qu'elles ont besoin d'être redressées, vient de cela même, qu'elles ne sont pas assez dépendantes de l'ouvrier. Ainsi la dépendance de Dieu qui est dans la Nature, bien loin d'être cause de ce défaut, est plutôt cause que ce défaut n'y est point; parce qu'elle est si dépendante d'un Ouvrier trop parfait, pour faire

un ouvrage qui ait besoin d'être redressé. Il est vrai que chaque machine particulière de la Nature est en quelque façon sujette à être détraquée, mais non pas l'Univers tout entier, qui ne sauroit diminuer en perfection.

41. On dit que l'espace ne dépend point de la situation des corps. Je réponds qu'il est vrai qu'il ne dépend point d'une telle situation des corps, mais il est cet ordre qui fait que les corps sont *situables*, et par lequel ils ont une situation entre eux en existant ensemble, comme le tems est cet ordre par rapport à leur position successive. Mais s'il n'y avoit point de créatures, l'Espace et le Tems ne seroient que dans les idées de Dieu.

42. Il semble qu'on avoue ici que l'idée qu'on se fait du miracle n'est pas celle qu'en ont communément les Théologiens et les Philosophes. Il me suffit donc, que mes adversaires sont obligés de recourir à ce qu'on appelle miracle dans l'usage reçu.

43. J'ai peur qu'en voulant changer le sens reçu du miracle, on ne tombe dans un sentiment incommode. La nature du miracle ne consiste nullement dans l'*usualité* et l'*inusualité*; autrement les monstres séroient des miracles.

44. Il y a des miracles d'une sorte inférieure, qu'un Ange peut produire; car il peut, par exemple, faire qu'un homme aille sur l'eau sans enfoncer. Mais il y a des miracles réservés à Dieu, et qui surpassent toutes forces naturelles; telle est celui de créer ou d'anhiler.

45. Il est surnaturel aussi, que les corps s'attirent de loin, sans aucun moyen; et qu'un corps aille en rond, sans s'écarter par la tangente, quoique rien ne l'empêchât de s'écarter ainsi. Car ces effets ne sont point explicables par les natures des choses.

46. Pourquoi la motion des animaux ne seroit-elle point explicable par les forces naturelles? Il est vrai que le commencement des animaux est aussi inexplicable par leur moyen, que le commencement du Monde.

APOSTILLE.

Tous ceux qui sont pour le Vuide, se laissent plus mener par l'imagination que par la Raison. Quand j'étois jeune garçon, je donnai aussi dans le Vuide et dans les Atomes; mais la raison me ramena. L'imagination étoit riante. On borne là ses recherches: on fixe méditation comme avec un clou; on croit avoir trouvé les premiers Elémens, un *non plus ultrà*. Nous voudrions que la Nature n'allât pas plus loin, qu'elle fût finie, comme notre esprit; mais ce n'est point connoître la grandeur et la Majesté de l'Auteur des choses. Le moindre corpuscule est actuellement subdivisé à l'infini, et contient un Monde de nouvelles créatures, dont l'Univers manqueroit, si ce corpuscule étoit un atome, c'est-à-dire un corps tout d'une pièce sans subdivision. Tout de même, vouloir du vuide dans la Nature, c'est attribuer à Dieu une production très-imparfait; c'est violer le grand principe de la nécessité d'une *raison suffisante*, que bien des gens ont eu dans la bouche; mais dont ils n'ont point connu la force, comme j'ai montré dernièrement en faisant voir par ce principe que l'espace n'est qu'un ordre des choses, comme le Tems, et nullement un être absolu. Sans parler de plusieurs autres raisons contre le Vuide et les Atomes, voici celles que je prends de la perfection de Dieu et de la raison suffisante. Je pose que toute perfection que Dieu a pu mettre dans les choses, sans déroger aux autres perfections qui y sont, y a été mise. Or figurons nous un espace entièrement vuide, Dieu y pouvoit mettre quelque matière, sans déroger en rien à toutes les autres choses: donc il l'y a mise: donc il n'y a point d'espace entièrement vuide: donc tout est plein. Le même raisonnement prouve qu'il n'y a point de corpuscule, qui ne soit subdivisé. Voici encore l'autre raisonnement pris de la nécessité d'une *raison suffisante*. Il n'est point possible qu'il y ait un principe de déterminer la proportion de la matière, ou du rempli au vuide, ou du vuide au plein. On dira peut-être que l'un doit être égal à l'autre; mais comme la matière est plus parfaite que le vuide, la raison veut qu'on observe la proportion géométrique, et qu'il y ait d'autant plus de plein qu'il mérite d'être préféré. Mais ainsi il n'y aura point de vuide du tout; car la perfection de la matière est a celle du vuide, comme quelque chose à rien. Il en est de même des atomes. Quelle raison peut on assigner de borner la Nature dans le progrès de la subdivision? Fictions purement arbitraires, et indignes de la vraie Philosophie. Les raisons qu'on allègue pour le vuide, ne sont que des sophismes.

QUATRIÈME RÉPLIQUE DE MR. CLARKE.

1. et 2. La Doctrine que l'on trouve ici, conduit à la *nécessité* et à la *Fatalité*, en supposant que les *motifs* ont le même rapport à la *volonté d'un Agent intelligent*, que les poids à une balance; de sorte que quand deux choses sont absolument indifférentes, un Agent intelligent ne peut choisir l'une ou l'autre, comme une balance ne peut se mouvoir lorsque les poids sont égaux des deux côtés. Mais voici en quoi con-

siste la différence. Une balance n'est pas un Agent: elle est tout-à-fait passive, et les poids agissent sur elle; de sorte que quand les poids sont égaux, il n'y a rien qui la puisse mouvoir. Mais les êtres intelligens sont des agens; ils ne sont point simplement passifs, et les motifs n'agissent pas sur eux, comme les poids agissent sur une balance. Ils ont des forces actives, et ils agissent quelquefois par de puissans motifs, quelquefois par des motifs foibles, et quelquefois lorsque les choses sont absolument indifférentes. Dans ce dernier cas, il peut y avoir de très-bonnes raisons pour agir; quoique deux ou plusieurs manières d'agir puissent être absolument indifférentes. Le savant Auteur suppose toujours le contraire, comme un principe; mais il n'en donne aucune preuve tirée de la nature des choses, ou des perfections de Dieu.

3. et 4. Si le raisonnement que l'on trouve ici, étoit bien fondé, il prouveroit que Dieu n'a créé aucune matière, et même qu'il est impossible qu'il en puisse créer. Car les parties de matière, quelle qu'elle soit, qui sont parfaitement solides, sont aussi parfaitement semblables, pourvu qu'elles aient de figures et de dimension égales; ce que l'on peut toujours supposer, comme une chose possible. Ces parties de matière pourroient donc occuper également bien un autre lieu que celui qu'elles occupent; et par conséquent il étoit impossible, selon le raisonnement du savant Auteur, que Dieu les plaçât où il les à actuellement placées; parce qu'il auroit pu avec la même facilité les placer à rebours. Il est vrai qu'on ne sauroit voir deux feuilles, ni peut-être deux gouttes d'eau, parfaitement semblables; parce que ce sont des corps fort composés. Mais il n'en est pas ainsi des parties de la matière simple et solide. Et même dans les composés, il n'est pas impossible que Dieu fasse deux gouttes d'eau tout-à-fait semblables; et non-obstant cette parfaite ressemblance, elles ne pourroient pas être une seule et même goutte d'eau. J'ajoute que le lieu de l'une de ces gouttes ne seroit pas le lieu de l'autre, quoique leur situation fût une chose absolument indifférente. Le même raisonnement a lieu aussi par rapport à la première détermination du mouvement d'un certain côté, ou du côté opposé.

5. et 6. Quoique deux choses soient parfaitement semblables, elles ne cessent pas d'êtres deux choses. Les parties du tems sont aussi parfaitement semblables que celles de l'espace, et cependant deux instans ne sont pas le même instant: ce ne sont pas non plus deux noms d'un seul et même instant. Si Dieu n'avoit crée le monde que dans ce moment, il n'auroit pas été créé dans le tems qu'il l'a été. Et si Dieu a donné, (ou s'il peut donner) une étendue bornée à l'Univers, il s'ensuit que l'Univers doit être naturellement capable de mouvement; car ce qui est borné, ne peut être immobile. Il paroît donc par ce que je viens de dire, que ceux qui soutiennent que Dieu ne pouvoit pas créer le Monde dans un autre tems, ou dans un autre lieu, font la matière nécessairement infinie et éternelle, et réduisent tout à la Nécessité et au Destin.

7. Si l'Univers a une étendue bornée, l'Espace qui est au delà du Monde, n'est point imaginaire, mais réel. Les espaces vuides dans le Monde même ne sont pas imaginaires. Quoiqu'il y ait des rayons de lumière, et peut-être quelque autre matière en très-petite quantité, dans un Récipient; le défaut de résistance fait voir clairement, que la plus grande partie de cette espace est déstitué de matière. Car la subtilité de la matière ne peut être la cause du défaut de résistance. Le Mercure est composé de parties, qui ne sont pas moins subtiles et fluides que celles de l'Eau; et cependant il fait plus de dix fois autant de résistance. Cette résistance vient donc de la *quantité*, et non de la *grossièreté* de la matière.

8. L'Espace destitué de corps, est une propriété d'une substance immatérielle. L'Espace n'est pas borné par les corps; mais il existe également dans les corps et hors des corps. L'Eespace n'est pas renfermé entre les corps; mais les corps, étant dans l'espace immense, sont eux-mêmes bornés par leurs propres dimensions.

9. L'Espace vuide n'est pas un attribut sans sujet; car par cet espace nous n'entendons pas un espace où il n'y a rien, mais un espace sans corps. Dieu est certainement présent dans tout l'espace vuide; et peut-être qu'il y a aussi dans cet espace plusieurs autres substances, qui ne sont pas matérielles, et qui par conséquent ne peuvent être tangibles, ni apperçues par aucun de nos sens.

10. L'espace n'est pas une substance, mais un attribut; et si c'est un attribut d'un Etre nécessaire, il doit, (comme tous les autres attributs d'un Etre nécessaire) exister plus nécessairement, que les substances mêmes, qui ne sont pas nécessaires. L'Espace est immense, immuable, et éternel; et l'on doit dire la même chose de la durée. Mais il ne s'ensuit pas de là, qu'il y ait rien d'éternel hors de Dieu. Car l'espace et la durée ne sont pas hors de Dieu: ce sont des suites immédiates et nécessaires de son existence, sans lesquelles il ne seroit point éternel et présent par-tout.

11. et 12. Les Infinis ne sont composés de Finis, que comme les Finis sont composés d'Infini-

tésimes. J'ai fait voir ci-dessus en quel sens on peut dire que l'espace a des parties, ou qu'il n'en a pas. Les parties, dans le sens que l'on donne à ce mot lorsqu'on l'applique aux corps, sont séparables, composées, désunies, indépendantes les unes des autres, et capables de mouvement. Mais quoique l'imagination puisse en quelque manière concevoir des parties dans l'espace infini, cependant, comme ces parties, improprement ainsi dites, sont essentiellement immobiles et inséparables les unes des autres, il s'ensuit que cet espace est essentiellement simple, et absolument indivisible.

13. Si le Monde a une étendue bornée, il peut être mis en mouvement par la puissance de Dieu; et par conséquent l'Argument que je fonde sur cette mobilité, est une preuve concluante. Quoique deux lieux soient parfaitement semblables, ils ne sont pas un seul et même lieu. Le mouvement ou le repos de l'Univers, n'est pas le même état: comme le mouvement ou le repos d'un Vaisseau n'est pas non plus le même état, parce qu'un homme renfermé dans la cabane ne sauroit s'appercevoir si le Vaisseau fait voile ou non, pendant que son mouvement est uniforme. Quoique cet homme ne s'aperçoive pas du mouvement du Vaisseau, ce mouvement ne laisse pas d'être en état réel et différent, et il produit des effets réels et différens; et s'il étoit arrêté tout d'un coup, il auroit d'autres effets réels. Il en seroit de même d'un mouvement imperceptible de l'Univers. On n'a point répondu à cet Argument, sur lequel Mr. le Chevalier Newton insiste beaucoup dans ses Principes Mathématiques. Aprés avoir considéré les propriétés, les causes, et les effets du mouvement, cette considération lui sert à faire voir la différence qu'il y a entre le mouvement réel, ou le transport d'un corps qui passe d'une partie de l'espace dans une autre, et le mouvement relatif, qui n'est qu'un changement de l'ordre ou de la situation des corps entre eux. C'est un argument Mathématique, qui prouve par des effets réels, qu'il peut y avoir un mouvement réel, où il n'y en a point de relatif; et qu'il peut y avoir un mouvement relatif, où il n'y en a point de réel: c'est, dis-je, un argument Mathématique, auquel on ne répond pas, quand on se contente d'assurer le contraire.

14. La réalité de l'espace n'est pas une simple supposition: elle a été prouvée par les argumens rapportés ci-dessus, auxquels on n'a point répondu. L'Auteur n'a pas répondu non plus à un autre argument, savoir que l'espace et le tems sont des quantités; ce qu'on ne peut dire de la situation et de l'ordre.

15. Il n'étoit pas impossible que Dieu fît le Monde plutôt ou plus tard, qu'il ne l'a fait. Il n'est pas impossible non plus, qu'il le détruise plutôt ou plus tard, qu'il ne sera actuellement détruit. Quant à la doctrine de l'éternité du monde, ceux qui supposent que la matière et l'espace sont la même chose, doivent supposer que le Monde est non-seulement infini et éternel, mais encore que son immensité et son éternité sont nécessaires, et même aussi nécessaires que l'espace et la durée, qui ne dépendent pas de la volonté de Dieu, mais de son existence. Au contraire, ceux qui croient que Dieu a créé la matière en telle quantité, en tel tems, et en tels espaces qu'il lui a plu, ne se trouvent embarrassés d'aucune difficulté. Car la sagesse de Dieu peut avoir eu de très-bonnes raisons pour créer ce monde dans un certain tems: elle peut avoir fait d'autres choses avant que ce monde fut créé; et elle peut faire d'autres choses après que ce monde sera détruit.

16. et 17. J'ai prouvé ci-dessus, que l'espace et le tems ne sont pas l'ordre des choses, mais des quantités réelles; ce qu'on ne peut dire de l'ordre et de la situation. Le savant Auteur n'a pas encore répondu à ces preuves; et à moins qu'il n'y réponde, ce qu'il dit est une contradiction, comme il l'avoue lui-même ici.

18. L'uniformité de toutes les parties de l'espace, ne prouve pas que Dieu ne puisse agir dans aucune partie de l'espace, de la manière qu'il le veut. Dieu peut avoir de bonnes raisons pour créer des êtres finis; et des êtres finis ne peuvent exister qu'en des lieux particuliers. Et comme tous les lieux sont originairement semblables, (quand même le lieu ne seroit que la situation des corps) si Dieu place un cube de matière derrière un autre cube égal de matière, plutôt qu'à rebours, ce choix n'est pas indigne de perfection de Dieu, quoique ces deux situations soient parfaitement semblables; parce qu'il peut y avoir de très-bonnes raisons pour l'existence de ces deux cubes, et qu'ils ne sauroient exister que dans l'une ou l'autre de ces deux situations également raisonnables. Le Hazard d'Epicure n'est pas un choix, mais une nécessité aveugle.

19. Si l'argument que l'on trouve ici, prouve quelque chose, il prouve, (comme je l'ai déjà dit ci-dessus §. 3.) que Dieu n'a créé, et même qu'il ne peut créer aucune matière; parce que la situation des parties égales et similaires de la matière, étoit nécessairement indifférente dès le commencement, aussi-bien que la première détermination de leur mouvement, d'un certain côté, ou du côté opposé.

20. Je ne comprends point ce que l'Auteur veut prouver ici, par rapport au sujet dont il s'agit.

21. Dire que Dieu ne peut donner des bornes à la quantité de la matière, c'est avancer une chose d'une trop grande importance pour l'admettre sans preuve. Et si Dieu ne peut non plus donner de bornes à durée de la matière, il s'ensuivra que le monde est infini et éternel nécessairement et indépendamment de Dieu.

22. et 23. Si l'Argument que l'on trouve ici, étoit bien fondé, il prouveroit que Dieu ne sauroit s'empêcher de faire tout ce qu'il peut faire; et par conséquent qu'il ne sauroit s'empêcher de rendre toutes les Créatures infinies et éternelles. Mais, selon cette doctrine, Dieu ne seroit point le Gouverneur du Monde: il seroit un Agent nécessaire; c'est-à-dire, qu'il ne seroit pas même un Agent, mais le Destin, la Nature, et la Nécessité.

24 — 28. On revient encore ici à l'usage du mot de Sensorium, quoique Mr. Newton se soit servi d'un correctif, lorsqu'il à employé ce mot. Il n'est pas nécessaire de rien ajouter à ce que j'ai dit sur cela.

29. L'Espace est le lieu de toutes les choses et de toutes les idées, comme la durée est la durée de toutes les choses, et de toutes les idées. J'ai fait voir ci-dessus, que cette doctrine ne tend point à faire Dieu l'ame du Monde. Il n'y a point d'union entre Dieu et le Monde. On pourroit dire, avec plus de raison, que l'esprit de l'homme est l'ame des images des choses qu'il aperçoit, qu'on ne peut dire que Dieu est l'ame du Monde, dans lequel il est présent par-tout, et sur lequel il agit comme il veut, sans que le monde agisse sur lui. Nonobstant cette Réponse, qu'on a vue ci-dessus, l'Auteur ne laisse pas de répéter la même objection plus d'une fois, comme si on n'y avoit point répondu.

30. Je n'entends point ce que l'Auteur veut dire par un Principe représentatif. L'Ame aperçoit les choses, parce que les images des choses lui sont portées par les organes des sens. Dieu aperçoit les choses, parcequ'il est présent dans les substances des choses mêmes. Il ne les aperçoit pas, en les produisant continuellement, (car il se repose de l'ouvrage de la Création:) mais il les aperçoit, parce qu'il est continuellement présent dans toutes les choses qu'il a créées.

31. Si l'ame n'agissoit point sur le corps, et si le corps, par un simple mouvement mécanique de la matière, se conformoit pourtant à la volonté de l'ame dans une variété infinie de mouvemens spontanées, ce seroit un miracle perpétuel, L'Harmonie préétablie n'est qu'un mot, ou un terme d'Art, et elle n'est d'aucun usage pour expliquer la cause d'un effet si miraculeux.

32. Supposer que dans le mouvement spontanée du corps, l'ame ne donne point un nouveau mouvement ou une nouvelle impression à la matière, et que tous les mouvemens spontanées sont produits par une impulsion mécanique de la matière; c'est réduire tout au destin et à la nécessité. Mais quand on dit que Dieu agit dans le monde sur toutes les créatures comme il le veut, sans aucune union, et sans qu'aucune chose agisse sur lui; cela fait voir évidemment la différence qu'il y a entre un Gouverneur qui est présent par-tout, et une ame imaginaire du Monde.

33. Toute action consiste à donner une nouvelle force aux choses sur lesquelles elle s'exerce. Sans cela, ce ne seroit pas une action réelle, mais une simple passion, comme dans toutes les loix méchaniques du mouvemens. D'où il s'ensuit que si la communication d'une nouvelle force est surnaturelle, toutes les actions de Dieu seront surnaturelles, et il sera entièrement exclu du gouvernement du monde. Il s'ensuit aussi de-là, que toutes les actions des hommes sont surnaturelles, ou que l'homme est une pure Machine, comme une Horologe.

34. et 35. On a fait voir ci-dessus la différence qu'il y a entre la véritable idée de Dieu, et celle d'une ame du Monde.

36. J'ai répondu ci-dessus, à ce que l'on trouve ici.

37. L'Ame n'est pas répandue dans le cerveau; mais elle est présente dans le lieu, qui est le Sensorium.

38. Ce que l'on dit ici, est une simple affirmation sans preuve. Deux corps, destitués d'élasticité, se rencontrant avec des forces contraires et égales, perdent leur mouvement. Et Mr. le Chevalier Newton a donné un exemple mathématique, par lequel il paroit que le mouvement diminue et augmente continuellement en quantité, sans qu'il soit communiqué à d'autres corps.

39. Le sujet, dont on parle ici, n'est point un défaut, comme l'Auteur le suppose: c'est la véritable nature de la Matière inactive.

40. Si l'argument que l'on trouve ici, est bien fondé, il prouve que l'Univers doit être infini; qu'il a existé de toute éternité, et qu'il ne sauroit cesser d'exister; que Dieu a toujours créé autant d'hommes, et d'autres êtres qu'il étoit possible qu'il en créât; et qu'il les a créés pour les faire exister aussi long-tems qu'il lui étoit possible.

41. Je n'entends point ce que ces mots veulent dire: Un Ordre, ou une Situation, qui rend

les Corps situables. Il me semble que cela veut dire, que la situation est la cause de la situation. J'ai prouvé ci-dessus, que l'espace n'est pas l'ordre des corps: et j'ai fait voir dans cette quatrième Réplique, que l'Auteur n'a point répondu aux argumens que j'ai proposés. Il n'est pas moins évident que le tems n'est pas l'ordre des choses qui se succèdent l'une à l'autre, puisque la quantité du tems peut être plus grande ou plus petite; et cependant cet ordre ne laisse pas d'être le même. L'ordre des choses qui se succèdent l'une à l'autre dans le tems, n'est pas le tems même: car elles peuvent se succéder l'une à l'autre plus vite ou plus lentement dans le même ordre de succession; mais non dans le même tems. Supposé qu'il n'y eût point de créatures, l'ubiquité de Dieu et la continuation de son existence feroient que l'espace et la durée seroient précisément les mêmes qu'à présent.

42. On appelle ici de la Raison à l'opinion vulgaire; mais comme l'opinion vulgaire n'est pas la règle de la vérité, les Philosophes ne doivent point y avoir recours.

43. L'idée d'un miracle renferme nécessairement l'idée d'une chose rare et extraordinaire. Car, d'ailleurs, il n'y a rien de plus merveilleux, et qui demande une plus grande puissance, que quelques-unes des choses que nous appellons naturelles; comme par exemple, les mouvemens des corps célestes, la génération et la formation des plantes et des animaux, etc. Cependant ce ne sont pas des miracles, parce que ce sont des choses communes. Il ne s'ensuit pourtant pas de-là, que tout ce qui est rare et extraordinaire soit un miracle. Car plusieurs choses de cette nature, peuvent être des effets irréguliers et moins communs, des causes ordinaires; comme les Eclipses, les Monstres, la Manie dans les hommes, et une infinité d'autres choses que le vulgaire appelle des prodiges.

44. On accorde ici ce que j'ai dit. On soutient pourtant une chose contraire au sentiment commun des Théologiens, en supposant qu'un Ange peut faire des miracles.

45. Il est vrai que si un corps en attiroit un autre, sans l'intervention d'aucun moyen, ce ne seroit pas un miracle, mais une contradiction; car ce seroit supposer qu'une chose agit où elle n'est pas. Mais le moyen par lequel deux corps s'attirent l'un l'autre, peut-être invisible et intangible, et d'une nature différente du Mécanisme: ce qui n'empêche pas qu'une action régulière et constante ne puisse être appelée naturelle, puisqu'elle est beaucoup moins merveilleuse, que le mouvement des Animaux, qui ne passe pourtant pas pour un miracle.

46. Si par le terme de Forces naturelles, on entend ici des forces mécaniques, tous les animaux, sans en excepter les hommes, seront de pures machines, comme une horologe. Mais si ce terme ne signifie pas des forces mécaniques, la gravitation peut-être produite par des forces régulières et naturelles, quoiqu'elles ne soient pas mécaniques.

N. B. On a déjà répondu ci-dessus aux argumens que Mr. Leibniz a insérés dans une Apostille à son quatrième Ecrit. La seule chose qu'il soit besoin d'observer ici, c'est que Mr. Leibniz en soutenant l'impossibilité des Atomes Physiques, (il ne s'agit pas entre nous des Points Mathématiques,) soutient une absurdité manifeste. Car ou il y a des parties parfaitement solides dans la matiére, ou il n'y en a pas. S'il y en a, et qu'en les subdivisant on y prenne de nouvelles particules, qui aient toute la même figure et les mêmes dimensions, (ce qui est toujours possible,) ces nouvelles particules seront des Atomes Physiques parfaitement semblables. Que s'il n'y a point de parties parfaitement solides dans la matière, il n'y a point de matière dans l'Univers: car plus on divise et subdivise un corps, pour arriver enfin à des parties parfaitement solides et sans pores, plus la proportion que les pores ont à la matière solide de ce corps, plus, dis-je, cette proportion augment. Si donc, en poussant la division et la subdivision à l'infini, il est impossible d'arriver à des parties parfaitement solides et sans pores, il s'ensuivra que les corps sont uniquement composés de pores, (le rapport de ceux-ci aux parties solides, augmentant sans cesse) et par conséquent qu'il n'y a point de matière du tout; ce qui est une absurdité manifeste. Et le raisonnement sera le même, par rapport à la matière dont les espèces particulières des corps sont composées, soit que l'on suppose que les pores sont vuides, ou qu'ils sont remplis d'une matière étrangère.

CINQUIÈME ÉCRIT DE MR. LEIBNIZ,

Ou Réponse à la quatrième Réplique de Mr. Clarke [1]).

Sur les §. 1. et 2. de l'Ecrit précédent.

1. Je répondrai cette fois plus amplement, pour éclaircir les difficultés, et pour essayer si l'on est

[1]) Dans l'Edition de Londres de ce cinquième Ecrit, il y a à la marge plusieurs Additions et Corrections que Mr. Leibniz y avoit faites en l'envoyant à Mr. Des Maizeaux. Mr. Clarke en rendit compte dans un petit Avertissement mis à la tête de cet

d'humeur à se payer de raison, et à donner des marques de l'amour de la vérité, ou si l'on ne fera que chicaner sans rien éclaircir.

2. On s'efforce souvent de m'imputer la Nécessité et la Fatalité, quoique peut-être personne n'ait mieux expliqué et plus à fond que j'ai fait dans la Théodicée, la véritable différence entre Liberté, Contingence, Spontanéité, d'un côté, et Nécessité absolue, Hazard, Coaction, de l'autre. Je ne sais pas encore si on le fait parce qu'on le veut, quoique je puisse dire, ou si ces imputations viennent de bonne foi, de ce qu'on n'a point encore pesé mes sentimens. J'expérimentrai bientôt ce que j'en dois juger, et je me réglerai là-dessus.

3. Il est vrai que les raisons font dans l'esprit du Sage, et les motifs dans quelque esprit que ce soit, ce qui répond à l'effet que les poids font dans une balance. On objecte, que cette notion mène à la nécessité et à la Fatalité. Mais on le dit sans le prouver, et sans prendre connoissance des explications que j'ai données autrefois pour lever toutes les difficultés qu'on peut faire là-dessus.

4. Il semble aussi, qu'on se joue d'équivoque. Il y a des Nécessités, qu'il faut admettre. Car il faut distinguer entre une Nécessité absolue et une Nécessité hypothétique. Il faut distinguer aussi entre une Nécessité qui a lieu, parce que l'opposé implique contradiction, et laquelle est appelée Logique, Métaphysique, ou Mathématique; et entre une Nécessité qui est Morale, qui fait que le Sage choisit le meilleur, et que tout esprit suit l'inclination la plus grande.

5. La Nécessité hypothétique est celle, que la supposition, ou hypothèse de la prévision de Dieu, impose aux futurs contingens. Et il faut l'admettre, si ce n'est qu'avec les Sociniens on refuse à Dieu la préscience des contingens futurs, et la Providence qui règle et gouverne les choses en détail.

6. Mais ni cette préscience ni cette préordination ne dérogent point à la liberté. Car Dieu, porté par la suprème Raison à choisir entre plusieurs suites des choses ou Mondes possibles, celui où les créatures libres prendroient telles ou telles résolutions, quoique non sans son concours, a rendu par-là tout événement certain et déterminé une fois pour toutes, sans déroger par-là à la liberté de ce créatures; ce simple décret du choix, ne changeant point, mais actualisant seulement leurs natures qu'il y voyoit dans ses idées.

7. Et quant à la nécessité morale, elle ne déroge point non plus à la liberté. Car lorsque le Sage, et sur-tout Dieu (le Sage Souverain) choisit le meilleur, il n'en est pas moins libre; au contraire, c'est la plus parfaite liberté, de n'être point empêché d'agir le mieux. Et lorsqu'un autre choisit selon le bien le plus apparent, et le plus inclinant, il imite en cela la liberté du Sage à proportion de sa disposition; et sans cela, le choix seroit un hazard aveugle.

8. Mais le bien, tant vrai qu'apparent, en un mot le motif, incline sans nécessité, c'est-à-dire, sans imposer une nécessité absolue. Car lorsque Dieu, par exemple, choisit le meilleur, ce qu'il ne choisit point, et qui est inférieur en perfection, ne laisse pas d'être possible. Mais si ce que Dieu choisit, étoit absolument nécessaire, tout autre parti seroit impossible, contre l'Hypothèse, car Dieu choisit parmi les possibles, c'est-à-dire, parmi plusieurs partis, dont pas un n'implique contradiction.

9. Mais de dire que Dieu ne peut choisir que le meilleur, et d'en vouloir inférer que ce qu'il ne choisit point, est impossible, c'est confondre les termes, la Puissance et la Volonté, la Nécessité Métaphysique et la Nécessité Morale, les Essences et les Existences. Car ce qui est nécessaire, l'est par son essence, puisque l'opposé implique contradiction; mais le contingent qui existe, doit son existence au principe du meilleur, raison suffisante des choses. Et c'est pour cela que je dis, que les motifs inclinent sans nécessiter et qu'il y a une certitude et infaillibilité, mais non pas une nécessité absolue dans les choses contigentes. Joignez à ceci, ce qui ce dira plus bas, Num. 73. et 76.

10. Et j'ai assez montré dans ma Théodicée, que cette nécessité morale est heureuse, conforme à la perfection Divine, conforme au grand principe des existences, qui est celui du besoin d'une raison suffisante; au lieu que la nécessité absolue et métaphysique dépend de l'autre grand principe de nos raisonnemens, qui est celui des essences; c'est-

Ecrit, et conçus en ces termes: Les différentes leçons, imprimées à la marge de l'Ecrit suivant, sont des changemens faits de la propre main de Mr. Leibniz dans une autre copie de cet Ecrit, laquelle il envoya à un de ses amis en Anglèterre peu de tems avant sa mort. Mais dans cette édition on a inséré ces Additions et Corrections dans le Texte, et par-là on a rendu ce cinquième Ecrit conforme au manuscrit original, que Mr. Leibniz avoit envoyé à Mr. Des Maizeaux. — Nota editoris Gallici (Des Maizeaux).

à-dire, celui de l'identité, ou de la contradiction; car ce qui est absolument nécessaire, est seul possible entre les partis, et sans contradiction.

11. J'ai fait voir aussi, que notre volonté ne suit pas toujours précisément l'Entendement pratique; parce qu'elle peut avoir, ou trouver des raisons, pour suspendre sa résolution jusqu'à une discussion ultérieure.

12. M'imputer après cela une nécessité absolue, sans avoir rien à dire contre les considérations que je viens d'apporter, et qui vont jusqu'au fond des choses, peut-être au delà de ce qui se voit ailleurs, ce sera une obstination déraisonnable.

13. Pour ce qui est de la Fatalité, qu'on m'impute aussi, c'est encore une équivoque. Il y a Fatum Mahometanum, Fatum Stoicum, Fatum Christianum. Le Destin à la Turque veut que les effets arriveroient quand on en éviteroit la cause, comme s'il y avoit une nécessité absolue. Le Destin Stoïcien veut qu'on soit tranquille; parce qu'il faut avoir patience par force, puisqu'on ne sauroit regimber contre la suite des choses. Mais on convient qu'il y a Fatum Christianum, une Destinée certaine de toutes choses, réglée par la Préscience et par la Providence de Dieu. Fatum est dérivé de fari; c'est-à-dire, prononcer, décerner; et dans le bon sens, il signifie le Décret de la Providence. Et ceux qui s'y soumettent par la connoissance des perfections divines, dont l'amour de Dieu est une suite, (puisqu'il consiste dans le plaisir que donne cette connoissance) ne prennent pas seulement patience comme les Philosophes Payens, mais ils sont même contens de ce que Dieu ordonne, sachant qu'il fait tout pour le mieux; et non-seulement pour le plus grand bien en général, mais encore pour le plus grand bien particulier de ceux qui l'aiment.

14. J'ai été obligé de m'étendre, pour détruire une bonne fois les imputations mal fondées, comme j'espère de pouvoir le faire par ces explications dans l'esprit des personnes équitables. Maintenant je viendrai à une objection qu'on me fait ici contre la comparaison des poids d'une balance avec les motifs de la volonté. On objecte que la balance est purement passive, est poussée par les poids; au lieu que les Agens intelligens et doués de volonté sont actifs. A cela je réponds, que le principe du besoin d'une raison suffisante est commun aux Agens et aux Patiens. Ils ont besoin d'une raison suffisante de leur action, aussi-bien que de leur passion. Non-seulement la balance n'agit pas, quand elle est poussée également de part et d'autre; mais les poids égaux aussi n'agissent point, quand ils sont en équilibre; de sorte que l'un ne peut descendre, sans que l'autre monte autant.

15. Il faut encore considérer, qu'à proprement parler, les motifs n'agissent point sur l'esprit comme les poids sur la balance; mais c'est plutôt l'esprit qui agit en vertu des motifs, qui sont ses dispositions à agir. Ainsi vouloir, comme l'on veut ici, que l'esprit préfère quelquefois les motifs foibles aux plus forts, et même l'indifférent aux motifs, c'est séparer l'esprit des motifs, comme s'ils étoient hors de lui, comme le poids est distingué de la balance; et comme si dans l'esprit il y avoit d'autres dispositions pour agir que les motifs, en vertu desquelles l'esprit rejetteroit ou accepteroit les motifs. Au lieu que dans la vérité les motifs comprennent toutes les dispositions que l'esprit peut avoir pour agir volontairement; car ils ne comprennent pas seulement les raisons, mais encore les inclinations qui viennent des passions ou d'autres impressions précédentes. Ainsi, si l'esprit préféroit l'inclination foible à la forte, il agiroit contre soi-même, et autrement qu'il est disposé d'agir. Ce qui fait voir que les notions contraires ici aux miennes, sont superficielles, et se trouvent n'avoir rien de solide, quand elles sont bien considérées.

16. De dire aussi que l'esprit peut avoir de bonnes raisons pour agir, quand il n'a aucuns motifs, et quand les choses sont absolument indifférentes, comme on s'explique ici, c'est une contradiction manifeste; car s'il a de bonnes raisons pour le parti qu'il prend, les choses ne lui sont point indifférentes.

17. Et de dire qu'on agira quand on a de raisons pour agir, quand même les voies d'agir seroient absolument indifférentes; c'est encore parler fort superficiellement, et d'une manière très-insoutenable. Car on n'a jamais une raison suffisante pour agir, quand on n'a pas aussi une raison suffisante pour agir tellement; toute action étant individuelle, et non générale, ni abstraite de ses circonstances, et ayant besoin de quelque voie pour être effectuée. Donc, quand il y a une raison suffisante pour agir tellement, il y en a aussi pour agir par une telle voie; et par conséquent les voies ne sont point indifférentes. Toutes les fois qu'on a des raisons suffisantes pour une action singulière, on en a pour ses réquisits. Voyez encore ce qui se dira plus bas, Num. 66.

18. Ces raisonnemens sautent aux yeux, et il est bien étrange qu'on m'impute que j'avance mon principe du besoin d'une raison suffisante, sans aucune preuve tirée de la nature des choses, ou des

perfections divines. Car la nature des choses porte, que tout événement ait préalablement ses conditions, réquisits, dispositions convenables, dont l'existence en fait la raison suffisante.

19. Et la perfection de Dieu demande que toutes ses actions soient conformes à sa sagesse, et qu'on ne puisse point lui reprocher d'avoir agi sans raisons, ou même d'avoir préféré une raison plus foible à une raison plus forte.

20. Mais je parlerai plus amplement sur la fin de cet Ecrit, de la solidité et de l'importance de ce grand principe du besoin d'une Raison suffisante pour tout événement, dont le renversement renverseroit la meilleure partie de toute la Philosophie. Ainsi il est bien étrange qu'on veuille ici, qu'en cela je commets une pétition de principe; et il paroît bien qu'on veut soutenir des sentimens insoutenables, puisqu'on est réduit à me refuser ce grand principe, un des plus essentiels de la raison.

Sur les §. 3. et 4.

21. Il faut avouer que ce grand principe, quoiqu'il ait été reconnu, n'a pas été assez employé. Et c'est en bonne partie la raison pourquoi jusqu'ici la Philosophie première a été si peu féconde, et si peu démonstrative. J'en infère entre autres conséquences, qu'il n'y a point dans la Nature deux Etres réels absolus indiscernables; parce que s'il y en avoit, Dieu et la Nature agiroient sans raison, en traitant l'un autrement que l'autre; et qu'ainsi Dieu ne produit point deux portions de matière parfaitement égales et semblables. On répond à cette conclusion, sans en réfuter la raison; et on y répond par une objection bien foible. »Cet argument,» dit-on, »s'il étoit bon, »prouveroit, qu'il seroit impossible à Dieu de »créer aucune matière: car les parties de la ma»tière parfaitement solides, étant prises égales et »de la même figure, (ce qui est une supposition »possible,) seroient exactement fait l'une comme »l'autre.« Mais c'est une pétition de principe très-manifeste, de supposer cette parfaite convenance, qui selon moi ne sauroit être admise. Cette supposition de deux indiscernables, comme de deux portions de matière qui conviennent parfaitement entre elles, paroît possible en termes abstraits; mais elle n'est point compâtible avec l'ordre des choses, ni avec la sagesse divine, où rien n'est admis sans raison. Le vulgaire s'imagine de telles choses, parce qu'il se contente de notions incomplettes. Et c'est un des défauts des Atomistes.

22. Outre que je n'admets point dans la matière des portions parfaitement solides, ou qui soient tout d'une pièce, sans aucune variété, ou mouvement particulier dans leur parties, comme l'on conçoit les prétendus atomes. Poser de tels corps, est encore une opinion populaire mal fondée. Selon mes démonstrations, chaque portion de matière est actuellement sous-divisée en parties différemment mues, et pas une ne ressemble entièrement à l'autre.

23. J'avois allégué, que dans les choses sensibles, on n'en trouve jamais deux indiscernables; et que, par exemple, on ne trouvera point deux feuilles dans un jardin, ni deux gouttes d'eau parfaitement semblables. On l'admet à l'égard des feuilles, et peut-être (perhaps) à l'égard des gouttes d'eau; mais on pouvoit l'admettre sans perhaps, (senza forse, diroit un Italien.) encore dans les gouttes d'eau.

24. Je crois que ces observations générales qui se trouvent dans les choses sensibles, se trouvent encore à proportion dans les insensibles: et qu'à cet égard on peut dire, comme disoit Arlequin dans l'Empereur de la Lune, que c'est tout comme ici. Et c'est un grand préjugé contre les indiscernables, qu'on n'en trouve aucun exemple. Mais on s'oppose à cette conséquence: parce que, dit-on, les corps sensibles sont composés, au lieu qu'on soutient qu'il y en a d'insensibles qui sont simples. Je réponds encore, que je n'en accorde point. Il n'y a rien de simple, selon moi, que les véritables Monades, qui n'ont point de parties ni d'étendue. Les corps simples, et même les parfaitement similaires, sont une suite de la fausse position du vuide et des atomes, ou d'ailleurs de la Philosophie paresseuse, qui ne pousse pas assez l'analyse des choses, et s'imagine de pouvoir parvenir aux premiers élémens corporels de la Nature; parce que cela contenteroit notre imagination.

25. Quand je nie qu'il y ait deux gouttes d'eau entièrement semblables, ou deux autres corps indiscernables; je ne dis point qu'il soit impossible absolument d'en poser; mais que c'est une chose contraire a la Sagesse Divine, et qui par conséquent n'existe point.

Sur les §. 5. et 6.

26. J'avoue que si deux choses parfaitement indiscernables existoient, elles seroient deux: mais la supposition est fausse, et contraire au grand principe de la Raison. Les Philosophes vulgaires se sont trompés, lorsqu'ils ont cru qu'il y

à-dire, celui de l'identité, ou de la contradiction; car ce qui est absolument nécessaire, est seul possible entre les partis, et sans contradiction.

11. J'ai fait voir aussi, que notre volonté ne suit pas toujours précisément l'*Entendement pratique*; parce qu'elle peut avoir, ou trouver des raisons, pour suspendre sa résolution jusqu'à une discussion ultérieure.

12. M'imputer après cela une *nécessité absolue*, sans avoir rien à dire contre les considérations que je viens d'apporter, et qui vont jusqu'au fond des choses, peut-être au delà de ce qui se voit ailleurs, ce sera une obstination déraisonnable.

13. Pour ce qui est de la *Fatalité*, qu'on m'impute aussi, c'est encore une équivoque. Il y a *Fatum Mahometanum*, *Fatum Stoicum*, *Fatum Christianum*. Le *Destin à la Turque* veut que les effets arriveroient quand on en éviteroit la cause, comme s'il y avoit une nécessité absolue. Le *Destin Stoïcien* veut qu'on soit tranquille; parce qu'il faut avoir patience par force, puisqu'on ne sauroit regimber contre la suite des choses. Mais on convient qu'il y a *Fatum Christianum*, une Destinée certaine de toutes choses, réglée par la Préscience et par la Providence de Dieu. *Fatum* est dérivé de *fari*; c'est-à-dire, *prononcer*, *décerner*; et dans le bon sens, il signifie le Décret de la Providence. Et ceux qui s'y soumettent par la connoissance des perfections divines, dont l'amour de Dieu est une suite, (puisqu'il consiste dans le plaisir que donne cette connoissance) ne prennent pas seulement patience comme les Philosophes Payens, mais ils sont même contens de ce que Dieu ordonne, sachant qu'il fait tout pour le mieux; et non-seulement pour le plus grand bien en général, mais encore pour le plus grand bien particulier de ceux qui l'aiment.

14. J'ai été obligé de m'étendre, pour détruire une bonne fois les imputations mal fondées, comme j'espère de pouvoir le faire par ces explications dans l'esprit des personnes équitables. Maintenant je viendrai à une objection qu'on me fait ici contre la comparaison des poids d'une balance avec les motifs de la volonté. On objecte que la balance est purement passive, est poussée par les poids; au lieu que les Agens intelligens et doués de volonté sont actifs. A cela je réponds, que le principe du besoin d'une raison suffisante est commun aux Agens et aux Patiens. Ils ont besoin d'une raison suffisante de leur action, aussi-bien que de leur passion. Non-seulement la balance n'agit pas, quand elle est poussée également de part et d'autre; mais les poids égaux aussi n'agissent point, quand ils sont en équilibre; de sorte que l'un ne peut descendre, sans que l'autre monte autant.

15. Il faut encore considérer, qu'à proprement parler, les motifs n'agissent point sur l'esprit comme les poids sur la balance; mais c'est plutôt l'esprit qui agit en vertu des motifs, qui sont ses dispositions à agir. Ainsi vouloir, comme l'on veut ici, que l'esprit préfère quelquefois les motifs foibles aux plus forts, et même l'indifférent aux motifs, c'est séparer l'esprit des motifs, comme s'ils étoient hors de lui, comme le poids est distingué de la balance; et comme si dans l'esprit il y avoit d'autres dispositions pour agir que les motifs, en vertu desquelles l'esprit rejetteroit ou accepteroit les motifs. Au lieu que dans la vérité les motifs comprennent toutes les dispositions que l'esprit peut avoir pour agir volontairement; car ils ne comprennent pas seulement les raisons, mais encore les inclinations qui viennent des passions ou d'autres impressions précédentes. Ainsi, si l'esprit préféroit l'inclination foible à la forte, il agiroit contre soi-même, et autrement qu'il est disposé d'agir. Ce qui fait voir que les notions contraires ici aux miennes, sont superficielles, et se trouvent n'avoir rien de solide, quand elles sont bien considérées.

16. De dire aussi que *l'esprit peut avoir de bonnes raisons pour agir*, quand il n'a *aucuns motifs*, et quand les choses sont *absolument indifférentes*, comme on s'explique ici, c'est une contradiction manifeste; car s'il a de bonnes raisons pour le parti qu'il prend, les choses ne lui sont point indifférentes.

17. Et de dire qu'on agira quand on a de raisons pour agir, *quand même les voies d'agir seroient absolument indifférentes*; c'est encore parler fort superficiellement, et d'une manière très-insoutenable. Car on n'a jamais une raison suffisante pour agir, quand on n'a pas aussi une raison suffisante pour agir *tellement*; toute action étant individuelle, et non générale, ni abstraite de ses circonstances, et ayant besoin de quelque voie pour être effectuée. Donc, quand il y a une raison suffisante pour agir *tellement*, il y en a aussi pour agir par une telle voie; et par conséquent les voies ne sont point indifférentes. Toutes les fois qu'on a des raisons suffisantes pour une action singulière, on en a pour ses réquisits. Voyez encore ce qui se dira plus bas, *Num.* 66.

18. Ces raisonnemens sautent aux yeux, et il est bien étrange qu'on m'impute que j'avance mon principe du besoin d'une raison suffisante, sans aucune preuve tirée de la nature des choses, ou des

perfections divines. Car la nature des choses porte, que tout événement ait préalablement ses conditions, réquisits, dispositions convenables, dont l'existence en fait la raison suffisante.

19. Et la perfection de Dieu demande que toutes ses actions soient conformes à sa sagesse, et qu'on ne puisse point lui reprocher d'avoir agi sans raisons, ou même d'avoir préféré une raison plus foible à une raison plus forte.

20. Mais je parlerai plus amplement sur la fin de cet Ecrit, de la solidité et de l'importance de ce grand principe du *besoin d'une Raison suffisante* pour tout événement, dont le renversement renverseroit la meilleure partie de toute la Philosophie. Ainsi il est bien étrange qu'on veuille ici, qu'en cela je commets une pétition de principe; et il paroît bien qu'on veut soutenir des sentimens insoutenables, puisqu'on est réduit à me refuser ce grand principe, un des plus essentiels de la raison.

Sur les §. 3. et 4.

21. Il faut avouer que ce grand principe, quoiqu'il ait été reconnu, n'a pas été assez employé. Et c'est en bonne partie la raison pourquoi jusqu'ici la Philosophie *première* a été si peu féconde, et si peu démonstrative. J'en infère entre autres conséquences, qu'il n'y a point dans la Nature deux Etres réels absolus *indiscernables*; parce que s'il y en avoit, Dieu et la Nature agiroient sans raison, en traitant l'un autrement que l'autre; et qu'ainsi Dieu ne produit point deux portions de matière parfaitement égales et semblables. On répond à cette conclusion, sans en réfuter la raison; et on y répond par une objection bien foible. »Cet argument,» dit-on, »s'il étoit bon, »prouveroit, qu'il seroit impossible à Dieu de »créer aucune matière: car les parties de la ma»tière parfaitement solides, étant prises égales et »de la même figure, (ce qui est une supposition »possible,) seroient exactement fait l'une comme »l'autre.« Mais c'est une pétition de principe très-manifeste, de supposer cette parfaite convenance, qui selon moi ne sauroit être admise. Cette supposition de *deux indiscernables*, comme de deux portions de matière qui conviennent parfaitement entre elles, paroît possible en termes abstraits; mais elle n'est point compâtible avec l'ordre des choses, ni avec la sagesse divine, où rien n'est admis sans raison. Le vulgaire s'imagine de telles choses, parce qu'il se contente de notions incomplettes. Et c'est un des défauts des Atomistes.

22. Outre que je n'admets point dans la matière des portions parfaitement solides, ou qui soient tout d'une pièce, sans aucune variété, ou mouvement particulier dans leur parties, comme l'on conçoit les prétendus atomes. Poser de tels corps, est encore une opinion populaire mal fondée. Selon mes démonstrations, chaque portion de matière est actuellement sous-divisée en parties différemment mues, et pas une ne ressemble entièrement à l'autre.

23. J'avois allégué, que dans les choses sensibles, on n'en trouve jamais deux indiscernables; et que, par exemple, on ne trouvera point deux feuilles dans un jardin, ni deux gouttes d'eau parfaitement semblables. On l'admet à l'égard des feuilles, et peut-être (*perhaps*) à l'égard des gouttes d'eau; mais on pouvoit l'admettre sans *perhaps*, (*senza forse*, diroit un Italien,) encore dans les gouttes d'eau.

24. Je crois que ces observations générales qui se trouvent dans les choses sensibles, se trouvent encore à proportion dans les insensibles: et qu'à cet égard on peut dire, comme disoit *Arlequin* dans l'*Empereur de la Lune*, que c'est tout comme ici. Et c'est un grand préjugé contre les *indiscernables*, qu'on n'en trouve aucun exemple. Mais on s'oppose à cette conséquence: parce que, dit-on, les corps sensibles sont composés, au lieu qu'on soutient qu'il y en a d'insensibles qui sont simples. Je réponds encore, que je n'en accorde point. Il n'y a rien de simple, selon moi, que les véritables *Monades*, qui n'ont point de parties ni d'étendue. Les corps simples, et même les parfaitement similaires, sont une suite de la fausse position du vuide et des atomes, ou d'ailleurs de la Philosophie paresseuse, qui ne pousse pas assez l'analyse des choses, et s'imagine de pouvoir parvenir aux premiers élémens corporels de la Nature; parce que cela contenteroit notre imagination.

25. Quand je nie qu'il y ait deux gouttes d'eau entièrement semblables, ou deux autres corps *indiscernables*; je ne dis point qu'il soit impossible absolument d'en poser; mais que c'est une chose contraire a la Sagesse Divine, et qui par conséquent n'existe point.

Sur les §. 5. et 6.

26. J'avoue que si deux choses parfaitement *indiscernables* existoient, elles seroient *deux*: mais la supposition est fausse, et contraire au grand principe de la Raison. Les Philosophes vulgaires se sont trompés, lorsqu'ils ont cru qu'il y

avoit des choses différentes *solo numero*, ou seulement parce qu'elles sont *deux*; et c'est de cette erreur que sont venues leurs perplexités sur ce qu'ils appeloient le *principe d'individuation*. La Métaphysique a été traité ordinairement en simple doctrine des termes, comme un Dictionaire philosophique, sans venir à la discussion des choses. La Philosophie superficielle, comme celle des Atomistes et des Vacuistes, se forge des choses que les raisons supérieures n'admettent point. J'espère que mes démonstrations feront changer de face à la Philosophie, malgré les foibles contradictions telles qu'on m'oppose ici.

27. Les parties du tems ou du lieu, prises en elles-mêmes sont des choses idéales; ainsi elles se ressemblent parfaitement, comme deux unités abstraites. Mais il n'en est pas de même de deux *uns concrets*, ou de deux temps *effectifs*, ou deux espaces *remplis*, c'est-à-dire, véritablement *actuels*.

28. Je ne dis pas que deux points de l'espace sont un même point, ni que deux instans du temps sont un même instant, comme il semble qu'on m'impute: mais on peut s'imaginer, faute de connoissance, qu'il y a *deux* instans différens, où il n'y en a qu'*un*; comme j'ai remarqué dans l'article 17. de la précédente Réponse, que souvent en Géométrie on suppose *deux*, pour représenter l'erreur d'un contredisant, et on n'en trouve qu'un. Si quelqu'un supposoit qu'une ligne droite coupe l'autre en deux points, il se trovera au bout du compte, que ces deux points prétendus doivent coïncider, et n'en sauroient faire qu'*un*.

29. J'ai démontré que l'*Espace* n'est autre chose qu'un ordre de l'existence des choses, qui se remarque dans leur simultanéité. Ainsi la fiction d'un Univers matériel fini, qui se promène tout entier dans un espace vuide infini, ne sauroit être admise. Elle est tout-à-fait déraisonable et impraticable. Car outre qu'il n'y a point d'espace réel hors de l'Univers matériel, une telle action seroit sans but; ce seroit travailler sans rien faire, *agendo nihil agere*. Il ne se produiroit aucun changement observable par qui que ce soit. Ce sont des imaginations des *Philosophes à notions incomplettes*, qui se font de l'espace une réalité absolue. Les simples Mathématiciens, qui ne s'occupent que de jeux de l'imagination, sont capables de se forger de telles notions; mais elles sont détruites par des raisons supérieures.

30. Absolument parlant, il paroît que Dieu peut faire l'Univers matériel fini en extension; mais le contraire paroît plus conforme à sa sagesse.

31. Je n'accorde point que tout *fini* est *mobile*. Selon l'hypothèse même des Adversaires, une partie de l'espace, quoique finie, n'est point mobile. Il faut que ce qui est mobile, puisse changer de situation par rapport à quelque autre chose, et qu'il puisse arriver un état nouveau discernable du premier: autrement le changement est une fiction. Ainsi il faut qu'un fini mobile fasse partie d'un autre, afin qu'il puisse arriver un *changement observable*.

32. *Descartes* a soutenu que la matière n'a point de bornes, et je ne crois pas qu'on l'ait suffisamment réfuté. Et quand on le lui accorderoit, il ne s'ensuit point, que la matière seroit nécessaire, ni qu'elle ait été de toute éternité, puisque cette diffusion de la matière sans bornes, ne seroit qu'un effet du choix de Dieu, qui l'auroit trouvé mieux ainsi.

Sur le §. 7.

33. Puisque l'Espace en soi est une chose idéale comme le Temps, il faut bien que l'Espace hors du Monde soit imaginaire, comme les Scholastiques mêmes l'ont bien reconnu. Il en est de même de l'Espace vuide dans le Monde, que je crois encore être imaginaire, par les raisons que j'ai produites.

34. On m'objecte le Vuide inventé par Mr. *Guérike* de Magdebourg, qui se fait en pompant l'air d'un récipient; et on prétend qu'il y a véritablement du vuide parfait, ou de l'espace sans matière, en partie au moins, dans ce récipient. Les Aristotéliciens et les Cartésiens, qui n'admettent point le véritable vuide, ont répondu à cette expérience de Mr. *Guérike*, aussi-bien qu'à celle de Mr. *Torricelli* de Florence (qui vuidoit l'air d'un tuyau de verre par le moyen du mercure,) qu'il n'y a point de vuide du tout dans le tuyau ou dans le récipient; puisque le verre a de pores subtils, à travers desquels les rayons de la lumière, ceux de l'aimant, et autres matières très-minces peuvent passer. Et je suis de leur sentiment, trouvant qu'on peut comparer le récipient à une caisse pleine de trous, qui seroit dans l'eau, dans laquelle il y auroit des poissons, ou d'autres corps grossiers, lesquels en étant ôtés, la place ne laisseroit pas d'être remplie par de l'eau. Il y a seulement cette différence, que l'eau, quoiqu'elle soit fluide et plus obéissante que ces corps grossiers, est pourtant aussi pesante et aussi massive, ou même davantage; au lieu que la matière qui entre dans le récipient à la place de l'air, est bien plus mince. Les nouveaux partisans du vuide répondent à cette

instance, que ce n'est pas la grossièreté, qui fait de la résistance; et par conséquent qu'il y a nécessairement plus de vuide, où il y a moins de résistence; on ajoute que la subtilité n'y fait rien, et que les parties du vif-argent sont aussi subtiles et aussi fines que celles de l'eau, et que néanmoins le vif-argent résiste plus de dix fois davantage. A cela je réplique, que ce n'est pas tant la quantité de la matière, que la difficulté qu'elle fait de céder, qui fait la résistance. Par exemple, le bois flottant contient moins de matière pesante que l'eau de pareil volume, et néanmoins il résiste plus au bateau que l'eau.

35. Et quant au vif-argent, il contient à la vérité environ quatorze fois plus de matière pesante que l'eau, dans un pareil volume; mais il ne s'ensuit point qu'il contienne quatorze foi plus de matière absolument. Au contraire, l'eau en contient autant, mais prenant ensemble tant sa propre matière, qui est pesante, qu'une matière étrangère non pesante, qui passe à travers de ses pores. Car tant le vif-argent que l'eau, sont des masses de matière pesante, percées à jour, à travers desquelles passe beaucoup de matière non pesante, et qui ne résiste point sensiblement, comme est apparemment celles de rayons de lumière, et d'autres fluides insensibles; tels que celui sur-tout qui cause lui même la pesanteur des corps grossiers, en s'écartant du centre où il les fait aller. Car c'est une étrange fiction que de faire toute la matière pesante, et même vers toute autre matière; comme si tout corps attiroit également tout autre corps selon les masses et les distances; et cela par une attraction proprement dite, qui ne soit point dérivée d'une impulsion occulte des corps: au lieu que la pesanteur des corps sensibles vers le centre de la Terre, doit être produite par le mouvement de quelque fluide. Et il en sera de même d'autres pesanteurs, comme de celles des plantes vers le Soleil, ou entre elles. Un corps n'est jamais mu naturellement, que par un autre corps qui le pousse en le touchant; et après cela il continue jusqu'à ce qu'il soit empêché par un autre corps qui le touche. Toute autre opération sur le corps, est ou miraculeuse ou imaginaire.

Sur les §. 8. et 9.

36. Comme j'avois objecté que l'espace, pris pour quelqué chose de réel et d'absolu sans les corps, seroit une chose éternelle, impassible, indépendante de Dieu; on a tâché d'éluder cette difficulté, en disant que l'espace est une propriété de Dieu. J'ai opposé à cela dans mon Ecrit précédent, que la propriété de Dieu est l'immensité; mais que l'espace, qui est souvent commensuré avec les corps, et l'immensité de Dieu, n'est pas la même chose.

37. J'ai encore objecté que, si l'espace est une propriété, et si l'espace infini est l'immensité de Dieu, l'espace fini sera l'étendue ou la mensurabilité de quelque chose finie. Ainsi l'espace occupé par un corps sera l'étendue de ce corps; chose absurde, puisqu'un corps peut changer d'espace, mais qu'il ne peut point quitter son étendue.

38. J'ai encore demandé, si l'espace est une propriété de quelle chose sera donc la propriété, un espace vuide borné, tel qu'on s'imagine dans le récipient épuisé d'air? Il ne paroît point raisonnable de dire, que cet espace vuide, rond ou quarré, soit une propriété de Dieu. Sera-ce donc peut-être la propriété de quelques substances immatérielles, étendues, imaginaires, qu'on se figure (ce semble) dans les espaces imaginaires?

39. Si l'espace est la propriété ou l'affection de la substance qui est dans l'espace, le même espace sera tantôt l'affection d'un corps, tantôt d'un autre corps; tantôt d'une substance immatérielle, tantôt peut-être de Dieu, quand il est vuide de toute autre substance matérielle ou immatérielle. Mais voilà une étrange propriété ou affection, qui passe de sujet en sujet. Les sujets quitteront ainsi leurs accidens comme un habit, afin que d'autres sujets s'en puissent revêtir. Après cela, comment distinguera-t-on les accidens et les substances?

40. Que si les espaces bornés qui y sont, et si l'espace infini est la propriété de Dieu, il faut (chose étrange!) que la propriété de Dieu soit composée des affections des créatures; car tous les espaces finis, pris ensemble, composent l'espace infini.

41. Que si l'on nie que l'espace borné soit une affection des choses bornées, il ne sera pas raisonnable non plus, que l'espace infini soit l'affection ou la propriété d'une chose infinie. J'avois insinué toutes ces difficultés dans mon Ecrit précédent; mais il ne paroît point qu'on ait tâché d'y satisfaire.

42. J'ai encore d'autres raisons contre l'étrange imagination que l'espace est une propriété de Dieu. Si cela est, l'espace entre dans l'essence de Dieu. Or l'espace a des parties; donc il y auroit des parties dans l'essence de Dieu, *Spectatum admissi*.

43. De plus, les espaces sont tantôt vuides, tantôt remplis; donc il y aura dans l'essence de Dieu des parties tantôt vuides, tantôt remplis, et par conséquent sujettes à un changement perpétuel. Les corps remplissans l'espace, rempliroient une partie de l'essence de Dieu, et y seroient commensurés;

et dans la supposition du vuide, une partie de l'essence de Dieu sera dans le récipient. Ce Dieu à parties ressemblera fort au Dieu Stoïcien, qui étoit l'Univers tout entier, considéré comme un Animal divin.

44. Si l'espace infini est l'immensité de Dieu, le temps infini sera l'éternité de Dieu: il faudra donc dire que ce qui est dans l'espace, est dans l'immensité de Dieu, et par conséquent dans son essence; et que ce qui est dans le temps, est dans l'éternité de Dieu. Phrases étranges, et qui font bien connoitre qu'on abuse des termes.

45. En voici encore une autre instance. L'immensité de Dieu fait que Dieu est dans tous les espaces. Mais si Dieu est dans l'espace, comment peut-on dire que l'espace est en Dieu, ou qu'il est sa propriété? On a bien ouï dire que la propriété soit dans le sujet; mais on n'a jamais ouï dire que le sujet soit dans sa propriété. De même, Dieu existe en chaque temps: comment donc le temps est-il dans Dieu; et comment peut-il être une propriété de Dieu? Ce sont des Alloglossies perpétuelles.

46. Il paroit qu'on confond l'immensité ou l'étendue des choses, avec l'espace selon lequel cette étendue est prise. L'espace infini n'est pas l'immensité de Dieu; l'espace fini n'est pas l'étendue des cops, comme le temps n'est point la durée. Les choses gardent leur étendue, mais elles ne gardent point toujours leur espace. Chaque chose a sa propre étendue, sa propre durée; mais elle n'a point son propre temps, et elle ne garde point son propre espace.

47. Voici comment les hommes viennent à se former la notion de l'espace. Ils considèrent que plusieurs choses existent à la fois, et ils y trouvent un certain ordre de coëxistence, suivant lequel le rapport des uns et des autres est plus ou moins simple. C'est leur situation ou distance. Lorsqu'il arrive qu'un de ces coëxistens change de ce rapport à une multitude d'autres, sans qu'ils en changent entre eux; et qu'un nouveau venu acquiert le rapport tel que le premier avoit eu à d'autres; on dit qu'il est venu à sa place, et on appelle ce changement un mouvement qui est dans celui où est la cause immédiate du changement. Et quand plusieurs, ou même tous, changeroient selon certaines règles connues de direction et de vitesse, on peut toujours déterminer le rapport de situation que chacun acquiert à chacun; et même celui que chaque autre auroit ou qu'il auroit à chaque autre, s'il n'avoit point changé, ou s'il avoit autrement changé. Et supposant ou feignant que parmi ces coëxistens il y ait un nombre suffisant de quelqueuns, qui n'aient point eu de changement en eux, on dira que ceux qui ont un rapport à ces existens fixes, tel que d'autres avoient auparavant à eux, ont eu la même place que ces derniers avoient eue. Et ce qui comprend toutes ces places, est appelé Espace. Ce qui fait voir que pour avoir l'idée de la place, et par conséquent de l'espace, il suffit de considérer ces rapports et les règles de leurs changemens, sans avoir besoin de se figurer ici aucune réalité absolue hors des choses dont on considère la situation. Et, pour donner une espèce de définition, Place est ce qu'on dit être le même à A et à B, quand le rapport de coëxistence de B, avec C, E, F, G, etc. convient entièrement avec le rapport de coëxistence qu'A a eu avec les mêmes; supposé qu'il n'y ait eu aucune cause de changement dans C, E, F, G, etc. On pourroit dire aussi, sans ecthèse, que Place est ce qui est le même en momens différens à des existens, quoique différens, quand leur rapport de coëxistence avec certains existens, qui depuis un de ces momens à l'autre sont supposés fixes conviennent entièrement. Et Existens fixes sont ceux, dans lesquels il n'y a point eu de cause du changement de l'ordre de coëxistence avec d'autres; ou (ce qui est le même) dans lesquels il n'y a point eu de mouvement. Enfin, Espace est ce qui résulte des places prises ensemble. Et il est bon ici de considérer la différence entre la place, et entre le rapport de situation qui est dans le Corps qui occupe la place. Car la place d'A et de B est la même; au lieu que le rapport d'A aux corps fixes, n'est pas précisément et individuellement le même que le rapport que B (qui prendra sa place) aura aux mêmes fixes; et ces rapports conviennent seulement. Car deux sujets différens, comme A et B, ne sauroient avoir précisément la même affection individuelle; un même accident individuel ne se pouvant point trouver en deux sujets, ni passer de sujet en sujet. Mais l'esprit non content de la convenance, cherche une identité, une chose qui soit véritablement la même, et la conçoit comme hors de ces sujets; et c'est ce qu'on appelle ici Place et Espace. Cependant cela ne sauroit être qu'idéal, contenant un certain ordre où l'esprit conçoit l'application des rapports: comme l'esprit se peut figurer un ordre consistant en lignes généalogiques, dont les grandeurs ne consisteroient que dans le nombre des générations, où chaque personne auroit sa place. Et si l'on ajoutoit la fiction de la Métampsychose, et si l'on faisoit revenir les mêmes ames humaines, les personnes y pourroient changer de place. Celui qui a été père ou grand père, pourroit devenir fils ou petit-fils, etc. Et cependant ces Places, Lignes, et Espaces Généalogiques, quoiqu'elles exprimeroient des vérités réelles, ne seroient que choses idéales. Je donnerai encore un exemple de l'usage de l'esprit de se former, à l'occasion des accidens qui sont dans les sujets, quelque chose qui leur réponde hors des sujets. La raison ou proportion entre deux lignes, L, et M, peut être conçue de trois façons: comme raison du plus grand L, au moindre M; comme raison du moindre M, au plus grand L; et enfin comme quelque chose d'abstrait des deux, c'est-à-dire, comme la raison entre L, et M, sans considérer lequel est l'antérieur ou le postérieur, le sujet ou l'objet. Et c'est ainsi que les proportions sont considérées dans la Musique. Dans la première considération, L le plus grand est le sujet; dans la seconde, M le moindre est le sujet de cet accident, que les Philosophes apellent relation ou rapport. Mais quel en sera le sujet dans le troisième sens? On ne sauroit dire que tous les deux, L et M ensemble, soient le sujet d'un tel accident; car ainsi nous aurions un accident en deux sujets, qui auroit une jambe dans l'un, et l'autre dans l'autre; ce qui est contre la notion des accidens. Donc il faut dire, que ce rapport dans ce troisième sens, est bien hors des sujets; mais que n'étant ni substance ni accident, cela doit être une chose purement idéale, dont la considération ne laisse pas d'être utile. Au reste, j'ai fait ici, à peu près, comme Euclide, qui ne pouvant pas bien faire entendre absolument ce que c'est que Raison prises dans le sens des Géomètres, définit bien ce que c'est que mêmes Raisons. Et c'est ainsi que, pour expliquer ce que c'est que la Place, j'ai voulu définir ce que c'est que la même Place. Je remarque enfin, que les traces des mobiles, qu'ils laissent quelquefois dans les immobiles sur lesquels ils exercent leur mouvement, ont donné à l'imagination des hommes l'occasion de se former cette idée, comme s'il restoit encore quelque trace lors même qu'il n'y a aucune chose immobile; mais cela n'est qu'idéal, et porte seulement que s'il y avoit là quelque immobile, on l'y pourroit désigner. Et c'est cette analogie qui fait qu'on s'imagine des Places, des Traces, des Espaces, quoique ces choses ne consistent que dans la vérité des Rapports, et nullement dans quelque réalité absolue.

48. Au reste, si l'espace vuide de corps (qu'on s'imagine) n'est pas vuide tout-à-fait, de quoi est-il donc plein? Y a-t-il peut-être des Esprit étendus, ou des Substances immatérielles, capables de s'étendre et de se resserrer, qui s'y promènent, et qui se pénètrent sans s'incommoder, comme les ombres de deux corps se pénètrent sur la surface d'une muraille? Je vois revenir les plaisantes imaginations de feu Mr. Henry Morus (homme savant et bien intentionné d'ailleurs,) et de quelques autres, qui ont cru que ces Esprits se peuvent rendre impénétrables quand bon leur semble. Il y en a même eu, qui se sont imaginé que l'homme, dans l'état d'intégrité, avoit aussi le don de la pénétration; mais qu'il est devenu solide, opaque et impénétrable par sa chute. N'est-ce pas renverser les notions des choses, donner à Dieu des parties, donner de l'étendue aux Esprits? Le seul principe du besoin de la Raison suffisante, fait disparoitre tous ces spectres d'imagination. Les hommes se font aisément des fictions, faute de bien employer ce grand principe.

Sur le §. 10.

49. On ne peut point dire qu'une certaine durée est éternelle; mais on peut dire que les choses qui durent toujours sont éternelles, en gagnant toujours une durée nouvelle. Tout ce qui existe du temps et de la duration, étant successif périt continuellement: et comment une chose pourroit-elle exister éternellement, qui, à parler exactement, n'existe jamais? Car comment pourroit exister une chose, dont jamais aucune partie n'existe? Du temps n'existent jamais que des instans, et l'instant n'est pas même une partie du temps. Quiconque considérera ces observations, comprendra bien que le temps ne sauroit être qu'une chose idéale; et l'analogie du temps et de l'espace fera bien juger, que l'un est aussi idéal que l'autre. Cependant, si en disant que la duration d'une chose est éternelle, on entend seulement que la chose dure éternellement, je n'ai rien a y redire.

50. Si la réalité de l'espace et du temps est nécessaire pour l'immensité et l'éternité de Dieu; s'il faut que Dieu soit dans des espaces; si être dans l'espace est une propriété de Dieu; Dieu sera en quelque façon dépendant du temps et de l'espace, et en aura besoin. Car l'échappatoire que l'espace et le temps sont en Dieu, et comme des propriétés de Dieu, est déjà fermée. Pourroit-on supporter l'opinion qui soutiendroit, que les corps se promènent dans les parties de l'essence divine?

Sur les §. 11. et 12.

51. Comme j'avois objecté que l'espace a des parties, on cherche une autre échappatoire en s'éloignant du sens reçu des termes, et soutenant que l'espace n'a point de parties; parce que ses parties ne sont point séparables, et ne sauroient être éloig-

nées les unes des autres par discerption. Mais il suffit que l'espace ait des parties, soit que ces parties soient séparables ou non; et on les peut assigner dans l'espace, soit par les corps qui y sont, soit par les lignes ou surfaces qu'on y peut mener.

Sur le §. 13.

52. Pour prouver que l'espace, sans les corps, est quelque réalité absolue, on m'avoit objecté que l'Univers matériel fini, se pourroit promener dans l'espace. J'ai répondu qu'il ne paroît point raisonnable que l'Univers matériel soit fini; et quand on le supposeroit, il est déraisonnable qu'il ait de mouvement, autrement qu'entant que ses parties changent de situation entre elles: parce qu'un tel mouvement ne produiroit aucun changement observable, et seroit sans but. Autre chose est quand ses parties changent de situation entr'elles; car alors on y reconnoît un mouvement dans l'espace, mais consistant dans l'ordre des rapports, qui sont changés. On réplique maintenant, que la vérité du mouvement est indépendante de l'Observation; et qu'un Vaisseau peut avancer, sans que celui qui est dedans s'en aperçoive. Je réponds que le mouvement est indépendant de l'Observation; mais qu'il n'est point indépendant de l'Observabilité Il n'y a point de mouvement, quand il n'y a point de changement observable. Et même quand il n'y a point de changement observable, il n'y a point de changement du tout. Le contraire est fondé sur la supposition d'un Espace réel absolu, que j'ai réfuté démonstrativement par le principe du besoin d'une Raison suffisante des choses.

53. Je ne trouve rien dans la définition huitième des Principes mathématiques de la Nature, ni dans le scholie de cette définition, qui prouve, ou puisse prouver la réalité de l'espace en soi. Cependant j'accorde qu'il y a de la différence entre un Mouvement absolu véritable d'un corps, et un simple changement rélatif de la situation par rapport à un autre corps. Car lorsque la cause immédiate du changement est dans le corps, il est véritablement en mouvement; et alors la situation des autres, par rapport à lui, sera changée par conséquence, quoique la cause de ce changement ne soit point en eux. Il est vrai qu'à parler exactement, il n'y a point de corps qui soit parfaitement et entièrement en repos; mais c'est de quoi on fait abstraction, en considérant la chose mathématiquement. Ainsi je n'ai rien laissé sans réponse, de tout ce qu'on a allégué pour la réalité absolue de l'espace. Et j'ai démontré la fausseté de cette réalité, par un principe fondamental des plus raisonnables et des plus éprouvés, contre lequel on ne sauroit trouver aucune exception ni instance. Au reste, on peut juger par tout ce que je viens de dire, que je ne dois point admettre un Univers mobile, ni aucune place hors de l'Univers matériel.

Sur le §. 14.

54. Je ne connois aucune objection, à laquelle je ne croie avoir répondu suffisamment. Et quant à cette objection, que l'espace et le temps sont des Quantités, ou plutôt des choses douées de quantité, et que la situation et l'ordre ne le sont point, je réponds que l'ordre a aussi sa quantité; il a ce qui précède et ce qui suit; il y a distance ou intervalle. Les choses rélatives ont leur quantité, aussi-bien que les absolues. Par exemple, les Raisons ou proportions dans les Mathématiques, ont leur quantité, et se mesurent par les Logarithmes; et cependant ce sont des Rélations. Ainsi quoique le temps et l'espace consistent en rapports, ils ne laissent pas d'avoir leur quantité.

Sur le §. 15.

55. Pour ce qui est de la Question, si Dieu a pu créer le Monde plutôt, il faut se bien entendre. Comme j'ai démontré que le temps sans les choses n'est autre chose qu'une simple possibilité idéale, il est manifeste que si quelqu'un disoit que ce même Monde qui a été créé effectivement, ait sans aucun autre changement pu être créé plutôt, il ne dira rien d'intelligible. Car il n'y a aucune marque ou différence, par laquelle il seroit possible de connoître qu'il eût été créé plutôt. Ainsi, comme je l'ai déjà dit, supposer que Dieu ait créé le même Monde plutôt, c'est supposer quelque chose de chimérique. C'est faire du temps une chose absolue, indépendante de Dieu: au lieu que le temps doit coëxister aux créatures, et ne se conçoit que par l'ordre et la quantité de leurs changemens.

56. Mais absolument parlant, on peut concevoir qu'un Univers ait commencé plutôt qu'il n'a commencé effectivement. Supposons que notre Univers, ou quelque autre, soit représenté par la

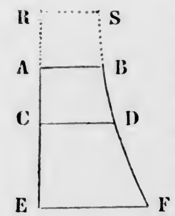


figure A F, que l'ordonné A B, représent son premier état; et que les ordonnées C D E F, représentent des états suivans. Je dis qu'on peut concevoir qu'il ait commencé plutôt en concevant la Figure prolongée en arrière, et en y ajoutant R S, R A, B S. Car ainsi, les choses étant augmentées, le temps sera augmenté aussi. Mais si une telle augmentation est raisonnable et conforme à la sagesse de Dieu, c'est une autre question; et il faut dire non, autrement Dieu l'auroit faite. Ce seroit comme.

> Humano capiti cervicem Pictor equinam
> Jungere si velit.

Il en est de même de la Destruction. Comme on pourroit concevoir quelque chose d'ajouté au commencement, on pourroit concevoir de même quelque chose de retranché vers la fin. Mais ce retranchement encore seroit déraisonnable.

57. C'est ainsi qu'il paroit comment on doit entendre que Dieu a créé les choses en quel temps il lui a plu; car cela dépend des choses qu'il a résolu de créer. Mais les choses étant résolues avec leurs rapports, il n'y a plus de choix sur le temps ni sur la place, qui n'ont rien de réel en eux à part, et rien de déterminant, ou même rien de discernable.

58. On ne peut donc point dire, comme l'on fait ici, que la sagesse de Dieu peut avoir eu de bonnes raisons pour créer ce Monde dans un tel temps particulier, ce temps particulier pris sans les choses, étant une fiction impossible, et de bonnes raisons d'un choix ne se pouvant point trouver là où tout est indiscernable.

59. Quand je parle de ce Monde, j'entends tout l'Univers des créatures matérielles et immatérielles prises ensemble, depuis le commencement des choses; mais si l'on n'entendoit que le commencement du Monde matériel, et si l'on supposoit avant lui des créatures immatérielles, on se mettroit un peu plus à la raison en cela. Car le temps alors étant marqué par les choses qui existeroient déjà, ne seroit plus indifférent; et il y pourroit avoir du choix. Il est vrai qu'on ne seroit que différer la difficulté. Car supposant que l'Univers entier des créatures immatérielles et matérielles ensemble a commencé, il n'y a plus de choix sur le temps où Dieu le voudroit mettre.

60. Ainsi on ne doit point dire, comme l'on fait ici, que Dieu a créé les choses dans un espace, ou dans un temps particulier, qui lui a plu. Car tous les temps, et tous les espaces, en eux-mêmes, étant parfaitement uniformes et indiscernables, l'un ne sauroit plaire plus que l'autre.

61. Je ne veux point m'arrêter ici sur mon sentiment expliqué ailleurs, qui porte qu'il n'y a point de substances créées entièrement destituées de matière. Car je tiens avec les Anciens et avec la Raison, que les Anges ou les Intelligences, et les Ames séparées du corps grossier, ont toujours des corps subtils, quoiqu'elles mêmes soient incorporelles. La Philosophie vulgaire admet aisément toute sorte de fictions; la mienne est plus sévère.

62. Je ne dis point que la matière et l'espace est la même chose; je dis seulement qu'il n'y a point d'espace où il n'y a point de matière; et que l'espace en lui-même n'est point une réalité absolue. L'espace et la matière diffèrent comme le temps et le mouvement. Cependant ces choses, quoique différentes, se trouvent inséparables.

63. Mais il ne s'ensuit nullement que la matière soit éternelle et nécessaire, sinon en supposant que l'espace est éternel et nécessaire; supposition mal fondée en toutes manières.

Sur les §. 16. et 17.

64. Je crois avoir répondu à tout, et j'ai répondu particulièrement à cette objection, qui prétend que l'espace et le temps ont une quantité, et que l'ordre n'en a point. Voyez ci-dessus, Num. 54.

65. J'ai fait voir clairement, que la contradiction est dans l'hypothèse du sentiment opposé, qui cherche une différence là où il n'y en a point. Et ce seroit une iniquité manifeste, d'en vouloir inférer, que j'ai reconnu de la contradiction dans mon propre sentiment.

Sur le §. 18.

66. Il revient ici un raisonnement, que j'ai déjà détruit ci-dessus, Num. 17. On dit que Dieu peut avoir de bonnes raisons pour placer deux cubes parfaitement égaux et semblables; et alors il faut bien, dit-on, qu'il leur assigne leurs places, quoique tout soit parfaitement égal; mais la chose ne doit point être détachée de ses circonstances. Ce raisonnement consiste en notions incomplettes. Les résolutions de Dieu ne sont jamais abstraites et imparfaites; comme si Dieu décernoit premièrement à créer les deux cubes, et puis décernoit à part où les mettre. Les hommes, bornés comme ils sont,

sont capables de procéder ainsi; il résoudront quelque chose, et puis ils se trouveront embarrassés sur les moyens, sur les voies, sur les places, sur les circonstances. Dieu ne prend jamais une résolution sur les fins, sans en prendre en même temps sur les moyens, et sur toutes les circonstances. Et même j'ai montré, dans la *Théodicée*, qu'à proprement parler, il n'y a qu'un seul Décret pour l'Univers tout entier, par lequel il est résolu de l'admettre de la possibilité à l'existence. Ainsi Dieu ne choisira point de cube, sans choisir sa place en même temps; et il *ne choisira jamais* entre des *indiscernables*.

67. Les parties de l'Espace ne sont déterminées et distinguées que par les choses qui y sont: et la diversité des choses dans l'espace, détermine Dieu à agir différemment sur différentes parties de l'espace. Mais l'espace pris sans les choses, n'a rien de déterminant, et même il n'est rien d'actuel.

68. Si Dieu est résolu de placer un certain cube de matière, il s'est aussi déterminé sur la place de ce cube; mais c'est par rapport à d'autres portions de matière, et non pas par rapport à l'espace détaché, où il n'y a rien de déterminant.

69. Mais sa sagesse ne permet pas qu'il place en même tems deux cubes, parfaitement égaux et semblables: parce qu'il n'y a pas moyen de trouver une raison de leur asssigner des places différentes; il y auroit une *Volonté sans motif*.

70. J'avois comparé une *volonté sans motif*, (tel que des raisonnemens superficiels assignent à Dieu,) au *Hazard d'Epicure*. On y oppose que le Hazard d'*Epicure* est une nécessité aveugle, et non pas un choix de volonté. Je replique que le Hazard d'*Epicure* n'est pas une nécessité, mais quelque chose d'indifférent. *Epicure* l'introduisoit exprès, pour éviter la nécessité. Il est vrai que le hazard est aveugle; mais une volonté sans motif ne seroit pas moins aveugle, et ne seroit pas moins due au simple hazard.

Sur le §. 19.

71. On répète ici ce qui a déjà été réfuté ci-dessus, Num. 21. que la matière ne sauroit être créée, si Dieu ne choisit point parmi les indiscernables. On auroit raison, si la matière consistoit en atomes, en corps similaires, ou autres fictions semblables de la Philosophie superficielle; mais ce même grand principe, qui combat le choix entre les indiscernables, détruit aussi ces fictions mal bâties.

Sur le §. 20.

72. On m'avoit objecté dans la troisième Réplique (Num. 7. et 8.) que Dieu n'auroit point en lui un principe d'agir, s'il étoit déterminé par les *choses externes*. J'ai répondu que les idées des choses externes sont en lui, et qu'ainsi il est déterminé par des raisons internes, c'est-à-dire, par sa sagesse. Maintenant on ne veut point entendre à propos de quoi je l'ai dit.

Sur le §. 21.

73. On confond souvent dans les objections qu'on me fait, ce que Dieu ne *veut* point, avec ce qu'il ne *peut* point. *Voyez ci-dessus* Num. 9. *et plus bas* Num 76. Par exemple Dieu peut faire tout ce qui est possible, mais il ne veut faire que le meilleur. Ainsi je ne dis point, comme on m'impute ici, que Dieu ne peut point donner des bornes à l'étendue de la matière; mais il y a de l'apparence qu'il ne le veut point, et qu'il a trouvé mieux de ne lui en point donner.

74. De l'étendue à la durée, *non valet consequentia*. Quand l'étendue de la matière n'auroit point de bornes, il ne s'ensuit point que sa durée n'en ait pas non plus, pas même en arrière, c'est-à-dire, qu'elle n'ait point eu de commencement. Si la nature des choses, dans le total, est de croitre uniformément en perfection, l'Univers des créatures doit avoir commencé; ainsi il y aura des raisons pour limiter la durée des choses, quand même il n'y en auroit point pour en limiter l'étendue. De plus, le commencement du Monde ne déroge point à l'infinité de la durée *à parte post*, ou dans la suite; mais les bornes de l'Univers dérogeroient à l'infinité de son étendue. Ainsi il est plus raisonnable d'en poser un commencement que d'en admettre des bornes; afin de conserver dans l'un et dans l'autre le caractère d'un Auteur infini.

75. Cependant ceux qui ont admis l'éternité du Monde, ou du moins, comme on fait des Théologiens célèbres, la possibilité de l'éternité du Monde, n'ont point nié pour cela sa dépendance de Dieu, comme on le leur impute ici sans fondement.

Sur les §. 22. et 23.

76. On m'objecte encore ici, sans fondement, que selon moi, tout ce que Dieu peut faire, doit être fait nécessairement. Comme si l'on ignoroit que j'ai réfuté cela solidement dans la *Théodicée*, et que j'ai renversé l'opinion de ceux qui

soutiennent qu'il n'y a rien de possible que ce qui arrive effectivement; comme ont fait déjà quelques anciens Philosophes, et entr'autres *Diodore* chez *Ciceron*. On confond la nécessité morale, qui vient du choix du meilleur, avec la nécessité absolue; on confond la volonté avec la puissance de Dieu. Il peut produire tout possible ou ce qui n'implique point de contradiction: mais il veut produire le meilleur entre les possibles. Voyez ce que j'ai dit ci-dessus, Num. 9. et Num. 74.

77. Dieu n'est donc point un Agent nécessaire en produisant les créatures, puisqu'il agit par choix. Cependant ce qu'on ajoute ici est mal fondé, qu'un Agent nécessaire ne seroit point un Agent. On prononce souvent hardiment et sans fondement, en avançant contre moi des Thèses qu'on ne sauroit prouver.

Sur les §. 24—28.

78. On s'excuse de n'avoir point dit que l'espace est le *Sensorium* de Dieu, mais seulement *comme son Sensorium*. Il semble que l'un est aussi peu convenable, et aussi peu intelligible que l'autre.

Sur le §. 29.

79. L'*Espace* n'est pas la place de toute chose, car il n'est pas la place de Dieu; autrement voilà une chose coéternelle à Dieu, et indépendante de lui, et même de laquelle il dépendroit s'il a besoin de place.

80. Je ne vois pas aussi comment on peut dire, que l'*Espace* est la *place des Idées*; car les *idées* sont dans l'*entendement*.

81. Il est fort étrange aussi de dire que l'*Ame de l'Homme* est l'*Ame des images*. Les images qui sont l'entendement, sont dans l'esprit; mais s'il étoit l'ame des images, elles seroit hors de lui. Que si l'on entend des images corporelles, comment veut-on que notre esprit en soit l'ame puisque ce ne sont que des impressions passagères dans les corps dont il est l'ame?

82. Si Dieu sent ce qui se passe dans le Monde, par le moyen d'un *Sensorium*; il semble que les choses agissent sur lui, et qu'ainsi il est comme on conçoit l'*Ame du Monde*. On m'impute de répéter les objections, sans prendre connoissance des réponses; mais je ne vois point qu'on ait satisfait à cette difficulté; on feroit mieux de renoncer tout-à-fait à ce *Sensorium* prétendu.

Sur le §. 30.

83. On parle comme si l'on n'entendoit point, comment selon moi l'*Ame est un principe présentatif*; c'est-à-dire, comme si l'on n'avoit jamais ouï parler de mon *Harmonie préétablie*.

84. Je ne demeure point d'accord des notions vulgaires, comme si les *Images des choses* étoient transportées, (*conveyed*) par les organes jusqu'à l'ame. Car il n'est point convenable par quelle ouverture, ou par quelle voiture ce transport des images depuis l'organe jusques dans l'ame se peut faire. Cette notion de la Philosophie vulgaire n'est point intelligible, comme les nouveaux *Cartésiens* l'ont assez montré. L'on ne sauroit expliquer comment la substance *immatérielle* est affectée par la *matière*: et soutenir une chose non intelligible là-dessus, c'est recourir à la notion scholastique chimérique de je ne sais quelles *Espèces intentionelles* inexplicables, qui passent des organes dans l'ame. Ces Cartésiens ont vu la difficulté, mais ils ne l'ont point résolue: ils ont eu recours à un concours de Dieu tout particulier, qui seroit miraculeux en effet; mais je crois avoir donné la véritable solution de cet énigme.

85. De dire que Dieu discerne les choses qui se passent, parce qu'il est présent aux substances, et non pas par la dépendance que la continuation de leur existence a de lui, et qu'on peut dire envelopper une *production continuelle*: c'est dire des choses non intelligibles. La simple présence, ou la proximité de coëxistence, ne suffit point pour entendre comment ce qui se passe dans un Etre, doit répondre à ce qui se passe dans un autre Etre.

86. Par après c'est donner justement dans la doctrine, qui fait de Dieu l'*Ame du Monde*, puisqu'on le fait sentir les choses non pas par la dépendance qu'elles ont de lui, c'est-à-dire, par la *production continuelle* de ce qu'il y a de bon et de parfait en elles, mais par une manière de sentiment; comme l'on s'imagine que notre ame sens ce qui se passe dans le corps. C'est bien dégrader la connoissance divine.

87. Dans la vérité des choses, cette manière de sentir est entièrement chimérique, et n'a pas même lieu dans les ames. Elles sentent ce qui se passe hors d'elles, par ce qui se passe en elles, répondant aux choses de dehors; en vertu de l'*Harmonie* que Dieu a préétablie, par la plus belle et la plus admirable de toutes ses productions, qui fait que *chaque substance simple* en vertu de sa nature, est, pour ainsi dire, une *concentration* et un *miroir vivant* de tout l'*univers* suivant *sont point de vue*. Ce qui est encore une des plus belles, et des plus incontestables preuves de l'existence de Dieu; puisqu'il n'y

a que Dieu, c'est-à-dire, la cause commune, qui puisse faire cette harmonie des choses. Mais Dieu même ne peut sentir les choses par le moyen par lequel il les fait sentir aux autres. Il les sent, parce qu'il est capable de produire ce moyen; et il ne les feroit point sentir aux autres, s'il ne les produisoit lui-même toutes consentantes; et s'il n'avoit ainsi en soi leur représentation; non comme venant d'elles, mais parce qu'elles viennent de lui, et parce qu'il en est la cause efficient et exemplaire. Il les sent, parce qu'elles viennent de lui, s'il est permis de dire qu'il les sent; ce qui ne se doit, qu'en dépouillant le terme de son imperfection, qui semble signifier qu'elles agissent sur lui. Elles sont, et lui sont connues, parce qu'il les entend et veut; et parce que ce qu'il veut, est autant que ce qui existe. Ce qui paroît d'autant plus, parce qu'il les fait sentir les unes aux autres; et qu'il les fait sentir mutuellement par la suite des natures, qu'il leur a données une fois pour toutes, et qu'il ne fait qu'entretenir suivant les loix de chacune à part; lesquelles bien que différentes aboutissent à une correspondance exacte des résultats. Ce qui passe toutes les idées qu'on a eu vulgairement de la perfection divine et des ouvrages de Dieu, et les élève au plus haut degré; comme Mr. Bayle a bien reconnu, quoiqu'il ait cru, sans sujet, que cela passe le possible.

88. Ce seroit bien abuser du Texte de la Sainte Ecriture, suivant lequel Dieu se repose de ses ouvrages, que d'en inférer qu'il n'y a plus de production continuée. Il est vrai qu'il n'y a point de production de substances simples nouvelles; mais on auroit tort d'en inférer que Dieu n'est maintenant dans le monde, que comme l'on conçoit que l'ame est dans le corps, en le gouvernant seulement par sa présence, sans un concours nécessaire pour lui faire continuer son existence.

Sur le §. 31.

89. L'Harmonie ou Correspondance entre l'ame et le corps, n'est pas un miracle perpétuel, mais l'effet ou la suite d'un miracle primigène fait dans la création des choses, comme sont toutes les choses naturelles. Il est vrai que c'est une Merveille perpétuelle, comme sont beaucoup de choses naturelles.

90. Le mot d'Harmonie préétablie est un terme de l'Art, je l'avoue; mais non pas un terme qui n'explique rien, puisqu'il est expliqué fort intelligiblement, et qu'on n'oppose rien qui marque qu'il y ait de la difficulté.

91. Comme la nature de chaque substance simple, Ame ou véritable Monade, est telle, que son état suivant est une conséquence de son état précédent; voilà la cause de l'Harmonie toute trouvée. Car Dieu n'a qu'à faire que la substance simple soit une fois et d'abord une Représentation de l'Univers, selon son point de vue: puisque de cela seul il suit qu'elle le sera perpétuellement, et que toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parce qu'elles représentent toujours le même Univers.

Sur le §. 32.

92. Il est vrai que, selon moi, l'ame ne trouble point les loix du corps, ni le corps celles de l'ame, et qu'ils s'accordent seulement, l'un agissant librement, suivant les règles des causes finales, et l'autre agissant machinalement, suivant les loix des causes efficientes. Mais cela ne déroge point à la liberté de nos ames, comme on le prétend ici. Car tout Agent qui agit suivant les causes finales, est libre, quoiqu'il arrive qu'il s'accorde avec celui qui n'agit que par des causes efficientes sans connoissance, ou par machine; parce que Dieu prévoyant ce que la cause libre feroit, à réglé d'abord sa machine, en sorte qu'elle ne puisse manquer de s'y accorder. Monsieur Jaquelot a fort bien résolu cette difficulté dans un de ses Livres contre Mr. Bayle; et j'en ai cité le passage dans la Théodicée, Part. I. §. 63. J'en parlerai encore plus bas, Num. 124.

Sur le §. 33.

93. Je n'admets point que toute Action donne une nouvelle force à ce qui pâtit. Il arrive souvent dans le concours des corps, que chacun garde sa force; comme lorsque deux corps dures égaux concourent directement. Alors la seule direction est changée, sans qu'il y ait du changement dans la force; chacun des corps prenant la direction de l'autre, et retournant avec la même vitesse qu'il avoit déjà eue.

94. Cependant je n'ai garde de dire qu'il soit surnaturel de donner une nouvelle force à un corps; car je reconnois qu'un corps reçoit souvent une nouvelle force d'un autre corps, qui en perd autant de la sienne. Mais je dis seulement qu'il est surnaturel que tout l'univers des corps reçoive une nouvelle force; et ainsi qu'un corps gagne de la force, sans que d'autres en perdent autant. C'est pourquoi je dis aussi, qu'il est insoutenable que l'ame donne de la force au corps; car alors tout l'univers des corps recevroit une nouvelle force.

95. Le Dilemme qu'on fait ici, est mal fondé, parce que, selon moi, il faut ou que l'homme agisse surnaturellement, ou que l'homme soit une pure machine comme une montre. Car l'homme n'agit point surnaturellement, et son corps est véritablement une machine, et n'agit que machinalement; mais son ame ne laisse pas d'être une cause libre.

Sur les §. 34. et 35.

96. Je me remets aussi à ce qui a été ou sera dit dans ce présent Ecrit, Num. 82., 86. et 111. touchant la comparaison entre Dieu et l'Ame du Monde; et comment le sentiment qu'on oppose au mien, fait trop approcher l'un à l'autre.

Sur le §. 36.

97. Je me rapporte aussi à ce que je viens de dire touchant l'Harmonie entre l'Ame et le Corps. Num. 89. et suiv.

Sur le §. 37.

98. On me dit que l'Ame n'est pas dans le cerveau, mais dans le Sensorium, sans dire ce que c'est que ce Sensorium. Mais supposé que ce Sensorium soit étendu, comme je crois qu'on l'entend, c'est toujours la même difficulté; et la question revient si l'Ame est diffuse par tout cet étendu, quelque grand ou quelque petit qu'il soit; car le plus ou moins de grandeur, n'y fait rien.

Sur le §. 38.

99. Je n'entreprends pas ici d'établir ma Dynamique, ou ma doctrine des Forces: ce lieu n'y seroit point propre. Cependant je puis fort bien répondre à l'objection qu'on me fait ici. J'avois soutenu que les Forces actives se conservent dans le monde. On m'objecte, que deux corps mous, ou non élastiques, concourant entre eux, perdent de leur force Je réponds que non. Il est vrai que les Touts la perdent par rapport à leur mouvement total; mais les parties la reçoivent, étant agitées intérieurement par la force du concours. Ainsi ce défaut n'arrive qu'en apparence. Les forces ne sont détruites, mais dissipées parmi les parties menues. Ce n'est pas les perdre, mais c'est faire comme font ceux qui changent la grosse monnaie en petite. Je demeure cependant d'accord, que la quantité du mouvement ne demeure point la même, et en cela j'approuve ce qui se dit, pag. 341. de l'Optique de Mr. Newton, qu'on cite ici. Mais j'ai montré ailleurs, qu'il y a de la différence entre la quantité du mouvement et la quantité de la force.

Sur le §. 39.

100. On m'avoit soutenu que la force décroissoit naturellement dans l'Univers corporel, et que cela venoit de la dépendance des choses; (troisième Replique, sur les §. 13. et 14.) J'avois demandé dans ma troisième Réponse, qu'on prouvât que ce défaut est une suite de la dépendance des choses. On esquive de satisfaire à ma demande, en se jetant sur un incident, et en niant que ce soit un défaut; mais que ce soit un défaut ou non, il falloit prouver que c'est une suite de la dépendance des choses.

101. Cependant il faut bien, que ce qui rendroit la machine du Monde aussi imparfaite que celle d'un mauvais horloger, soit un défaut.

102. On dit maintenant, que c'est une suite de l'inertie de la matière; mais c'est ce qu'on ne prouvera pas non plus. Cette inertie mise en avant, et nommée par Kepler, et répétée par Descartes dans ses Lettres, et que j'ai employée dans la Théodicée, pour donner une image et en même temps un échantillon de l'imperfection naturelle des créatures, fait seulement que les vitesses sont diminuées quand les matières sont augmentées; mais c'est sans aucune diminuation des forces.

Sur le §. 40.

103. J'avois soutenu, que la dépendance de la machine du Monde d'un Auteur Divin, est plutôt cause que ce défaut n'y est point; que l'ouvrage n'a point besoin d'être redressé; qu'il n'est point sujet à se détraquer; et enfin, qu'il ne sauroit diminuer en perfection. Je donne maintenant à déviner aux gens, comment on peut inférer contre moi, comme on fait ici, qu'il faut, si cela est, que le Monde matériel soit infini et éternel, sans aucun commencement; et que Dieu doit toujours avoir créé autant d'hommes et d'autres espèces, qu'il est possible d'en créer.

Sur le §. 41.

104. Je ne dis point que l'espace est un ordre ou une situation qui rend les choses situables; ce seroit parler galimatias. On n'a qu'à considérer mes propres paroles, et les joindre à ce

que je viens de dire ci-dessus, Num. 47. pour montrer comment l'esprit vient à se former l'idée de l'espace, sans qu'il faille qu'il y ait un Etre réel et absolu qui y réponde, hors de l'esprit et hors des rapports. Je ne dis donc point, que l'espace est un Ordre ou une situation, mais un ordre des situations, ou selon lequel les situations sont rangées, et que l'espace abstrait est cet ordre des situations, conçues comme possibles. Ainsi c'est quelque chose d'idéal. Mais il semble qu'on ne me veut point entendre. J'ai répondu déjà ici, Num. 54. à l'objection qui prétend qu'un Ordre n'est point capable de quantité.

105. On objecte ici que le temps ne sauroit être un ordre des choses successives, parce que la quantité du temps peut devenir plus grande ou plus petite, l'ordre des successions demeurant le même. Je réponds que cela n'est point: car si le temps est plus grand, il y aura plus d'états successifs pareils interposés; et s'il est plus petit, il y en aura moins, puisqu'il n'y a point de vuide ni de condensation ou de pénétration, pour ainsi dire, dans les temps, non plus que dans les lieux.

106. Je soutiens que sans les créatures, l'immensité et l'éternité de Dieu ne laisseroient pas de subsister, mais sans aucune dépendance ni des temps ni des lieux. S'il n'y avoit point de créatures, il n'y auroit ni temps, ni lieux; et par conséquent point d'espace actuel. L'immensité de Dieu est indépendante de l'espace, comme l'éternité de Dieu est indépendante du temps. Elles portent seulement à l'égard de ces deux ordres de choses, que Dieu seroient présent et coëxistant à toutes les choses qui existeroient. Ainsi je n'admets point ce qu'on avance ici, que si Dieu seul existoit, il y auroit temps et espace, comme à présent. Au lieu qu'alors, à mon avis, ils ne seroient que dans les idées, comme des simples possibilités. L'immensité et l'éternité de Dieu sont quelques chose de plus éminent que la durée et l'étendue des créatures, non-seulement par rapport à la grandeur, mais encore par rapport à la nature de la chose. Ces attributs divins n'ont point besoin de choses hors de Dieu, comme sont les lieux et les temps actuels. Ces vérités ont été assez reconnues par les Théologiens, et par les Philosophes.

Sur le §. 42.

107. J'avois soutenu que l'opération de Dieu, par laquelle il redresseroit la machine du monde corporel, prette par sa nature (à ce qu'on prétend) à tomber dans le repos, seroit un miracle. On a répondu, que ce ne seroit point une opération miraculeuse, parce qu'elle seroit ordinaire, et doit arriver assez souvent. J'ai répliqué, que ce n'est pas l'usuel ou le non usuel, qui fait le miracle proprement dit, ou de la plus grande espèce, mais de surpasser les forces des créatures; et que c'est le sentiment des Théologiens et des Philosophes. Et qu'ainsi on m'accorde, au moins, que ce qu'on introduit, et que je désapprouve, est un miracle de la plus grande espèce, suivant la notion reçu, c'est-à-dire, qui surpasse les forces créées; et que c'est justement ce que tout le monde tâche d'éviter en Philosophie. On me répond maintenant, que c'est appeller de la Raison à l'Opinion vulgaire. Mais je réplique encore, que cette opinion vulgaire, suivant laquelle il faut éviter en philosophant, autant qu'il se peut, ce que surpasse les natures des créatures, est très-raisonable. Autrement rien ne sera si aisé que de rendre raison de tout, en faisant survenir une Divinité, Deum ex machina, sans se soucier des natures des choses.

108. D'ailleurs, le sentiment commun des Théologiens ne doit pas être traité simplement en opinion vulgaire. Il faut de grandes raisons pour qu'on ose y contrevenir, et je n'en vois aucune ici.

109. Il semble qu'on s'écarte de sa propre notion, qui demandoit que le miracle soit rare, en me reprochant, quoique sans fondement, sur le §. 31. que l'Harmonie préétablie seroit un miracle perpétuel; si ce n'est qu'on ait voulu raisonner contre moi ad hominem.

Sur le §. 43.

110. Si le miracle ne diffère du naturel que dans l'apparence et par rapport à nous, en sorte que nous appellions seulement miracle ce que nous observons rarement, il n'y aura point de différence interne réelle entre le miracle et le naturel; et, dans le fond des choses, tout sera également naturel, ou tout sera également miraculeux. Les Théologiens auront-ils raison de s'accomoder du premier, et les Philosophes du second?

111. Cela n'ira-t-il pas encore à faire de Dieu l'Ame du Monde, si toutes ses opérations sont naturelles, comme celles que l'ame exerce dans le corps? Ainsi Dieu sera une partie de la Nature.

112. En bonne Philosophie, et en saine Théologie, il faut distinguer entre ce qui est explicable par les natures et les forces des créatures, et ce qui n'est explicable que par les forces de la substance infinie. Il faut mettre une substance infinie entre l'opération de Dieu qui va au delà des forces des natures, et entre les opérations des choses qui suivent les loix que Dieu leur a données, et qu'ils les a rendues capables de suivre par leurs natures, quoiqu'avec son assistance.

113. C'est par-là que tombent les Attractions proprement dites, et autres opérations inexplicables par les natures des créatures, qu'il faut faire effectuer par miracle, ou recourir aux absurdités, c'est-à-dire, aux qualités occultes scholastiques, qu'on commence à nous débiter sous le spécieux nom de forces, mais qui nous ramènent dans le royaume des ténèbres. C'est, inventa fruge, glandibus vesci.

114. Du temps de Mr. Boyle, et d'autres excellens hommes qui fleurissoient en Angleterre sous les commencemens de Charles II. on n'auroit pas osé nous débiter des notions si creuses. J'espère que ce beau temps reviendra sous un aussi bon Gouvernemement que celui d'à présent, et que les esprits un peu trop divertis par le malheur des temps, retourneront à mieux cultiver les connoisances solides. Le capital de Mr. Boyle étoit d'inculquer que tout se faisoit mécaniquement dans la Physique. Mais c'est un malheur des hommes, de se dégoûter enfin de la raison même, et de s'ennuyer de la lumière. Les chimères commencent à revenir et plaisent, parce qu'elles ont quelque chose de merveilleux. Il arrive dans le Pays philosophique ce qui est arrivé dans le Pays poëtique. On s'est lassé des Romans raisonnables, tels que la Clélie Françoise, ou l'Armène Allemande; et on est revenu depuis quelque temps aux Contes des Fées.

115. Quant aux mouvemens des corps célestes, et, plus encore, quant à la formation des plantes et des animaux, il n'y a rien qui tienne du miracle, excepté le commencement de ces choses. L'organisme des animaux est une mécanisme, qui suppose une préformation divine; ce qui en suit est purement naturel, et tout-à-fait mécanique.

116. Tout ce qui se fait dans le corps de l'homme, et de tout animal, est aussi mécanique que ce qui se fait dans une montre. La différence est seulement telle qu'elle doit être entre une machine d'une invention divine, et entre la production d'un ouvrier aussi borné que l'homme.

Sur le §. 44.

117. Il n'y a point de difficulté chez les Théologiens, sur les miracles des Anges; il ne s'agit que de l'usage du mot. On pourra dire que les Anges font des miracles, mais moins proprement dits, ou d'un ordre inférieur. Disputer là-dessus seroit une question de nom. On pourra dire que cet Ange qui transportoit Habacuc par les airs, qui remuoit le Lac de Bethzaida, faisoit un miracle; mais ce n'étoit pas un miracle du premier rang, car il est explicable par les forces naturelles des Anges, supérieures aux nôtres.

Sur le §. 45.

118. J'avois objecté qu'une Attraction proprement dite, ou à la scholastique, seroit une opération en distance, sans moyen. On répond ici qu'une Attraction sans moyen seroit une contradiction. Fort bien; mais comment l'entend-on donc, quand on veut que le Soleil à travers d'un espace vuide, attire le globe de la Terre? Est-ce Dieu qui sert de moyen? Mais ce seroit un miracle, s'il y en a jamais eu; cela surpasseroit les forces des créatures.

119. Ou sont-ce peut-être quelques substances immatérielles, ou quelques rayons spirituels, ou quelque accident sans substance, quelque espèce, comme intentionelle; ou quelque autre je ne sais quoi, qui doit faire ce moyen prétendu? choses dont il semble qu'on a encore bonne provision en tête, sans assez les expliquer.

120. Ce moyen de communication est, dit-on, invisible, intangible, non mécanique. On pouvoit ajouter avec le même droit, inexplicable, non intelligible, précaire, sans fondement, sans exemple.

121. Mais il est régulier, dit-on, il est constant, et par conséquent naturel. Je réponds, qu'il ne sauroit être régulier sans être raisonnable; et qu'il ne sauroit être naturel, sans être explicable par les natures des crétures.

122. Si ce moyen, qui fait une véritable attraction, est constant, et en même temps inexplicable par les forces des créatures, et s'il est véritable avec cela, c'est un miracle perpétuel; et s'il n'est pas miraculeux, il est faux. C'est une chose chimérique; une qualité occulte scholastique.

123. Il seroit comme le cas d'un corps allant en rond, sans s'écarter par la tangente, quoique rien d'explicable ne l'empêchât de le faire. Exemple que j'ai déjà allégué, et auquel on n'a pas trouvé à propos de répondre; parce qu'il montre trop clairement la différence entre le véritable naturel, d'un côté, et entre la qualité occulte chimérique des Ecoles, de l'autre côté.

Sur le §. 46.

124. Les forces naturelles des Corps sont toutes soumises aux loix mécaniques, et les forces na-

turelles des Esprits, sont toutes soumises aux loix morales. Les premières suivent l'ordre des causes efficientes; et les secondes suivent l'ordre des causes finales. Les premières opèrent sans liberté, comme une montre; les secondes sont exercées avec liberté, quoiqu'elles s'accordent exactement avec cette espèce de montre, qu'une autre cause libre, supérieure, a accommodée avec elles par avance. J'en ai déjà parlé, Num. 92.

125. Je finis par un point qu'on m'a opposé au commencement de ce quatrième Ecrit, où j'ai déjà répondu ci-déssus, Num. 18. 19. 20. Mais je me suis réservé d'en dire encore davantage en concluant. On a prétendu d'abord que je commets une pétition de principe; mais de quel principe, je vous en prie? Plût à Dieu qu'on n'eût jamais supposé des principes moins claires! Ce principe est celui du besoin d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu. Est-ce un principe qui a besoin de preuves? On me l'avoit même accordé, ou fait semblent de l'accorder, au second Num. du troisième Ecrit: peut-être, parce qu'il auroit paru trop choquant de le nier; mais ou l'on ne l'a fait qu'en paroles, ou l'on se contredit, ou l'on se retracte.

126. J'ose dire que sans ce grand principe, on ne sauroit venir à la preuve de l'existence de Dieu, ni rendre raison de plusieurs autres vérités importantes.

127. Tout le monde ne s'en est-il point servi en mille occasions? Il est vrai qu'on l'a oublié par négligence en beaucoup d'autres; mais c'est là justement l'origine des chimères; comme, par exemple, d'un Temps ou d'un Espace absolu réel, du Vuide, des Atomes, d'une Atraction à la scholastique, de l'Influence Physique entre l'ame et le corps, et de mille autres fictions, tant de celles qui sont restées de la fausse persuasion des Anciens, que de celles qu'on inventées depuis peu.

128. N'est-ce pas à cause de la violation de ce grand principe, que les Anciens se sont déjà moqués de la déclinaison sans sujet des Atomes d'Epicure? Et j'ose dire que l'Attraction à la scholastique qu'on renouvelle aujourd'hui, et dont on ne se moquoit pas moins il y a 30. ans ou environ, n'a rien de plus raisonnable.

129. J'ai souvent défié les gens de m'apporter une instance contre ce grand principe, un exemple non contesté, où il manque; mais on ne l'a jamais fait, et on ne le fera jamais. Cependant il y a une infinité d'exemples où il réussit; ou plutôt il réussit dans tous les cas connus où il est employé. Ce qui doit faire juger raisonnablement, qu'il réussira encore dans les cas inconnus, ou qui ne deviendront connus que par son moyen, suivant la maxime de la Philosophie expérimentale, qui procède a posteriori; quand même il ne seroit point d'ailleurs justifié par la pure raison, ou a priori.

130. Me nier ce grand principe, c'est faire encore d'ailleurs comme Epicure, réduit à nier cet autre grand principe, qui est celui de la contradiction; savoir que toute énonciation intelligible doit être vraie, ou fausse. Chrisippe s'amusoit à le prouver contre Epicure; mais je ne crois pas avoir besoin de l'imiter, quoique j'aie déjà dit cidessus ce qui peut justifier le mien, et quoique je puisse dire encore quelque chose là-dessus, mais qui seroit peut-être trop profond pour convenir à cette présente contestation. Et je crois que des personnes raisonnables et impartiales m'accorderont, que d'avoir réduit son Adversaire à nier ce principe c'est l'avoir mené ad absurdum.

CINQUIÈME RÉPLIQUE DE MR. CLARKE.

Comme un Discours diffus n'est pas une marque d'un esprit clair, ni un moyen propre à donner des idées claires aux Lecteurs, je tâcherai de répondre à ce cinquième Ecrit d'une manière distincte, et en aussi peu de mots qu'il me sera possible.

1 — 20. Il n'y a aucune ressemblance entre une balance mise en mouvement par des poids ou par une impulsion, et un esprit qui se meut, ou qui agit, par la considération de certains motifs. Voici en quoi consiste la différence. La balance est entièrement passive, et par conséquent sujette à une nécessité absolue: au lieu que l'esprit non-seulement reçoit une impression, mais encore agit; ce qui fait l'essence de la liberté. Supposer que lorsque différentes manières d'agir paroissent également bonnes, elles ôtent entièrement à l'esprit le pouvoir d'agir, comme les poids égaux empêchent nécessairement une balance de se mouvoir; c'est nier qu'un esprit ait en lui-même un principe d'action, et confondre le pouvoir d'agir, avec l'impression que les motifs font sur l'esprit, en quoi il est tout-à-fait passif. Le motif, ou la chose que l'esprit considère, et qu'il a en vue, est quelque chose d'externe. L'impression que ce motif fait sur l'esprit, est la qualité perceptive, dans laquells l'esprit est passif. Faire

quelque chose après, ou en vertu de cette perception, est la faculté de se mouvoir de soi-même, ou d'agir. Dans tous les Agens animés, c'est la Spontanéité; et dans les Agens intelligens, c'est proprement ce que nous appelons Liberté. L'erreur où l'on tombe sur cette matière, vient de ce qu'on ne distingue pas soigneusement ces deux choses, de ce que l'on confond le motif avec le principe d'action, de ce que l'on prétend que l'esprit n'a point d'autre principe d'action que le motif, quoique l'esprit soit tout-à-fait passif en recevant l'impression du motif. Cette doctrine fait croire que l'esprit n'est pas plus actif, que le seroit une balance, si elle avoit d'ailleurs la faculté d'apercevoir les choses: ce que l'on ne peut dire sans renverser entièrement l'idée de la liberté. Une balance poussée des deux côtés par une force égale, ou pressée des deux côtés par des poids égaux, ne peut avoir aucun mouvement. Et supposé que cette balance reçoive la faculté d'apercevoir, en sorte qu'elle sache qu'il lui est impossible de se mouvoir, ou qu'elle se fasse illusion, en s'imaginant qu'elle se meut elle-même, quoiqu'elle n'ait qu'un mouvement communiqué; elle se trouveroit précisément dans le même état, où le savant Auteur suppose que se trouve un Agent libre, dans tous les cas d'une indifférence absolue. Voici en quoi consiste la fausseté de l'argument dont il s'agit ici. La balance, faute d'avoir en elle-même un principe d'action, ne peut se mouvoir lorsque les poids sont égaux; mais un Agent libre, lorsqu'il se présente deux ou plusieurs manières d'agir également raisonnables et parfaitement semblables, conserve encore en lui-même le pouvoir d'agir, parce qu'il a la faculté de se mouvoir. De plus, cet Agent libre peut avoir de très-bonnes et de très-fortes raisons, pour ne pas s'abstenir entièrement d'agir; quoique peut-être il n'y ait aucune raison, qui puisse déterminer qu'une certaine manière d'agir vaut mieux qu'une autre. On ne peut donc soutenir que, supposé que deux différentes manières de placer certaines particules de matière fussent également bonnes et raisonnables, Dieu ne pourroit absolument, ni conformément à sa sagesse, les placer d'aucune de ces deux manières, faute d'une raison suffisante, qui pût le déterminer à choisir l'une préférablement à l'autre: on ne peut, dis-je, soutenir une telle chose, sans faire Dieu un Etre purement passif; et par conséquent il ne seroit point Dieu, ou le Gouverneur du monde. Et quand on nie la possibilité de cette supposition, savoir, qu'il peut y avoir deux parties égales de matière, dont la situation peut-être également bien transposée, on n'en sauroit alléguer d'autre raison, que cette pétition de principe; savoir, qu'en ce cas-là, ce que le savant Auteur dit d'une raison suffisante, ne seroit pas bien fondé. Car sans cela, comment peut-on dire qu'il est impossible que Dieu puisse avoir de bonnes raisons pour créer plusieurs particules de matière parfaitement semblables en différens lieux de l'univers? Et en ce cas là, puisque les parties de l'espace sont semblables, il est évident que si Dieu n'a point donné à ces parties de matière des situations différentes dès le commencement, il n'a pu en avoir d'autre raison que sa seule volonté. Cependant on ne peut pas dire avec raison, qu'une telle volonté est une volonté sans aucun motif; car les bonnes raisons que Dieu peut avoir de créer plusieurs particules de matière parfaitement semblables, doivent par conséquent lui servir de motif pour choisir (ce qu'une balance ne sauroit faire) l'une de deux choses absolument indifférentes; c'est-à-dire, pour mettre ces particules dans une certaine situation, quoiqu'une situation tout-à-fait contraire eût également bonne.

La nécessité, dans les questions philosophiques, signifie toujours une Nécessité absolue. La Nécessité hypothétique, et la Nécessité morale, ne sont que des manières de parler figurées; et à la rigueur philosophique, elles ne sont point une Nécessité. Il ne s'agit pas de savoir si une chose doit être, lorsque l'on suppose qu'elle est, ou qu'elle sera: c'est ce qu'on appelle une Nécessité hypothétique. Il ne s'agit pas non plus de savoir, s'il est vrai qu'un Etre bon, et qui continue d'être bon, ne sauroit faire le mal: ou si un Etre sage ne sauroit agir d'une manière contraire à la sagesse: ou si une personne qui aime la vérité, et qui continue de l'aimer, peut dire un mensonge; c'est ce que l'on appelle une Nécessité morale. Mais la véritable et la seule question philosophique touchant la liberté, consiste à savoir, si la cause ou le principe immédiat et physique de l'action est réellement dans celui que nous appelons l'Agent; ou si c'est quelque autre raison suffisante qui est la véritable cause de l'action, en agissant sur l'Agent, et en faisant qu'il ne soit pas un véritable Agent, mais un simple Patient. On peut remarquer ici en passant, que le savant Auteur contredit sa propre hypothèse, lorsqu'il dit que la volonté ne suit pas toujours exactement l'entendement pratique, parce qu'elle peut quelquefois trouver des rai-

sons pour suspendre sa résolution. Car ces raisons-là ne sont-elles pas le dernier jugement de l'entendement pratique?

21—25. S'il est possible que Dieu produise, ou qu'il ait produit deux portions de matière parfaitement semblables, de sorte que le changement de leur situation seroit une chose indifférente? Ce que le savant Auteur dit d'une Raison suffisante, ne prouve rien. En répondant à ceci, il ne dit pas, comme il le devroit dire, qu'il est impossible que Dieu fasse deux portions de matière tout-à-fait semblables; mais que sa sagesse ne lui permet pas de le faire. Comment fait-il cela? Pourra-t-il prouver qu'il n'est pas possible que Dieu puisse avoir de bonnes raisons pour créer plusieurs parties de matière parfaitement semblables en différens lieux de l'Univers? La seule preuve qu'il allègue, est, qu'il n'y auroit aucune raison suffisante, qui pût déterminer la volonté de Dieu à mettre une de ces parties de matière dans une certaine situation plutôt que dans une autre. Mais si Dieu peut avoir plusieurs bonnes raisons, (on ne sauroit prouver le contraire,) si Dieu, dis-je, peut avoir plusieurs bonnes raisons pour créer plusieurs parties de matière tout-à-fait semblables, l'indifférence de leur situation suffira-t-elle pour en rendre la création impossible, ou contraire à sa sagesse? Il me semble que c'est formellement supposer ce qui est en question. On n'a point répondu à un autre argument de la même nature, que j'ai fondé sur l'indifférence absolue de la première détermination particulière du mouvement au commencement du Monde.

26—32. Il semble qu'il y ait ici plusieurs contradictions. On reconnoit que deux choses tout-à-fait semblables seroient véritablement deux choses; et nonobstant cet aveu, on continue de dire qu'elles n'auroient pas le principe d'Individuation: et dans le IV. Ecrit, §. 6. on assure positivement, qu'elles ne seroient qu'une même chose sous deux noms. Quoique l'on reconnoisse que ma supposition est possible, on ne veut pas me permettre de faire cette supposition. On avoue que les parties du temps et de l'espace sont parfaitement semblables en elles-mêmes; mais on nie cette ressemblance lorsqu'il y a des corps dans ces parties. On compare les différentes parties de l'espace qui coëxistent, et les différentes parties successives du Temps, à une ligne droite, qui coupe une autre ligne droite en deux points coïncidents, qui ne sont qu'un seul point. On soutient que l'espace n'est que l'ordre des choses qui coëxistent: et cependant on avoue que le Monde matériel peut-être borné; d'où il s'ensuit qu'il faut nécessairement qu'il y ait un espace vuide au-delà du Monde. On reconnoit que Dieu pouvoit donner des bornes à l'Univers; et après avoir fait cet aveu, on ne laisse pas de dire que cette supposition est non-seulement déraisonnable et sans but, mais encore une fiction impossible; et l'on assure qu'il n'y a aucune raison possible, qui puisse limiter la quantité de la matière. On soutient que le mouvement de l'Univers tout entier ne produiroit aucun changement; et cependant on ne répond pas à ce que j'avois dit, qu'une augmentation ou une cessation subite du mouvement du Tout, causeroit un choc sensible à toutes les parties. Et il n'est pas moins évident, qu'un mouvement circulaire du Tout produiroit une force centrifuge dans toutes les parties. J'ai dit que le Monde matériel doit être mobile, si le Tout est borné: on le nie, parce que les parties de l'espace sont immobiles, dont le Tout est infini et existe nécessairement. On soutient que le mouvement renferme nécessairement un changement rélatif de situation dans un corps par rapport à d'autres corps; et cependant on ne fournit aucun moyen d'éviter cette conséquence absurde, savoir, que la mobilité d'un corps dépend de l'existence d'autres corps; et que si un corps existoit seul, il seroit incapable de mouvement; ou que les parties d'un corps qui circule, (du Soleil par exemple) perdroient la force centrifuge qui naît de leur mouvement circulaire, si toute la matière extérieure qui les environne, étoit annihilée. Enfin, on soutient que l'infinité de la matière est l'effet de la volonté de Dieu; et cependant on approuve la doctrine de Descartes, comme si elle étoit incontestable, quoique tout le monde sache que le seul fondement sur lequel ce Philosophe l'a établie, est cette suposition: Que la Matière étoit nécessairement infinie, puisque l'on ne sauroit la supposer finie sans contradiction. Voici ses propres termes: Puto implicare contradictionem, ut Mundus sit finitus. Si cela est vrai, Dieu n'a jamais pu limiter la quantité de la matière; et par conséquent il n'en est point le Créateur, et il ne peut la détruire.

Il me semble que le savant Auteur n'est jamais d'accord avec lui-même, dans tout ce qu'il dit touchant la matière et l'espace. Car tantôt il combat le vuide, ou l'espace destitué de matière, comme s'il étoit absolument impossible; (l'espace et la matière étant inséparables); et cependant il reconnoit souvent, que la quantité de la matière dans l'univers dépend de la volonté de Dieu.

33. 34. 35. Pour prouver qu'il y a du vuide, j'ai dit que certains espaces ne font point de résistance. Le savant Auteur répond que ces espaces sont remplis d'une matière, qui n'a point de pesanteur. Mais l'argument n'étoit pas fondé sur la pesanteur; il étoit fondé sur la résistance, qui doit être proportionnée à la quantité de la matière, soit que la matière ait de la pesanteur, ou qu'elle n'en ait pas.

Pour prévenir cette réplique, l'Auteur dit que la résistance ne vient pas tant de la quantité de la matière, que de la difficulté qu'elle a à céder; mais cet argument est tout-à-fait hors d'oeuvre; parce que la question dont il s'agit, ne regarde que les corps fluides qui ont peu de ténacité, ou qui n'en ont point du tout, comme l'eau et le vif-argent, dont les parties n'ont de la peine à céder, qu'a proportion de la quantité de matière qu'elles contiennent. L'exemple que l'on tire du bois flottant, qui contient moins de matière pesante qu'un égal volume d'eau, et qui ne laisse pas de faire une plus grande résistance; cet exemple, dis-je, n'est rien moins que philosophique. Car un égal volume d'eau renfermée dans un vaisseau, ou gelée et flottante, fait une plus grande résistance que le bois flottant; parce qu'alors la résistance est causée par le volume entier de l'eau. Mais lorsque l'eau se trouve en liberté et dans son état de fluidité, la résistance n'est pas causée par toute la masse du volume égal d'eau, mais seulement par une partie de cette masse; de sorte qu'il n'est pas surprenant que dans ce cas l'eau semble faire moins de résistance que le bois.

36. 37. 38. L'Auteur ne paroît pas raisonner sérieusement dans cette partie de son Ecrit. Il se contente de donner un faux jour à l'idée de l'Immensité de Dieu, qui n'est pas une Intelligentia supramundana, (semota à nostris rebus sejunctaque longe,) et qui n'est pas loin de chacun de nous; car en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être.

L'espace occupé par un corps n'est pas l'étendue de ce corps; mais le corps étendu existe dans cet espace.

Il n'y a aucun espace borné; mais notre imagination considère dans l'espace, qui n'a point de bornes, et qui n'en peut avoir, telle partie ou telle quantité qu'elle juge à propos d'y considérer.

L'espace n'est pas une affection d'un ou de plusieurs corps, ou d'aucun Etre borné, et il ne passe point d'un sujet à un autre; mais il est toujours, et sans variation, l'immensité d'un Etre immense, qui ne cesse jamais d'être le même.

Les espaces bornés ne sont point des propriétés des substances bornées; ils ne sont que des parties de l'espace infini dans lesquelles les substances bornées existent.

Si la matière étoit infini, l'espace infini ne seroit pas plus une propriété de ce corps infini, que les espaces finis sont des propriétés des corps finis. Mais en ce cas, la matière infinie seroit dans l'espace infini, comme les corps finis y sont présentement.

L'immensité n'est pas moins essentielle à Dieu, que son éternité. Les parties de l'Immensité étant tout-à-fait différentes des parties matérielles, séparables, divisibles, et mobiles, d'où naît la corruptibilité, elles n'empêchent pas l'Immensité d'être essentiellement simple; comme les parties de la Durée n'empêchent pas que la même simplicité ne soit essentielle à l'éternité.

Dieu lui-même n'est sujet à aucun changement par la diversité et les changemens des choses, qui ont la vie, le mouvement, et l'être en lui.

Cette doctrine, qui paroît si étrange à l'Auteur, est la doctrine formelle de St. Paul, et la voix de la Nature et de la Raison.

Dieu n'existe point dans l'espace, ni dans le temps; mais son existence est la cause de l'espace et du temps. Et lorsque nous disons, conformément au langage du vulgaire, que Dieu existe dans tout l'espace et dans tout le temps; nous voulons dire seulement qu'il est partout et qu'il est éternel; c'est-à-dire, que l'espace infini et le temps sont des suites nécessaires de son existence; et non, que l'espace et le temps sont des êtres distincts de lui, DANS lesquels il existe.

J'ai fait voir ci-dessus, sur le §. 40. l'espace borné n'est pas l'étendue des corps. Et l'on n'a aussi qu'à comparer les deux Sections suivantes (47. et 48.) avec ce que j'ai déjà dit.

49. 50. 51. Il me semble que ce que l'on trouve ici, n'est qu'une chicane sur des mots. Pour ce qui est de la question touchant les parties de l'espace, voyez ci-dessus, Réplique III. §. 3. et Réplique IV. §. 11.

52. et 53. L'argument dont je me suis servi ici pour faire voir que l'espace est réellement indépendant des corps est fondé sur ce qu'il est possible que le monde matérielle soit borné et mobile. Le savant Auteur ne devoit donc pas se contenter de répliquer, qu'il ne croit pas que la

sagesse de Dieu lui ait pu permettre de donner des bornes à l'Univers, et de le rendre capable de mouvement. Il faut que l'Auteur soutienne qu'il étoit impossible que Dieu fit un monde borné et mobile; ou qu'il reconoisse la force de mon argument, fondé sur ce qu'il est possible que le monde soit borné et mobile. L'Auteur ne devoit pas non plus se contenter de répéter ce qu'il avoit avancé; savoir que le mouvement d'un Monde borné ne seroit rien, et que, faute d'autres corps avec lesquels on pût le comparer, il ne produiroit aucun changement sensible. Je dis que l'Auteur ne devoit pas se contenter de répéter cela, à moins qu'il ne fût en état de réfuter ce que j'avois dit d'un fort grand changement qui arriveroit dans le cas proposé; savoir que les Parties recevroient un choc sensible par une soudaine augmentation du mouvement du Tout, ou par la cessation de ce même mouvement. On n'a pas entrepris de répondre à cela.

53. Comme le savant Auteur est obligé de reconnoître ici, qu'il y a de la différence entre le mouvement absolu et le mouvement relatif; il me semble qu'il s'ensuit de là nécessairement, que l'espace est une chose tout-à-fait différente de la situation ou de l'ordre des corps. C'est de quoi les Lecteurs pourront juger, en comparant ce que l'Auteur dit ici avec ce que l'on trouve dans les Principes de Mr. le Chevalier Newton, Lib. 1. Defn. 8.

54. J'avois dit que le temps et l'espace étoient des QUANTITÉS; ce qu'on ne peut pas dire de la situation et de l'ordre. On réplique à cela, que l'ordre a sa quantité: qu'il y a dans l'ordre quelque chose qui précède, et quelque chose qui suit; qu'il y a une distance ou un intervalle. Je réponds, que ce qui précède et ce qui suit constitue la situation ou l'ordre; mais la distance, l'intervalle, ou la quantité du temps ou de l'espace, dans lequel une chose suit une autre, est une chose tout-à-fait distincte de la situation ou de l'ordre, et elle ne constitue aucune quantité de situation ou d'ordre. La situation ou l'ordre peuvent être les mêmes, lorsque la quantité du temps ou de l'espace, qui intervient, se trouve fort différente. Le savant Auteur ajoute, que les Raisons et les Proportions ont leur quantité; et que, par conséquent, le temps et l'espace peuvent aussi avoir la leur, quoiqu'ils ne soient que des rélations. Je réponds premièrement, que s'il étoit vrai que quelques sortes de rélations (comme par exemple, les Raisons ou les Proportions,) fussent des quantités, il ne s'ensuivroit pourtant pas que la situation et l'ordre, qui sont des relations d'une nature tout-à-fait différente, seroient aussi des quantités. Secondement, les proportions ne sont pas des quantités, mais des proportions de quantités. Si elles étoient des quantités, elles seroient les quantités de quantités, ce qui est absurde. J'ajoute que si elles étoient des quantités, elles augmenteroient toujours par l'addition, comme toutes les autres quantités. Mais l'addition de la proportion de 1 à 1, à la proportion de 1 à 1, ne fait pas plus que la proportion de 1 à 1: et l'addition de la proportion de $\frac{1}{2}$ à 1, à la proportion de 1 à 1, ne fait pas la proportion de $1\frac{1}{2}$ à 1, mais seulement la proportion de $\frac{1}{2}$ à 1. Ce que les Mathématiciens appellent quelquefois, avec peu d'exactiude, la quantité de la proportion, n'est, à parler proprement, que la quantité de la grandeur relative ou comparative d'une chose par rapport à une autre: et la proportion n'est pas la grandeur comparative même, mais la comparaison ou le rapport d'une grandeur à une autre. La proportion de 6 à 1, par rapport à celle de 3 à 1, n'est pas une double quantité de proportion, mais la proporton d'une double quantité Et en général, ce que l'on dit avoir une plus grande ou plus petite proportion, n'est pas avoir une plus grande ou plus petite quantité de proportion ou de rapport, mais, avoir une plus grande ou plus petite quantité à une autre. Ce n'est pas une plus grande ou plus petite quantité de comparaison, mais la comparaison d'une plus grande ou plus petite quantité. L'expression Logarithmique d'une proportion, n'est pas (comme le savant Auteur le dit) la mesure, mais seulement l'indice ou le signe artificiel de la proportion. Cet indice ne désigne pas une quantité de la proportion; il marque seulement combien de fois une proportion est répétée ou compliquée. Le Logarithme de la Proportion d'égalité est o, ce qui n'empêche pas que ce ne soit une proportion aussi réelle qu'aucune autre; et lorsque le Logarithme est négatif, comme 1, la proportion, dont il est le signe ou l'indice, ne laisse pas d'être affirmative. La proportion doublée ou triplée, ne désigne pas une double ou triple quantité de proportion; elle marque seulement combien de fois la proportion est répétée. Si l'on triple une fois quelque grandeur ou quelque quantité, cela produit une grandeur ou une quantité, laquelle, par rapport à la première, a la proportion de 3 à 1. Si on la triple une seconde fois, cela ne produit pas une double quantité de proportion, mais une grandeur ou une quantité, laquelle par rapport à la première, a la proportion (que l'on appelle doublée) de 9 à 1. Si on la triple une troisième fois, cela ne produit pas une triple quantité de proportion, mais une grandeur ou une quantité, laquelle, par rapport à la première, a la proportion (que l'on appelle triplée) de 27 à 1; et ainsi du reste. Troisièmement, le temps et l'espace ne sont point du tout de la nature des proportions, mais de la nature des quantités absolues, auxquelles les proportions conviennent. Par exemple, la proportion de 12 à 1, est une proportion beaucoup plus grande que celle de 2 à 1; et cependant une seule et même quantité peut avoir la proportion de 12 à 1, par rapport à une chose, et en même temps la proportion de 2 à 1, par rapport à une autre. C'est ainsi, que l'espace d'un jour a une beaucoup plus grande proportion à une heure, qu'à la moitié d'un jour; et cependant, nonobstant ces deux proportions, il continue d'être la même quantité de temps sans aucune variation. Il est donc certain que le temps (et l'espace aussi par la même raison) n'est pas de la nature des proportions, mais de la nature des Quantités absolues et invariables, qui ont des proportions différentes. Le sentiment du savant Auteur sera donc encore, de son propre aveu, une contradiction; à moins qu'il ne fasse voir la fausseté de ce raisonnement.

55–63. Il me semble que tout ce que l'on trouve ici, est une contradiction manifeste. Les Savans en pourront juger. On suppose formellement dans un endroit, que Dieu auroit pu créer l'Univers plutôt ou plus tard. Et ailleurs on dit que ces termes mêmes (plutôt et plus tard) sont des termes inintelligibles, et des suppositions impossibles. On trouve de semblables contradictions dans ce que l'Auteur dit touchant l'espace dans lequel la matière subsiste. Voyez ci-dessus, sur le §. 26—32.

64. et 65. Voyez si-dessus, §. 54.

66—70. Voyez ci-dessus, §. 1—20; et §. 21—25. J'ajouterai seulement ici, que l'Auteur, en comparant la volonté de Dieu au Hazard d'Epicure lorsqu'entre plusieures manières d'agir également bonnes elle en choisit une, compare ensemble deux choses, qui sont aussi différentes que deux choses le puissent être; puisqu'Epicure ne reconnoissoit aucune Volonté, aucune Intelligence, aucun principe actif dans la formation de l'Univers.

71. Voyez ci-dessus, §. 21—25.

72. Voyez ci-dessus, §. 1—20.

73. 74. 75. Quand on considère si l'espace est indépendant de la matière, et si l'Univers peut être borné et mobile; (voyez ci-dessus, §. 1—20, et §. 26—32.) il ne s'agit pas de la sagesse ou de la volonté de Dieu, mais de la nature absolue et nécessaire des choses. Si l'Univers peut être borné et mobile par la volonté de Dieu, ce que le savant Auteur est obligé d'accorder ici, quoiqu'il dise continuellement que c'est une supposition impossible; il s'ensuit évidemment que l'espace, dans lequel ce mouvement se fait, est indépendant de la matière. Mais si, au contraire, l'Univers ne peut être borné et mobile, et si l'espace ne peut être indépendant de la matière; il s'ensuit évidemment que Dieu ne peut, ni ne pouvoit, donner des bornes à la matière; et par conséquent l'Univers doit être non-seulement sans bornes, mais encore éternel, tant à parte ante qu'à parte post, nécessairement et indépendamment de la volonté de Dieu. Car l'opinion de ceux qui soutiennent que le Monde pourroit avoir existé de toute éternité, par la volonté de Dieu, qui exerçoit sa puissance éternelle; cette opinion, dis-je, n'a aucun rapport à la matière dont il s'agit ici.

76. et 77. Voyez ci-dessus, §. 73. 74. 75. et §. 1—20.; et ci-dessous, §. 103.

78. On ne trouve ici aucune nouvelle objection. J'ai fait voir amplement dans les Ecrits précédens, que la comparaison dont Mr. le Chevalier Newton s'est servi, et que l'on attaque ici, est juste et intelligible.

79—82. Tout ce que l'on objecte ici dans la Section 79. et dans la suivante, est une pure chicane sur des mots. L'existence de Dieu, comme je l'ai déjà dit plusieurs fois, est la cause de l'espace; et toutes les autres choses existent dans cet espace. Il s'ensuit donc que l'espace est aussi le lieu des idées; parce qu'il est le lieu des substances mêmes, qui ont des idées dans leur entendement.

J'avois dit, par voie de comparaison, que le sentiment de l'Auteur étoit aussi déraisonnable, que si quelqu'un soutenoit que l'Ame humaine est l'Ame des images des choses qu'elle aperçoit. Le savant Auteur raisonne la-dessus en plaisantant, comme si j'avois assuré que ce fût mon propre sentiment.

Dieu aperçoit tout, non par le moyen d'un organe, mais parce qu'il est lui-même actuellement présent par-tout. L'espace universel est donc le lieu où il aperçoit les choses. J'ai fait voir amplement ci-dessus, ce que l'on doit entendre par le mot de Sensorium, et ce que c'est que l'Ame

du Monde. C'est trop que de demander qu'on abandonne la conséquence d'un argument, sans faire aucune nouvelle objection contre les prémisses.

83—88, et 89. 90. 91. J'avoue que je n'entends point ce que l'Auteur dit, lorsqu'il avance, que l'Ame est un principe représentatif: que chaque substance simple est par sa propre nature une concentration et un miroir vivant de tout l'Univers: qu'elle est une représentation de l'Univers, selon son point de vue; et que toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parce qu'elles représentent toujours le même Univers.

Pour ce qui est de l'Harmonie préétablie, en vertu de laquelle on prétend que les affections de l'ame, et les mouvemens mécaniques du corps, s'accordent sans aucune influence mutuelle; voyez ci-dessous, sur le §. 110—116.

J'ai supposé que les images des choses sont portées par les organes des sens dans le Sensorium, où l'ame les aperçoit. On soutient que c'est une chose inintelligible; mais on n'en donne aucune preuve.

Touchant cette question, savoir si une substance immatérielle agit sur une substance matérielle, ou si celle-ci agit sur l'autre; voyez ci-dessous, §. 110—116.

Dire que Dieu aperçoit et connoît toutes choses, non par sa présence actuelle, mais parce qu'il les produit continuellement de nouveau; ce sentiment, dis-je, est une pure fiction des Scholastiques, sans aucun fondement.

Pour ce qui est de l'objection, qui porte que Dieu seroit l'Ame du Monde; j'y ai répondu amplement ci-dessus, Réplique II. §. 12. et Réplique IV. §. 32.

92. L'Auteur suppose que tous les mouvemens de nos corps sont nécessaires, et produits par une simple impulsion mécanique de la matière, tout-à-fait indépendante de l'ame; mais je ne saurois m'empêcher de croire que cette doctrine conduit à la Nécessité et au Destin. Elle tend à faire croire que les hommes ne sont que de pures machines, (comme Descartes s'étoit imaginé que les Bêtes n'avoient point d'ames;) en détruisant tous les argumens fondés sur les phénomènes, c'est-à-dire, sur les actions des hommes, dont on se sert pour prouver qu'ils ont des ames, et qu'ils ne sont pas des Etres purement matériels. Voyez ci-dessous, sur §. 110—116.

93. 94. 95. J'avois dit que chaque action consiste à donner une nouvelle force aux choses, qui reçoivent quelque impression. On répond à cela, que deux corps durs et égaux, poussés l'un contre l'autre rejaillissent avec la même force; et que par conséquent leur action réciproque ne donne point une nouvelle force. Il suffiroit de répliquer qu'aucun de ces deux corps ne rejaillit avec sa propre force; que chacun d'eux perd sa propre force, et qu'il est répoussé avec une nouvelle force communiquée par le ressort de l'autre; car si ces deux corps n'ont point de ressort, ils ne rejailleront pas. Mais il est certain que les toutes communications de mouvement purement mécaniques, ne sont pas une action, à parler proprement; elles ne sont qu'une simple passion, tant dans les corps qui poussent, que dans ceux qui sont poussés. L'action est le commencement d'un mouvement qui n'existoit point auparavant, produit par un principe de vie ou d'activité: et si Dieu ou l'Homme, ou quelque Agent vivant ou actif, agit sur quelque partie du monde matériel, si tout n'est pas un simple mécanisme, il faut qu'il y ait une augmentation et une diminution continuelle de toute la quantité du mouvement qui est dans l'Univers. Mais c'est ce que le savant Auteur nie en plusieurs endroits.

96. 97. Il se contente ici de renvoyer à ce qu'il a dit ailleurs. Je ferai aussi la même chose.

98. Si l'ame est une substance, qui remplit le Sensorium, ou le lieu dans lequel elle aperçoit les images des choses, qui y sont portées; il ne s'ensuit point de là, qu'elle doit être composée de parties semblables à celles de la matière, (car les parties de la matière sont des substances distinctes et indépendantes l'une de l'autre;) mais l'ame toute entière voit, entend, et pense, comme étant essentiellement un seul être individuel.

99. Pour faire voir que les Forces actives qui sont dans le monde, c'est-à-dire, la quantité du mouvement, ou la force impulsive communiquée aux corps; pour faire voir dis-je, que ces forces actives ne diminuent point naturellement, le savant Auteur soutient, que deux corps mous et sans ressort, se rencontrant avec des forces égales et contraires, perdent chacun tout leur mouvement, parce que ce mouvement est communiqué aux petites parties dont ils sont composés. Mais lorsque deux corps tout-à-fait durs et sans ressort perdent tout leur mouvement en se rencontrant, il s'agit de savoir que devient ce mouvement, ou cette force active et impulsive? Il ne sauroit être dispersé parmi les parties de ces corps, parce que ces parties ne sont susceptibles d'aucun trémoussement, faut de ressort. Et si l'on nie que ces corps doivent perdre leur mouvement total; je réponds qu'en ce cas-là, il s'ensuivra que les corps durs et élastiques rejailliront avec une double force; savoir, avec la force qui résulte du ressort, et de plus avec toute la force directe et primitive, ou du moins avec une partie de cette force; ce qui est contraire à l'expérience.

Enfin, l'Auteur ayant considéré la Démonstration de Mr. Newton, que j'ai citée ci-dessus, est obligé de reconnoître, que la quantité du mouvement dans le monde n'est pas toujours la même; et il a recours à un autre subterfuge, en disant que le mouvement et la force ne sont pas toujours les mêmes en quantité. Mais ceci est aussi contraire à l'expérience. Car la force dont il s'agit ici, n'est pas cette force de la matière, qu'on appelle Vis inertiae, laquelle continue effectivement d'être toujours la même, pendant que la quantité de la matière est la même; mais la force dont nous parlons ici, est la force active, impulsive et relative, qui est toujours proportionnée à la quantité du mouvement relatif. C'est ce qui paroît constamment par l'expérience, à moins que l'on ne tombe dans quelque erreur faute de bien supputer et de déduire la force contraire, qui nait de la résistance que les fluides font aux corps de quelque manière que ceux-ci se puissent mouvoir, et de l'action contraire et continuelle de la gravitation sur les corps jetés en haut.

100. 101. 102. J'ai fait voir dans la dernière Section, que la force active, selon la définition que j'en ai donné, diminue continuellement et naturellement dans le monde matériel. Il est évident que ce n'est pas un défaut, parce que ce n'est qu'une suite de l'inactivité de la matière. Car cette inactivité est non-seulement la cause, comme l'Auteur le remarque, de la diminution de la vitesse, à mesure que la quantité de la matière augmente; (ce qui à la vérité n'est point une diminution de la quantité du mouvement) mais elle est aussi la cause pourquoi des corps solides, parfaitemet durs et sans ressort, se rencontrant avec des forces égales et contraires, perdent tout leur mouvement et toute leur force active, comme je l'ai montré ci-dessus; et par conséquent ils ont besoin de quelque autre cause pour recevoir un nouveau mouvement.

103. J'ai fait voir amplement dans mes Ecrits précédens, qu'il n'y a aucun défaut dans les choses dont on parle ici. Car pourquoi Dieu n'auroit-il pas eu la liberté de faire un Monde, qui continueroit dans l'état où il est présentement, aussi long-temps ou aussi peu de temps qu'il le jugeroit à propos, et qui seroit ensuite changé, et recevroit telle forme qu'il voudroit lui donner, par un changement sage et convenable, mais qui peut-être seroit tout-à-fait au-dessus des loix du Mécanisme? L'Auteur soutient que l'Univers ne peut diminuer en perfection: qu'il n'y a aucune raison qui puisse borner la quantité de la matière: que les Perfections de Dieu l'obligent à produire toujours autant de matière qu'il lui est possible; et qu'un Monde borné est une fiction impraticable. J'ai inféré de cette doctrine, que le Monde doit être nécessairement infini et éternel; c'est aux savans à juger si cette conséquence est bien fondée.

104. L'Auteur dit à présent, que l'espace n'est pas un ordre ou une situation, mais un ordre de situations. Ce qui n'empêche pas que la même objection ne subsiste toujours: savoir, qu'un ordre de situations, n'est pas une quantité, comme l'espace l'est. L'Auteur renvoie donc à la Section 54. où il croit avoir prouvé que l'ordre est une quantité. Et moi je renvoie à ce que j'ai dit sur cette Section dans ce dernier Ecrit, où je crois avoir prouvé que l'ordre n'est pas une quantité. Ce que l'Auteur dit aussi touchant le Temps, renferme évidemment cette absurdité: savoir, que le Temps n'est que l'ordre des choses successives; et que cependant il ne laisse pas d'être une véritable quantité; parce qu'il est, non-seulement l'ordre des choses successives, mais aussi la quantité de la durée qui intervient entre chacune des choses particulières qui se succèdent dans cet ordre. Ce qui est une contradiction manifeste.

Dire que l'immensité ne signifie pas un espace sans bornes, et que l'éternité ne signifie pas une durée ou un temps sans commencement, sans fin, c'est (ce me semble,) soutenir que les mots n'ont aucune signification. Au lieu de raisonner sur cet article, l'Auteur nous renvoie à ce que certains Théologiens et Philosophes, (qui étoient de son sentiment) ont pensé sur cette matière. Mais ce n'est pas la de quoi il s'agit entre lui et moi.

107. 108. 109. J'ai dit que parmi les choses possibles, il n'y en a aucune qui soit plus miraculeuse qu'une autre, par rapport à Dieu; et que par conséquent le Mirale ne consiste dans aucune difficulté qui se trouve dans la nature d'une chose qui doit être faite, mais qu'il consiste

simplement en ce que *Dieu le fait rarement*. Le mot de *Nature*, et ceux de *Forces de la Nature*, de *Cours de la Nature*, etc. sont des mots qui signifient simplement qu'une chose arrive *ordinairement* ou *fréquemment*. Lorsqu'un corps humain réduit en poudre est ressuscité, nous disons que c'est un miracle: lorsqu'un corps humain est engendré de la manière ordinaire, nous disons que c'est une chose naturelle; et cette distinction est uniquement fondée sur ce que la puissance de Dieu produit l'une de ces deux choses ordinairement, et l'autre rarement. Si le Soleil (ou la Terre) est arrêté soudainement, nous disons que c'est un miracle; et le mouvement continuel du Soleil (ou de la Terre) nous paroît une chose naturelle: c'est uniquement parce que l'une de ces deux choses est ordinaire, et l'autre extraordinaire. Si les hommes sortoient ordinairement du tombeau, comme le blé sort de la semence, nous dirions certainement que ce seroit aussi une chose naturelle: et si le Soleil (ou la Terre) étoit toujours immobile, cela nous paroîtroit naturel; et en ce cas-là nous regarderions le mouvement du Soleil (ou de la Terre) comme une chose miraculeuse. Le savant Auteur ne dit rien contre ces raisons (*ces grandes raisons*, comme il les appelle,) qui sont si évidentes. Il se contente de nous renvoyer encore aux manières de parler ordinaires de certains Philosophes et de certains Théologiens; mais, comme je l'ai déjà rémarqué ci-dessus, ce n'est pas là de quoi il s'agit entre l'Auteur et moi.

110—116. Il est surprenant, que sur une matière qui doit être décidée par la raison et non par l'autorité, on nous renvoie encore à l'opinion de certains Philosophes et Thélogiens. Mais, pour ne pas insister sur cela; que veut dire le savant Auteur par une *différence réelle et interne* entre ce qui est miraculeux, et ce qui ne l'est pas; ou entre des *opérations naturelles et non naturelles, absolument, et par rapport à Dieu*? Croit-il qu'il y ait en Dieu deux *Principes d'action différens et réellement distincts*, ou qu'une chose soit plus difficile à Dieu qu'une autre? S'il ne le croit pas, il s'ensuit, ou que les mots d'*Action de Dieu naturelle et surnaturelle*, sont des termes dont la signification est *uniquement relative aux hommes*; parce que nous avons accoutumé de dire qu'un effet ordinaire de la puissance de Dieu est une chose naturelle, et qu'un effet extraordinaire de cette même puissance est une chose surnaturelle; (ce qu'on appelle les *Forces de la Nature*, n'étant véritablement qu'un mot sans aucun sens,) ou bien il s'ensuit que par une *Action de Dieu surnaturelle*, il faut entendre ce que Dieu fait *lui-même immédiatement*; et par une *Action de Dieu naturelle*, ce qu'il fait par *intervention* des causes secondes. L'Auteur se déclare ouvertement dans cette partie de son Ecrit, contre la première de ces deux distinctions; et il rejette formellement la seconde dans la Section 117. où il reconnoît que les Anges peuvent faire de *véritables miracles*. Cependant je ne crois pas que l'on puisse inventer une troisième distinction sur la matière dont il s'agit ici.

Il est tout-à-fait déraisonnable d'appeller l'*Attraction un Miracle*, et de dire que c'est un terme qui ne doit point entrer dans la Philosophie, quoique nous ayons si souvent déclaré d'une manière distincte et formelle, qu'en nous servant de ce terme, nous ne prétendons pas exprimer la *cause qui fait que les corps tendent l'un vers l'autre*; mais seulement l'effet de cette cause, ou le phénomène même, et les *Loix* ou les *Proportions selon lesquelles les corps tendent l'un vers l'autre*, comme on le découvre par l'expérience, quelle qu'en puisse être la cause. Il est encore plus déraisonable de ne vouloir point admettre la *Gravitation* ou l'*Attraction* dans le sens que nous lui donnons, selon lequel elle est certainement un phénomène de la Nature; et de prétendre en même temps que nous admettions une hypothèse aussi étrange que l'est celle de l'*Harmonie préétablie*, selon laquelle l'*Ame* et le *Corps* d'un homme n'ont pas plus d'influence l'un sur l'autre, que *deux horloges*, qui vont également bien, quelque éloignées qu'elles soient l'une de l'autre, et sans qu'il y ait entre elles aucune action réciproque. Il est vrai que l'Auteur dit, que Dieu prévoyant les *inclinations* de chaque ame, a formé dès le commencement la grande *Machine* de l'*Univers* d'une telle manière, qu'en vertu des *simples loix du Mécanisme*, les corps humains reçoivent des *mouvemens convenables*, comme étant des parties de cette grande machine. Mais est-il possible, que de *pareils mouvemens*, et autant diversifiés que le sont ceux des corps humains, soient produits par un *pur Mécanisme*, sans que la *volonté et l'esprit* agissent sur ces corps? Est-il croyable que, lorsqu'un homme forme une résolution, et qu'il sait un mois par avance, ce qu'il fera un certain jour, ou à une certaine heure; est-il croyable, dis-je, que son corps, en vertu d'un simple *Mécanisme* qui a été produit dans le Monde matériel dès le commencement de la création, se conformera ponctuellement à toutes les résolutions de l'esprit de cet homme au temps marqué? Selon cette hypothèse, tous les raisonnemens philosophiques, fondés sur le phénomènes et sur les expériences, deviennent inutiles. Car, si l'*Harmonie préétablie* est véritable, un homme ne voit, n'entend, et ne sent rien, et il ne meut point son corps: il s'imagine seulement voir, entendre, sentir, et mouvoir son corps. Et si les hommes étoient persuadés que le corps humain n'est qu'une *pure machine*, et que tous ses mouvemens qui *paroissent volontaires*, sont produits par les loix nécessaires d'un *Mécanisme matériel*, sans aucune influence ou opération de l'ame sur les corps; ils concluroient bien-tôt que cette *Machine* est l'*Homme tout entier*, et que l'*Ame harmonique*, dans l'hypothèse d'une *Harmonie préétablie*, n'est qu'une pure fiction et une vaine imagination. De plus, quelle difficulté évite-t-on par le moyen d'une si étrange hypothèse? On n'évite que celle-ci, savoir, qu'il n'est pas possible de concevoir comment une *Substance immatérielle* peut agir sur la matière. Mais Dieu n'est-il pas une *Substance immatérielle*, et n'agit-il pas sur la matière? D'ailleurs, est-il plus difficile de concevoir qu'une *Substance immatérielle* agit sur la matière, que de concevoir que la matière agit sur la matière? N'est-il pas aussi aisé de concevoir que certaines parties de matière peuvent être obligées de suivre les mouvemens et les inclinations de l'ame, sans aucune impression corporelle, que de concevoir que certaines portions de matière soient obligées de suivre leurs mouvemens réciproques, à cause de l'*union* ou *adhésion* de leurs parties, qu'on ne sauroit expliquer par aucun Mécanisme; ou que les rayons de la Lumière soient réflechis régulièrement par une surface qu'ils ne touchent jamais? C'est de quoi Mr. le Chevalier *Newton* nous a donné diverses expériences oculaires dans son *Optique*.

Il n'est pas moins surprenant que l'Auteur répète encore en termes formels, que depuis que le Monde à été créé, la *continuation du mouvement des Corps célestes*, la »formation »des Plantes et des Animaux, et tous les mouve»mens des Corps humains et de tous les autres Ani»maux, ne sont pas moins mécaniques que les mou»vemens d'une horloge.« Il me semble que ceux qui soutiennent ce sentiment, devroient expliquer en détail, par *quelles loix de Mécanisme* les *Planètes* et les *Comètes* continuent de se mouvoir dans les Orbes où elle se meuvent, au travers d'*un espace qui ne fait point de résistance*; par *quelles loix mécaniques* les *Plantes* et les *Animaux* sont formés, et quelle est la cause des *mouvemens spontanées* des Animaux et des Hommes, dont la variété est presque infinie. Mais je suis fortement persuadé, qu'il n'est pas moins impossible d'expliquer toutes ces choses, qu'il le seroit de faire voir qu'une maison, ou une ville, a été bâtie par un *simple Mécanisme*, ou que le Monde même a été formé dès le commencement sans aucune Cause *intelligente et active*. L'Auteur reconnoît formellement, que les choses ne pouvoient pas être *produites au commencement par un pur Mécanisme*. Après cet aveu, je ne saurois comprendre, pourquoi il paroît si zélé à banir Dieu du Gouvernement actuel du Monde, et à soutenir que sa Providence ne consiste que dans un simple concours, comme on l'appelle, par lequel toutes les créatures ne font que ce qu'elles feroient d'ellesmêmes par un *simple Mécanisme*. Enfin, je ne saurois concevoir, pourquoi l'Auteur s'imagine que Dieu est obligé, par sa nature ou par sa sagesse, de ne rien produire dans l'Univers, que ce qu'une *Machine corporelle peut* produire par de *simples loix mécaniques*, après qu'elle à été une fois mise en mouvement.

117. Ce que le savant Auteur avoue ici, qu'il *y a du plus et du moins* dans les *véritables miracles*, et que les Anges peuvent faire de *tels miracles*; ceci, dis-je, est directement *contraire* à ce qu'il a dit ci-devant de la *nature du Miracle* dans tous ses Ecrits.

118—123. Si nous disons que le Soleil attire la Terre, au travers d'un espace vuide; c'est-à-dire, que la Terre et le Soleil tendent l'un vers l'autre (quelle qu'en puisse être la cause,) avec une force qui est en proportion directe de leurs masses, ou de leurs grandeurs et densités prises ensemble, et en proportion doublée inverse de leurs distances; et que l'espace qui est entre ces deux corps, est vuide, c'est-à-dire, qu'il n'a rien qui résiste sensiblement au mouvement des corps qui le traversent; tout cela n'est qu'un phénomène, ou un fait actuel, découvert par l'expérience. Il est sans doute vrai, que ce phénomène n'est pas produit *sans moyen*, c'est-à-dire sans une cause capable de produire un tel effet. Les Philosophes peuvent donc rechercher cette cause, et tâcher de la découvrir, si cela leur est possible, soit qu'elle soit *mécanique* ou *non mécanique*. Mais s'il ne peuvent pas découvrir cette cause, s'ensuit-il que

l'effet même, ou le Phénomène découvert par l'expérience, (c'est-là tout ce que l'on veut dire par les mots d'Attraction et de Gravitation,) s'ensuit-il, dis-je, que ce Phénomène soit moins certain et moins incontestable? Une qualité évidente doit-elle être appelée occulte, parce que la cause immédiate en est peut-être occulte, ou qu'elle n'est pas encore découverte? Lorsqu'un corps se meut dans un cercle, sans s'eloigner par la tangente, il y a certainement quelque chose qui l'en empêche: mais si dans quelques cas il n'est pas possible d'expliquer mécaniquement la cause de cet effet, ou si elle n'a pas encore été découverte, s'ensuit-il que le Phénomène soit faux? Ce seroit une manière de raisonner fort singulière.

124—130. Le Phénomène même, l'Attraction, la Gravitation, ou l'Effort, (quelque nom qu'on lui donne) par lequel les Corps tendent l'un vers l'autre et les loix, ou les proportions, de cette force, sont assez connues par les observations et les expériences. Si Mr. Leibniz, ou quelque autre Philosophe, peut expliquer ces Phénomènes par les Loix du Mécanisme, bien loin d'être contredit, tous les Savans l'en remercieront. En attendant, je ne saurois m'empêcher de dire que l'Auteur raisonne d'une manière tout-à-fait extraordinaire, en comparant la Gravitation, qui est un phénomène ou un fait actuel, avec la déclinaison des Atomes, selon la doctrine d'Epicure; lequel ayant corrompu, dans le dessein d'introduire l'Athéisme, une Philosophie plus ancienne et peut-être plus saine, s'avisa d'établir cette hypothèse, qui n'est qu'une pure fiction; et qui d'ailleurs est impossible dans un Monde, où l'on suppose qu'il n'y a aucune Intelligence.

Pour ce qui est du grand Principe d'une Raison suffisante, tout ce que le savant Auteur ajoute ici touchant cette matière, ne consiste qu'à soutenir sa conclusion, sans la prouver; et par conséquent il n'est pas nécessaire d'y répondre. Je remarquerai seulement que cette expression est équivoque; et qu'on peut l'entendre, comme si elle ne renfermoit que la Nécessité, ou comme si elle pouvoit aussi signifier une Volonté et un Choix. Il est très-certain, et tout le monde convient, qu'en général il y a une Raison suffisante de chaque chose. Mais il s'agit de savoir, si, dans certains cas, lorsqu'il est raisonnable d'agir, différentes manières d'agir possibles ne peuvent pas être également raisonnables, si, dans ces cas, la simple volonté de Dieu n'est pas une Raison suffisante pour agir d'une certaine manière plutôt que d'une autre; et si, lorsque les raisons les plus fortes se trouvent d'un seul côté, les Augens intelligens et libres n'ont pas un Principe d'action, (en quoi je crois que l'essence de la Liberté consiste) tout-à-fait distinct du motif ou de la raison que l'Agent a en vue? Le savant auteur nie tout cela. Et comme il établit son grand Principe d'une Raison suffisante, dans un sens qui exclut tout ce que je viens de dire: et qu'il demande qu'on lui accorde ce principe dans ce sens-là, quoiqu'il n'ait pas entrepris de le prouver, j'appelle cela une pétition de Principe; ce qui est tout-à-fait indigne d'un Philosophe.

N. B. La mort de Mr. Leibniz l'a empêché de répondre à cette cinquième Réplique.

APPENDIX*)

C.

SENTIMENT DE M^R. LEIBNIZ

SUR LE LIVRE DE MR. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAY ET SUR L'AMOUR DE DIEU DÉSINTÉRESSÉ.

1697.

(Fragmens philosophiques par V. Cousin.. III. Ed. Paris 1838. T. II. p. 304 309.)

La lettre pastorale de Mons. l'évêque de Noyon est savante et éloquente, et en un mot digne du caractère de son auteur; mais il eût été à souhaiter qu'il eût voulu s'appliquer davantage; car il nous auroit appris bien des choses belles et relevées. Il dissuade la lecture des livres remplis de maximes dangereuses, mais il ne nomme point ces livres, et il n'explique point en quoi consiste ce nouveau et semi-quiétisme. Je m'imagine que cela doit être plus connu dans son diocèse; cependant les généralités peuvent encore faire tort à la vérité (dont l'erreur emprunte souvent les livrées), servir à l'oppression des innocents et éloigner les ames de la plus pure théologie des vrais mystiques, qui nous doit détacher des choses mondaines pour nous mener à Dieu. Je souhaiterois donc qu'on s'appliquât plus amplement et qu'on marquât mieux les limites de l'erreur de la vérité. Cependant la lettre qu'on attribue à Mons. l'abbé de la Trappe y sert en partie, et peut-être que M. de Noyon a voulu s'y rapporter; c'est pourquoi ces deux lettres paroissent à la fois.

La lettre de Mons. l'abbé de la Trappe est aussi fort solide, à mon avis; ce sont sans doute des faux mystiques qui s'imaginant qu'étant une fois uni à Dieu par un acte de foi pure et de pur amour, on y demeure uni, tant qu'on ne révoque pas formellement cette union; car il est très visible que tout acte par lequel nous préférons notre plaisir à ce qui est conforme à la gloire de Dieu ou à son plaisir, que la raison et la foi nous fait connoître, est une révocation effective de l'union avec Dieu, quoiqu'on ne fasse point cette réflexion expresse d'une révocation formelle. Mr. de la Trappe découvre fort bien l'illusion de l'union continuelle prétendue fondée sur l'inaction, puisque c'est plutôt par des actes et exercices fréquents des vertus divines, que nous devons maintenir notre union avec Dieu, pour montrer et fortifier l'habitude de ces vertus qui nous y nuissent.

Pour ce qui est de la charité ou de l'amour désintéressé, sur lequel je vois naître des disputes embarrassées, je crois qu'on ne sauroit s'en bien tirer qu'en donnant une véritable définition de l'amour. Je crois de l'avoir fait autrefois dans la préface de l'ouvrage que vous savez, Monsieur, en marquant la source de la justice; car la justice dans le fond n'est autre chose que la charité conforme à la sagesse; la charité est une bienveillance universelle; la bienveillance est une disposition ou inclination à aimer, et elle a le même rapport à l'amour que l'habitude a à l'acte; et l'amour est cet acte ou état actif de l'ame qui nous fait trouver notre plaisir dans la félicité ou satisfaction d'autrui. Cette définition, comme j'ai marqué dès lors, est capable de résoudre l'énigme de l'amour désintéressé et le distingue des liaisons d'intérêt ou de débauche. Je me souviens que dans une conversation que j'eus, il y a plusieurs années, avec Mons. le comte ..... Italien, et d'autres amis, où on ne parloit que de l'amour humain, cette difficulté fut agitée, et on trouva ma solution satisfaisante. Lorsqu'on aime sincèrement une personne, on n'y cherche pas son propre profit, ni un plaisir détaché de celui de la personne aimée, mais on cherche son plaisir dans le contentement et dans la félicité de cette personne; et si cette félicité ne plaisoit pas en elle-même,

*) Cf. quae in praefatione monuimus.

mais seulement à cause d'un avantage qui en résulte pour nous, ce ne seroit plus un amour sincère et pur. Il faut donc qu'on trouve immédiatement du plaisir dans cette félicité, et qu'on trouve de la douleur dans le malheur de la personne aimée; car tout ce qui fait du plaisir immédiatement par lui-même est aussi désiré pour lui-même, comme faisant (au moins en partie) le but de nos vues, et comme une chose qui entre dans notre propre félicité et nous donne de la satisfaction.

Cela sert à concilier deux vérités qui paroissent incompatibles; car nous faisons tout pour notre bien, et il est impossible que nous ayons d'autres sentiments, quoi que nous puissions dire; cependant nous n'aimons point encore tout-à-fait purement, quand nous ne cherchons pas le bien de l'objet aimé pour lui-même et parce qu'il nous plait lui-même, mais à cause d'un avantage qui nous en provient. Mais il est visible par la notion de l'amour que nous venons de donner, comment nous cherchons en même temps notre bien pour nous et le bien de l'objet aimé pour lui-même, lorsque le bien de cet objet est immédiatement, dernièrement (ultimatò) et par lui-même notre but, notre plaisir et notre bien, comme il arrive à l'égard de toutes les choses qu'on souhaite, parce qu'elles nous plaisent par elles-mêmes, et sont par conséquent bonnes de soi, quand on n'auroit aucun égard aux conséquences; ce sont des fins et non pas des moyens.

Or, l'amour divin est infiniment au-dessus des amours des créatures; car les autres objets dignes d'être aimés font en effet partie de notre contentement ou de notre bonheur en tant que leur perfection nous touche et nous plait, au lieu que la félicité de Dieu ne fait pas une partie de notre bonheur, mais le tout. Il en est la source et non pas l'accessoire; et les plaisirs des objets aimables mondains pouvant nuire par des conséquences, le seul plaisir qu'on prend dans la jouissance des perfections divines est sûrement et absolument bon, sans qu'il y puisse avoir du danger ou de l'excès.

Ces considérations font voir en quoi consiste le véritable désintéressement du pur amour qui ne sauroit être détaché de notre propre contentement et félicité, comme M. de la Trappe a fort bien remarqué, puisque notre véritable félicité renferme essentiellement la connoissance de la félicité de Dieu et des perfections divines, c'est-à-dire l'amour de Dieu, et par conséquent il est impossible de préférer l'un à l'autre par une pensée fondée en notions distinctes; et vouloir le détacher de lui-même et de son bien, c'est jouir de paroles, ou si l'on veut aller aux effets, c'est tomber dans un quiétisme extravagant, c'est vouloir une inaction stupide ou plutôt affectée et simulée, où, sous prétexte de la résignation et de l'anéantissement de l'ame abymée en Dieu, on peut aller au libertinage dans la pratique, ou du moins à un athéisme spéculatif caché, tel que celui d'Averroès et d'autres plus anciens, qui vouloient que notre ame se perdoit enfin dans l'esprit universel, et que c'est là l'union parfaite avec Dieu, sentiments dont je trouve quelques traces dans les expressions assez ingénieuses, mais quelquefois bien ambiguës et bien sujettes à caution, de certaines épigrammes d'un auteur mystique, qui s'appelle Joannes Angelus. Je ne doute point que les vrais mystiques et bons directeurs n'en soient bien éloignés, et j'ai surtout trouvé de la satisfaction dans les excellents ouvrages du P. Spée, Jésuite, dont le mérite a été infiniment au-dessus de la réputation qu'il a acquise. Cependant il faut avouer qu'on ne donne pas toujours des préceptes suffisants pour exciter le pur amour de Dieu sur toutes choses et la véritable contrition, et lors même qu'on fonde l'amour de Dieu sur ses bienfaits, considérés d'une manière qui ne marque pas en même temps ses perfections, c'est un amour d'un degré inférieur, utile sans doute et louable, mais qui ne laisse pas d'être intéressé et n'a pas toutes les conditions du pur amour divin; et selon les principes du P Spée, il faudroit plutôt le rapporter à cette vertu théologique qu'on appelle espérance qu'à la charité même. D'ailleurs, on peut se sentir obligé à une personne sans l'estimer, lorsque ses bienfaits ne marquent point sa sagesse, et l'amour dont il s'agit ici ne sauroit être sans estime.

Je crois que le dessein de Mons. l'archevêque de Cambray a été d'élever les ames au véritable amour de Dieu et à cette tranquillité qui en accompagne la jouissance, en détournant en même temps les illusions d'une fausse quiétude. S'il a bien exécuté son dessein, c'est ce que je ne saurois point encore dire. Cependant je présume qu'il ne s'y sera point mal pris, et la relation de ce livre que j'ai vu dans l'histoire du Journal des Savants, me confirme dans cette pensée; car il me semble que tout ce que j'y ai lu pourroit être interprété favorablement. Cependant, comme j'apprends que des personnes d'un jugement exquis trouvent à redire à cet ouvrage, ou demandent plus d'explication, je suspends mon sentiment là-dessus; et en attendant plus d'éclaircissement, je serai toujours porté à avoir bonne opinion d'un auteur, surtout quand on a d'ailleurs des preuves de son mérite, et je crois qu'il n'y a guère de matière qui mérite mieux d'être prêchée que le véritable amour de Dieu. J'ai appris que depuis peu une jeune demoiselle angloise, nommée mademoiselle Ash, a échangé des belles lettres avec un théologien habile, nommé M. Norris, au sujet de l'amour de Dieu désintéressé, dont on parle tant maintenant en France. Rien n'est plus de la juridiction des dames que les notions de l'amour; et comme l'amour divin et l'amour humain ont une notion commune, les dames pourront fort bien approfondir cette pensée de la théologie. L.

CI.

LETTRE A Mr. L'ABBÉ NICAISE

SUR LA QUESTION DE L'AMOUR DIVIN.

1698.

(Revue des deux Bourgognes 1836. — Cousin Fragmens philosophiques. Tom. II. p. 314. 319.)

Je vous suis très obligé, Monsieur, du soin que vous avez pris tant pour m'avertir du traité de M. le président Boisot que pour le disposer à continuer de m'être favorable, comme vous l'aviez disposé à l'être d'abord. La cause que je n'avois point encore profité de ses premières offres a été que, par je ne sais quel accident, la liste qu'il m'avoit envoyée s'étoit égarée dans le tas immense de mes papiers. L'espérance de la retrouver m'avoit fait différer d'avouer la faute et de le supplier d'une nouvelle copie de cette liste. Mais le temps pressant maintenant, je lui ai fait aveu de ce malheur, disant que je ne sais point si je dois oser le supplier de pousser ses bontés jusqu'à me l'envoyer de nouveau. J'ajoute que je me souvenois que la plupart des pièces m'avoient paru dignes d'être obtenues, mais que je ne les avois voulu demander qu'à condition de pouvoir faire moi-même la dépense des copies, ou bien, au cas qu'on eût manqué de personnes propres à les faire, que j'aurois souhaité d'obtenir pour quelque temps ces deux tomes où ces pièces se trouvent, et qu'on auroit pu prendre des mesures très sûres, maintenant que la paix est faite, pour les faire passer à Bâle, et de là à Francfort, et j'aurois voulu donner toutes les assurances nécessaires pour ne faire point douter d'une exacte restitution. Mais je ne savois présentement s'il m'étoit encore permis de former ces sortes de souhaits et d'en espérer quelque succès; qu'en ce cas mon obligation seroit plus grande et que le public en seroit d'autant plus redevabe à M. le président Boisot et à la mémoire illustre de feu M. l'abbé son frère, et enfin que j'attendrai sa décision. J'ai jugé à propos et plus conforme à la vérité de lui écrire ces choses moi-même, mais je vous supplie, Monsieur, de les appuyer.

L'erreur sur le pur amour paroit être un malentendu qui, comme je vous l'ai déjà dit, Monsieur, vient peut-être de ce qu'on ne s'est pas attaché à bien former les définitions des termes. Aimer véritablement et d'une manière désinteressée n'est autre chose qu'être porté à trouver du plaisir dans les perfections ou dans la félicité de l'objet et par conséquent à trouver de la douleur dans ce qui peut-être contraire à ces perfections. Cet amour a proprement pour objet des substances susceptibles de la félicité; mais on en trouve quelque image à l'égard des objets qui ont des perfections sans les sentiments, comme seroit par exemple un beau tableau. Celui qui trouve du plaisir à le contempler et qui trouveroit de la douleur à le voir gâté, quand il appartiendroit même a un autre, l'aimeroit pour ainsi dire d'un amour désintéressé; ce que ne feroit pas celui qui auroit seulement en vue de gagner en le vendant ou de s'attirer de l'applaudissement en le faisant voir, sans se soucier au reste qu'on le gâte ou non quand il ne sera plus à lui. Cela fait voir qu'on ne sauroit ôter le plaisir et la pratique à l'amour sans le détruire, et que M. Despréaux a eu également raison dans ses beaux vers, dont vous m'avez fait part, de recommander l'importance de l'amour divin et d'empêcher qu'on se forme un amour chimérique et sans effet. J'ai expliqué ma définition dans la préface de mon Codex diplomaticus juris gentium, publié avant la naissance de ces nouvelles disputes, parce que j'en avois besoin pour donner la définition de la justice, laquelle

à mon avis n'est autre chose que la charité réglée suivant la sagesse; et la charité étant une bienveillance universelle, et la bienveillance étant une habitude d'aimer, il étoit nécessaire de définir ce que c'est qu'aimer; et puisque aimer est avoir un sentiment qui fait trouver du plaisir dans ce qui convient à la félicité de l'objet aimé, et que ce qui fait la règle de la sagesse n'est autre chose que la science de la félicité, je faisois voir par cette analyse que la félicité est le fondement de la justice, et que ceux qui voudroient donner les véritables éléments de la jurisprudence, que je ne trouve pas encore écrits comme il faut, devroient commencer par l'établissement de la science de la félicité, qui ne paroît pas encore bien fixée non plus, quoique les livres de morale soient pleins de discours de la béatitude ou du souverain bien.

Comme ce plaisir, qui n'est autre chose que le sentiment de quelque perfection, est un des principaux points de la félicité, laquelle consiste dans un état durable de la possession de ce qu'il faut pour goûter du plaisir, il seroit à souhaiter que la science des plaisirs, que feu monsieur Lantin méditoit, eût été achevée; et il seroit bon au moins de pouvoir obtenir l'économie de son projet, mais il seroit encor mieux si on pouvoit obtenir ses recueils et ses réflexions sur cette matière. Je l'ai souvent fait sommer autrefois par feu M. l'abbé Foucher, comme je faisois aussi la guerre à feu M. Justel de ce qu'il laissoit mourir son beau dessein des commodités de la vie. S'il est à désirer que des excellents hommes prennent soin de conserver leur pensées, il seroit encore plus à souhaiter que le public y prît part pour faciliter leurs desseins; mais id populus curat scilicet. Il est vrai que lorsque des grands princes et leurs ministres tournent les pensées encore du côté des sciences, comme on fait en France, on fait réussir quantité de belles choses, qui sans cela auroient été perdues pour le genre humain. Mais on ne sauroit empêcher qu'il n'échappe toujours quelque chose, d'autant que le public n'en est pas toujours assez informé.

Entre nous, je vous laisse juger, Monsieur, si ce que je viens de vous écrire ne pourroit être envoyé à M. l'abbé Boudelot, pour être communiqué à M. le président Cousin. Mais il seroit bon que cela ne se fit que comme de vous. Il suffiroit de ne mettre mon nom que par des initiales comme par exemple: Extrait d'une lettre de M. D. L. à Monsieur l'abbé Nicaise, touchant l'amour désintéressé et les fondements de la justice.

Si M. Bayle est réconcilié avec M. Jurieu, j'en suis bien aise: il poura travailler désormais avec plus de liberté aux choses utiles.

J'ai envoyé la lettre du R. P. Bonjour à M. Ludolf, mais je la trouve trop courte. Il pourroit bien lui écrire dorénavant en françois et plus amplement; les savants hommes ne se doivent point écrire des lettres vides. Je voudrois qu'il se fût expliqué un peu plus sur les difficultés que M. Ludolf trouvoit dans son système, et qu'il lui eût fait quelque détail de son dessein pour mieux profiter de son jugement, car quelque habile homme que soit le P. Bonjour, il est jeune, et cela veut dire que le jugement d'un excellent homme avancé en âge lui sera toujours utile. A quelle langue croit-il que l'ancienne égyptienne se rapporte le plus?

M. l'évêque de Salisbury m'a fait tenir enfin le livre traduit d'espagnol par un théologien de son diocèse. Ce sont des lettres que le fiscal Vargas (depuis ambassadeur de Philippe II. à Rome) et quelques théologiens espagnols ont écrites de Trente, où le concile et les légats du pape ne sont pas fort avantageusement représentés. Cette version est angloise, mais il en paroîtra bientôt une françoise; et même on fera imprimer aussi l'original espagnol. Ces lettres justifient extrêmement ce que Fra Paolo à écrit, et font voir que le cardinal Pallavicini ne l'a pas bien réfuté. Cela étant, la France est fort à louer de n'avoir pas eu reconnu ce concile pour véritablement oecuménique; et elle fera bien sans doute de s'en garder encore dorénavant, pour ne point faire préjudice à l'autorité même de l'Église et des conciles, en voulant qu'un concile de contrebande passe pour un bon.

Le R. P. Bouvet m'a envoyé son livre qui contient le portrait du monarque de la Chine, et je lui ai envoyé des questions pour la Chine, auxquelles il m'a promis des solutions. Je suis avec zèle, etc. Leibniz.

P. S. Le jugement de M. d'Avranches sur ma réponse à M. Régis me donne beaucoup de contentement; sufficit talibus placuisse. Les bons Cartésiens, tels qu'ils sont vulgairement, n'ont pas grand sujet de se vanter de leur grimoire. — Les vers de M. Boileau me plaisent toujours beaucoup. — Nous avons aussi de reliques à Hanover, et d'aussi bonnes qu'il y en ait en Europe. Dernièrement on en a fait imprimer un catalogue. Quelques-unes ont été apportées du Levant, il y a plus de trois siècles. — Il me semble qu'on prend à tâche, à présent de mortifier les jésuites en France. Chacun a son tour. — Mes vers à madame de Scudéri n'étoient point sur l'amour désintéressé.

INDEX RERUM ET MATERIARUM.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

Z.

TYPIS JULII SITTENFELD.

5